



IOAN. DUNS SCOTI

SUMMA THEOLOGICA

VEN. IOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS

ORDINIS FRATRUM MINORUM

SUMMA THEOLOGICA

EX UNIVERSIS OPERIBUS EIUS CONCINNATA, IUXTA ORDINEM

ET DISPOSITIONEM SUMMAE ANGELICI DOCTORIS

S. THOMAE AQUINATIS

PER

Fr. HIERONYMUM DE MONTEFORTINO

PROVINCIAE ROMANAE ALUMNUM

NOVA EDITIO

TOMUS QUARTUS COMPLECTENS

TRACTATUS

*De Ultimo fine hominis.
De Voluntario et involuntario, Actibusque humanis.
De Habitibus in generali.
De Habitibus in particulari, seu de Virtutibus moralibus et naturalibus.
De Vitiis, et peccatis eademque concernentibus.
De Debitis.
De Gratia, remissione peccatorum.*

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

APPENDICEM

Quorundam Usus - Memoriam Secundae spectantium, similique modo expensorum.



Property of

COSA

Please return to

Graduate Theological

Union Library

ROMAE

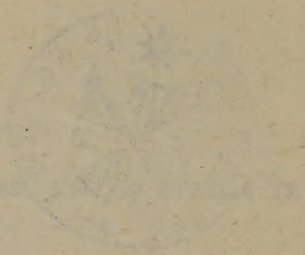
EX TYPOGRAPHIA SALLUSTIANA

(MATER AMABILIS)

Via S. Nicola da Tolentino, 4

1902.

BX
1749
T6
D8
v. 4



Imprimatur:

Si videbitur Revmo Patri Sacri Palat. Apost. Magistro.
N. BACCARIUS Ep. BOJANEN. Vicesg.

APPROBATIONES.

Fr. CRESCENTIUS KRISPER, *Ordinis Minorum S. P. N. FRANCISCI Lector Emeritus Scriptor Ordinis ac totius Cismontanae Familiae Commissarius Generalis, et Servus.*

CUM iuxta Apostolicas, Nostrique Ordinis Constitutiones, revisum fuerit per idoneos Censores Opus quoddam compositum a R. Patre Hieronymo de Monte Fortino nostrae Almae Provinciae Romanae Lectore Emerito, et ex Ministro Provinciali, cuius Titulus est *Prima Secundae Joannis Duns Scoti Ordinis Minorum, etc. cum Appendice, etc.* Nos tenore praesentium, ac cum salutaris obedientiae merito facultatem eidem impertimur, quatenus servatis alias servandis, illud Typis mandare possit et valeat. Datum Romae et Aracaeli die 21. Octob. 1730.

Fr. CRESCENTIUS KRISPER, *Commissarius Generalis.*

Rev. P. D. Augustini Romani de Floribus a Cremona Abbatis Camaldulensis olim Sacrae Theologiae Lectoris in sua Congregatione Emeriti, Lectorum eiusdem Congregationis Examinatoris, Revisoris Librorum S. Officii Faventiae, et Examinatoris Synodalis Ravennae; nunc autem in Urbe Censoris in Accademia Theologica Romana, S. Congregationis Indicis Consultoris Eminentiss. Cardinalis de Belluga, ac Concilii Romani Theologi, et Procuratoris Generalis suae Congregationis.

POST primos Tomos *Scoticae Theologiae* ad normam *Summae S. Thomae* Aquinatis in Partes, Quaestiones, et Articulos redactae, ac distributae a me lectos, et approbatos de mandato Reverendiss. P. Fr. Gregorii Selli iam dudum Apostolici Palatii Magistri, nunc autem inter Eminentissimos Patres S. R. E. a SS. D. N. PP. Benedicto XIII in praemium virtutis suae cooptati, modo ex commissione Reverendissimi Patris Fr. Benedicti Zuanelli in Officium laudati Magistri dignissimi successoris, vidi, et attente pro viribus observavi alios Tomos Theologiae praedicatae, et non sine aliqua mei animi voluptate Angelici Doctoris, et Subtilis Magistri Doctrinam ἀπὸ θῶς expendens visus sum mihi percipere concentum illum suavissimum, quem audivit olim Propheta Isaias cum ante Thronum Dei in templo suo duo Seraphim clamabant alter ad alterum alternis vocibus Gloriam Domini celebrantes magnificando, et magnificantes celebrando: quippe qui sic erant in divinis Laudibus proclamandis inter se ἀντίθετοι, ut non essent ἀντίλογοι, et sic oppositi, ut non fierent contrarii, ac proinde licet alter ad alterum veluti rixantes clamare audirentur eorum tamen clamor non erat inter se dissidentium vociferatio, sed alter atque alter tantummodo modulus, quo singuli charitate fervidi, intelligentiaque praestantes suo Domino ac Deo decantare incessanter nitebantur.

Hoc porro modo Angelicus Thomas sole plenus, et Subtilis Joannes, quod gratiam significare Linguae sanctae Periti testantur, in explicandis creatae voluntatis actibus, sive qua moralibus, seu humanis, sive qua liberis, sive qua praemio vel censura dignis, sive denique qua meritoriis, caeterisque rationalis substantiae passionibus, et affectibus exponendis, explicandisque inter se ita di-

screpant, ut concinentium chori inter se dissonant, quod nulla suavior iucundior, atque gratior συμφωνία desiderari potest illa, quae ex vocum harmonica discordia mirabiliter oriri percipitur; etenim licet in sententiis, atque dicendi modis Thomas Aquinas, et Joannes Duns Scotus videantur aliud, aliudve sentire, revera tamen praeter veritatem nullus eorum docet, sed uterque ad Maiorem Dei Gloriam opinionem suam sic modeste, sic sancte, sic devote, sic demum solide proponit, exponit, et propugnat, ut duo Angeli quidem, non tamen infimi, sed supremi Seraphim vere dici possint, quippe qui charitate mutua pleni, ingenio pari excellentes, zelo simili ardentes, acqualiter luce sua legentium mentes illustrant, et fervore voluntates succendunt, ita ut quemcumque tandem legeris ex iisdem, habebis Lector φιλαλήθης duos Magnos Theologos, ac Theologorum Magistros, adde Principes sic ad invicem clamantes in scholis suis, ut coram Deo piissimas resonent in voces ad laudem Dei, et totius Ecclesiae suae sanctae utilitatem, ut plena sit omnis terra gloria eorum, quam suis scriptis iidem sibi comparaverunt. Hanc laudem, nullo contradicente, hactenus ab initio ambo merebantur, nunc vero eo certius ac manifestius, quo altius ac diligentius alterutrius Doctrina et sententia ubique a Theologis disputari consuevit, methodice sub unius summae titulo ac sistemate disposita habetur labore non modico, studioque non mediocri admodum R. P. Hieronymi de Monte Fortino, cuius opera propterea tamquam nedum cedro ad incorruptionem, sed aere digna ad perpetuitatem censeo, ac proinde typis dignissima existimo, si placuerit cuius interest hanc meam aliorumque de Scriptoribus opinionem probatam ratamque ducere atque esse auctoritate sua iubere. Ita ego, salvo semper meliori iudicio, sentio atque arbitror. Datum Romae in Monasterio S. Romualdi III, Nonas Augusti anno Reparationis nostrae, vigesimo octavo supra millesimum et septingentesimum.

D. ROMANUS AUG. DE FLORIBUS, ABBAS CAMALDULENSIS.

JUSSU Reverendiss. Patris Benedicti Zuanelli Sac. Palatii Apostolici Magistri, Tomum Tertium *Summae Theologicae Ioannis Duns Scoti* ab Admodum Rev. P. Hieronymo de Montefortino compositum attente lustravi, et sicut in illo Auctorem sibi aequalem quemadmodum in praecedentibus, Doctorique Subtili non absimilem reperi, ita Opus dignissimum censeo, ut in publicam utilitatem imprimatur. Romae ex Collegio SS. Vincentii et Anastasii, die 15. Februarii 1733.

LEO BARTOLOTTI, CLER. REGUL. MIN.

S. T. Lector Emeritus, et Sacrarum Congreg. Indicis, et Rituum Consultor.

Imprimatur:

Fr. Io. Benedictus Zuanelli, Ord. Praed., Sacri Palatii Apostol. Magister.

INDEX QUAEST. ET ART.

ART.	pag.	ART.	pag.
QUAESTIO I.		QUAESTIO III.	
DE ULTIMO HOMINIS FINE.		DE BEATITUDINE. QUID SIT.	
1. Utrum homini conveniat agere propter finem	1	1. Utrum beatitudo sit aliquid in-creatum	32
2. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae.	4	2. Utrum beatitudo sit operatio. Iterum idem articulus	33 37
3. Utrum actus hominis respiciant speciem ex fine.	6	3. Utrum beatitudo sit operatio sensitivae partis, aut intellectivae tantum	43
4. Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae	8	4. Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus, an voluntatis	45
5. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines	12	5. Utrum beatitudo sit operatio intellectus practici, an speculativi.	49
6. Utrum homo omnia, quae vult, velit propter ultimum finem	15	6. Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum	52
7. Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.	17	7. Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum	54
8. Utrum in illo ultimo fine aliae creaturae conveniant	19	8. Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae Essentiae	ib.
QUAESTIO II.		QUAESTIO IV.	
DE HIS, IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT.		DE HIS, QUAE AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR.	
1. Utrum beatitudo consistat in divitiis	21	1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem	58
2. Utrum beatitudo consistat in honoribus	22	2. Utrum in beatitudine sit principalis visio, quam delectatio.	60
3. Utrum beatitudo consistat in fama sive gloria	ib.	3. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio	62
4. Utrum beatitudo consistat in potestate	ib.	4. Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis	64
5. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.	23	5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.	68
6. Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.	24		
7. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animae	27		
8. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato	29		

ART.	pag.
6. Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.	71
7. Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona .	73
8. Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum. . .	76

QUAESTIO V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS.

1. Utrum homo possit consequi beatitudinem	77
Articulus Incidens: Utrum natura humana sit natura infima capax beatitudinis	79
2. Utrum homo possit esse beator altero	81
3. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus	ib.
4. Utrum beatitudo habita possit amitti.	84
5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem .	88
6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae	ib.
7. Utrum requirantur aliqua bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. . .	90
8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem	92

QUAESTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO.

1. Utrum in humanis actibus inveniat voluntarium.	93
2. Utrum voluntarium inveniat in animalibus brutis	95
3. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu sive: An dari possit omissio pura	96
4. Utrum violentia voluntati possit inferri.	98
5. Utrum violentia causet involuntarium	100
6. Utrum metus causet involuntarium simpliciter.	102
7. Utrum concupiscentia causet involuntarium	103
8. Utrum ignorantia causet involuntarium	104

QUAESTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM.

1. Utrum circumstantia sit accidens actus humani	105
--	-----

ART.	pag.
2. Utrum circumstantiae humanorum actuum sint considerandae a Theologo	106
3. Utrum convenienter enumerentur circumstantiae in 3. Ethicorum.	ib.
4. Utrum sint principales circumstantiae propter quid, et ea in quibus est operatio	107

QUAESTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM.

1. Utrum voluntas sit tantum boni.	108
Articulus Incidens: Utrum omnis actus voluntatis sit finis, vel eorum quae sunt ad finem. .	110
2. Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem.	112
3. Utrum voluntas eodem actu moveatur ad finem, et in id quod est ad finem.	113

QUAESTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS.

1. Utrum voluntas moveatur ab intellectu.	114
2. Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo	117
3. Utrum voluntas moveat seipsam.	119
4. Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio . .	124
5. Utrum voluntas moveatur a corpore caelesti	125
6. Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ad exteriori principio.	126

QUAESTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVEATUR.

1. Utrum voluntas ad aliquid moveatur naturaliter.	128
2. Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto . .	131
3. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu	133
4. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab extrinseco motivo, quod est Deus.	135

QUAESTIO XI.

DE FRUITIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS.

1. Utrum frui sit actus appetitivae potentiae.	136
--	-----

ART.	pag.
2. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturae, an etiam animalibus brutis	138
3. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis	141
4. Utrum fruitio sit tantum finis habiti	143
Articulus Incidens: An fruitio viae et Patriae specie differant.	144

QUAESTIO XII.

DE INTENTIONE.

1. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.	146
2. Utrum intentio sit tantum ultimi finis.	148
3. Utrum aliquis possit simul duo intendere.	ib.
4. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem	149
5. Utrum intentio conveniat brutis animalibus	ib.

QUAESTIO XIII.

DE ELECTIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS RESPECTU EORUM QUAE SUNT AD FINEM.

1. Utrum intentio sit actus voluntatis, vel rationis	150
2. Utrum electio conveniat brutis animalibus	152
3. Utrum electio sit solum eorum, quae sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis	153
4. Utrum electio sit tantum eorum, quae per nos aguntur	154
5. Utrum electio sit solum possibile	155
6. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere	156

QUAESTIO XIV.

DE CONSILIO, QUOD ELECTIONEM PRAECEDIT.

1. Utrum Consilium sit inquisitio.	158
2. Utrum Consilium sit de fine, vel solum de his, quae sunt ad finem.	ib.
3. Utrum Consilium sit solum de his, quae a nobis aguntur	ib.
4. Utrum Consilium sit de omnibus, quae a nobis aguntur.	ib.
5. Utrum Consilium procedat ordine resolutorio.	ib.

ART.	pag.
6. Utrum Consilium procedat in infinitum.	158

QUAESTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE EORUM QUAE SUNT AD FINEM.

1. Utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis	159
2. Utrum consensus conveniat brutis animalibus	161
3. Utrum consensus sit de fine, vel de his, quae sunt ad finem.	162
4. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.	ib.

QUAESTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE AD EA, QUAE SUNT AD FINEM.

1. Utrum uti sit actus voluntatis.	163
2. Utrum uti conveniat brutis animalibus	164
3. Utrum usus possit esse etiam ultimi finis	ib.
4. Utrum usus praecedat electionem	165

QUAESTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE.

1. Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.	166
2. Utrum imperare pertineat ad bruta animalia	168
3. Utrum usus praecedat imperium	ib.
4. Utrum imperium, et actus imperatus sint actus unus vel diversi	170
5. Utrum actus voluntatis imperetur.	172
6. Utrum actus rationis imperetur.	174
7. Utrum actus sensitivi appetitus imperetur	175
8. Utrum actus animae vegetabilis imperetur	177
9. Utrum actus exteriorum membrorum imperetur	179

QUAESTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI.

1. Utrum omnis humana actio sit bona vel aliqua mala	179
--	-----

ART.	pag.
2. Utrum actus hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto.	182
3. Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantiis.	184
4. Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine	186
5. Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie	188
6. Utrum actus habeat speciem mali vel boni ex fine	191
7. Utrum species, quae est ex fine, contineatur sub specie, quae est ex obiecto sicut sub genere, vel e converso	192
8. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.	193
9. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum	195
10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum morale in specie boni, vel mali.	200
11. Utrum circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum morale in specie boni vel mali	202

QUAESTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS
INTERIORIS VOLUNTATIS.

1. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.	203
2. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo obiecto.	205
3. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.	207
4. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege aeterna.	208
5. Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.	211
6. Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.	212
7. Utrum voluntatis bonitas in his, quae sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.	213
8. Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione	ib.
9. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.	214
10. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae ad hoc quod sint bona	ib.

QUAESTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA INTERIORUM
ACTUUM HUMANORUM.

1. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori	216
2. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat a voluntate	218
3. Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus	220
4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate et malitia super actum interiorem	222
5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum.	225
6. Utrum idem actus interior possit esse bonus et malus.	226

QUAESTIO XXI.

DE HIS, QUAE CONSEQUUNTUR ACTUS
HUMANOS RATIONE BONITATIS ET
MALITIAE.

1. Utrum actus humanus in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati	226
2. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.	227
3. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus habeat rationem meriti, vel demeriti.	228
4. Utrum actus, humanus in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.	229

QUAESTIO XLIX.

DE HABITUS IN GENERALI QUO AD
EORUM SUBSTANTIAM, IN QUATUOR
ARTICULOS DIVISA.

1. Utrum habitus sit qualitas.	230
2. Utrum sit determinata species qualitatis.	232
3. Utrum habitus importet ordinem ad habitum	236-240
4. Utrum habitus dicat ordinem ad actum.	244

ART.	pag.	ART.	pag.
QUAESTIO L.			
DE SUBJECTO HABITUUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.			

1. Utrum in corpore sit aliquis habitus 245
2. Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam 247
3. Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus 248
4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus 251
5. Utrum in voluntate sit aliquis habitus 253
6. Utrum in substantiis separatis sit aliquis habitus. 255

QUAESTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM.

1. Utrum aliquis habitus sit a natura 256
2. Utrum aliquis habitus ex actibus causetur. 257
3. Utrum per unum actum possit generari habitus 259
4. Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo. 260

QUAESTIO LII.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD AUGMENTUM.

1. Utrum habitus augeantur 262
2. Utrum habitus augeantur per additionem 266

Utrum tota charitas praeexistens corrumpatur, cum nona inducitur, ita quod nulla realitas eadem numero maneat in charitate maiore, vel minore 268

- Art. Incidens Utrum, charitas augeatur per extractionem partis nonae de potentia ad actum. 271
3. Utrum quilibet actus augeat habitum 274

QUAESTIO LIII.

DE CORRUPTIONE, ET DIMINUTIONE HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

1. Utrum habitus corrumpi possit. 275
2. Utrum habitus possit diminui. 277

3. Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere 278

QUAESTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM.

1. Utrum multi habitus possint esse in una potentia 279
2. Utrum habitus distinguantur secundum obiecta 281
3. Utrum habitus distinguantur secundum bonum, et malum 283
4. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur. 285

QUAESTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD SUAS ESSENTIAS.

1. Utrum virtus humana sit habitus 290
2. Utrum sit habitus operativus. 291
3. Utrum sit habitus bonus 295
4. De definitione virtutis 296

QUAESTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS.

1. Utrum virtus sit in potentia animae, sicut in subiecto 298
2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis 299
3. Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis. 301
4. Utrum irascibilis, et concupiscibilis 303
5. Utrum vires apprehensivae sensitivae. 305
6. Utrum voluntas possit esse subiectum virtutis 306

QUAESTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM.

1. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. 312
2. Utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia, et intellectus. 313
3. Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. ib.
4. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. 315
5. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. 316
6. Utrum eubulia, synesis, et gnomini sint virtutes adiunctae prudentiae 318

ART.	pag.	ART.	pag.
QUAESTIO LVIII.			
DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS.			
1. Utrum omnis virtus sit virtus moralis	320	prudentia iustitia, temperantia, et fortitudo	347
2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali	ib.	3. Utrum aliae virtutes magis debeant dici principales, quam esse	ib.
3. Utrum sufficienter dividatur virtus per moralem, et intellectualem	322	4. Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem	348
4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali	323	5. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares.	349
5. Utrum e converso intellectualis possit esse sine morali	325	QUAESTIO LXII.	
QUAESTIO LIX.			
DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM COMPARATIONEM AD PASSIONEM.			
1. Utrum virtus moralis sit passio.	329	DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.	
2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione.	330	1. Utrum sint aliquae virtutes Theologicae.	351
3. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia	331	2. Utrum virtutes Theologicae distinguantur ab intellectualibus, et moralibus.	354
4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.	332	3. Utrum quot, et quae sint huiusmodi virtutes	356
5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione	334	4. De ordine earum. Utrum scilicet fides sit prior spe, et spes sit prior charitate.	358
QUAESTIO LX.			
DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AD INVICEM.			
1. Utrum sit una tantum virtus moralis	336	QUAESTIO LXIII.	
Articulus Incidens. Utrum tantum sit una prudentia respectu omnium agibilium.	338	DE CAUSA VIRTUTUM.	
2. Utrum virtutes morales, quae sunt circa operationes distinguantur ab his quae sunt circa passionem.	342	1. Utrum virtus insit nobis a natura	360
3. Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis	344	2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum	361
4. Utrum circa diversas passiones diversae sint virtutes morales.	345	3. Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem	364
5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum	ib.	4. Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.	367
QUAESTIO LXI.			
DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.			
1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales.	347	QUAESTIO LXIV.	
2. De numero earum virtutum, si sint tantum quatuor, scilicet,		DE MEDIO VIRTUTUM.	
		1. Utrum virtutes morales sint in medio.	367
		2. Utrum medium virtutis moralis, sit medium, rei vel rationis.	368
		3. Utrum virtutes intellectuales consistent in medio	369
		4. Utrum virtutes Theologicae consistent in medio	ib.
		QUAESTIO LXV.	
		DE CONNEXIONE VIRTUTUM.	
		1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae	370
		Iterum articulus primum. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae.	373

ART.	pag.
2. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.	378
3. Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus . . .	380
4. Utrum fides, et spes possint esse sine charitate.	ib.
5. Utrum charitas possit esse sine eis, scilicet fide, et spe	381

QUAESTIO LXVI.

DE AEQUALITATE VIRTUTUM.

1. Utrum virtus possit esse maior, vel minor	
2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales.	382
3. De comparatione virtutum moralium ad intellectuales	384
4. De comparatione virtutum moralium ad invicem.	385
5. De comparatione virtutum intellectualium ad invicem.	388
6. De comparatione virtutum Theologicarum ad invicem.	ib.

QUAESTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM.

1. Utrum virtutes morales maneat post hanc vitam	390
2. Utrum virtutes intellectuales maneat post hanc vitam . . .	391
3. Utrum fides maneat post hanc vitam.	ib.
4. Utrum remaneat spes post mortem in statu gloriae	ib.
5. Utrum aliquid fidei, vel spei remaneat in gloria	394
6. Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria	395

QUAESTIO LXVIII.

DE DONIS.

1. Utrum dona differant a virtutibus	397
2. Utrum dona homini necessaria sint ad salutem	401
3. Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus	ib.
4. Quae, et quot sunt	402
5. Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa	403
6. Utrum dona Spiritus Sancti maneat in Patria.	ib.
7. De comparatione eorum ad invicem.	ib.

ART.	pag.
8. De comparatione eorum ad virtutes	404

QUAESTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS.

1. Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis. . . .	404
2. Utrum praemia beatitudinum pertineant ad hanc vitam	405
3. De numero beatitudinum	ib.
4. De convenientia praemiorum, quae eis attribuuntur.	ib.

QUAESTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI.

1. Utrum fructus Spiritus Sancti sint actus	405
2. Utrum fructus differant a beatitudinibus	406
3. De numero eorum	407
4. De oppositione eorum ad opera carnis.	ib.

QUAESTIO LXXI.

DE VITIIS, ET PECCATIS SECUNDUM SE.

1. Utrum vitium contrarietur virtuti	407
2. Utrum vitium sit contra naturam	409
3. Utrum vitium sit peius, quam actus vitiosus	412
4. Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute	414
5. Utrum in omni peccato sit aliquis actus vitiosus	415
6. De definitione peccati, quam Augustinus ponit 22. contra Faustum, scilicet <i>quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.</i> . .	ib.

QUAESTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM, ET VITIORUM.

1. Utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta. . . .	417
2. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus	421
3. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas	422
4. Utrum secundum eos in quos peccatur, scilicet in Deum, proximum, et seipsum	424
5. Utrum veniale, et mortale differant specie.	ib.

ART.	pag.
6. Utrum secundum omissionem, et commissionem	427
7. Utrum secundum diversum peccati processum	429
8. Utrum secundum abundantiam, et defectum	ib.
9. Utrum secundum diversas circumstantias	430

QUAESTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM
AD INVICEM.

1. Utrum omnia peccata, et vitia sint connexa	432
2. Utrum omnia peccata sint poena	434
3. Utrum gravitas peccatorum varietur secundum obiecta.	ib.
4. Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur	437
5. Utrum peccata carnalia sint graviora, quam spiritualia.	438
6. Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas ipsorum.	440
7. Utrum secundum circumstantias	441
8. Utrum secundum quantitatem nocimenti	443
9. Utrum secundum conditionem personae, in quam peccatur.	444
10. Utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum	ib.

QUAESTIO LXXIV.

DE SUBIECTO PECCATORUM, SIVE
VITIORUM.

1. Utrum voluntas possit esse subiectum peccati	445
2. Utrum sola voluntas possit esse subiectum peccati.	448
3. Utrum sensualitas possit esse subiectum peccati.	451
4. Utrum possit esse subiectum peccati mortalis	453
5. Utrum ratio possit esse subiectum peccati	455
6. Utrum peccatum delectationis morosae sit in ratione inferiori, sicut in subiecto.	458
7. Utrum peccatum consensus in	

ART.	pag.
actum sit in ratione superiori sicut in subiecto.	460
8. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.	461
9. Utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis.	464
10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum, idest secundum quod inspicit rationes aeternas	465

QUAESTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI.

1. Utrum peccatum habeat causam.	466
2. Utrum peccatum habeat causam interiorem	468
3. Utrum habeat causam exteriorem	469
4. Utrum peccatum sit causa peccati	ib.

QUAESTIO LXXVI.

DE IGNORANTIA QUAE EST CAUSA
PECCATI EX PARTE RATIONIS.

1. Utrum ignorantia sit causa peccati	470
2. Utrum ignorantia sit peccatum.	471
3. Utrum totaliter excuset a peccato	473
4. Utrum diminuat peccatum.	ib.

QUAESTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE
APPETITUS SENSITIVI.

1. Utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem	473
2. Utrum possit separare rationem contra eius scientiam.	474
3. Utrum peccatum, quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate	477
4. Utrum amor sui sit principium omnis peccati	478
5. Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae.	480
6. Utrum peccatum alleviatur propter passionem.	481
7. Utrum ipsum totaliter excuset.	482
8. Utrum peccatum, quod est ex passione, possit esse mortale.	483

ART. pag. ART. pag.

QUAESTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI, QUAE EST EX PARTE VOLUNTATIS, QUAE DICITUR MALITIA.

1. Utrum aliquis possit ex certa malitia, vel industria peccare . 483
2. Utrum quicumque peccat ex habitu, ex certa malitia peccet. 485
3. Utrum quicumque peccat ex certa malitia. peccet ex habitu. 487
4. Utrum ille, qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam ille, qui peccat ex passione. . 488

QUAESTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI EX PARTE DEI.

1. Utrum Deus sit causa peccati. 490
2. Utrum actus peccati sit a Deo. 495
3. Utrum Deus sit causa excaecationis, vel obdurationis . . 497
4. Utrum haec ordinetur ad salutem eorum, qui excaecantur, et obdurantur 499

QUAESTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI.

1. Utrum diabolus sit directe causa peccati 501
2. Utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo. ib.
3. Utrum diabolus possit necessitatem peccandi inducere. . . ib.
4. Utrum omnia peccata ex diaboli suggestionem proveniant. . ib.

QUAESTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS.

1. Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros 502
2. Utrum omnia alia peccata primi parentis, vel aliorum parentum per originem in posteros deriventur. . . . 506
3. Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines ib.
4. Utrum peccatum originale ad illos derivetur, qui miraculose ex aliqua parte hominis formarentur 508
5. Utrum si foemina peccasset, viro non peccante, traduceretur peccatum originale ib.

QUAESTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM.

1. Utrum originale peccatum sit habitus 511
2. Utrum sit tantum unum in uno homine 514
3. Utrum sit concupiscentia . . 515
4. Utrum sit aequaliter in omnibus 518

QUAESTIO LXXXIII.

DE SUBIECTO ORIGINALIS PECCATI.

1. Utrum originale peccatum sit magis in carne, quam in anima. 519
2. Utrum sit in anima per essentiam, vel per potentias suas. 521
3. Utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis, quam aliae potentiae . . . 524
4. Utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus. . 526

QUAESTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM EST CAUSA ALTERIUS.

1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. 529
2. Utrum superbia sit initium omnis peccati. 530
3. Utrum praeter superbiam, et avaritiam debeant dici capitalia vitia quaedam alia specialia peccata ib.
4. Quot, et quae sint capitalia vitia 531

QUAESTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI QUANTUM AD CORRUPTIONEM BONI NATURAE.

1. Utrum peccatum diminuat bonum naturae 532
2. Utrum totaliter tolli possit . 535
3. De quatuor vulneribus, quae Beda ponit, quibus humana natura vulnerata est propter peccatum 536
4. Utrum privatio *modi, speciei, et ordinis* sit effectus peccati. 538
5. Utrum mors, et alii defectus corporales sint effectus peccati. 539
6. Utrum mors, et alii defectus

ART.

pag.

corporales sint homini aliquo
modo naturales 539

QUAESTIO LXXXVI.

DE EFFECTU PECCATI QUANTUM

AD MACULAM ANIMAE.

1. Utrum macula animae sit effectus peccati 540
2. Utrum macula remaneat in anima post actum peccati. . 542

QUAESTIO LXXXVII.

DE EFFECTU PECCATI QUANTUM

AD REATUM POENAE,

ET DE IPSO REATU POENAE.

1. Utrum reatus poenae sit effectus peccati 546
 2. Utrum unum peccatum possit esse poena alterius peccati. 549
 3. Utrum aliquod peccatum faciat reum poena aeterna . . 552
 4. Utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem. 554
 5. Utrum omne peccatum faciat reum aeterna, et infinita poena. 556
- Articulus Incidens. Utrum peccato originali debeat tantum poena damni 559
6. Utrum reatus poenae possit remanere post peccatum . . 562
 7. Utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato 564
 8. Utrum unus puniatur pro peccato alterius ib.

QUAESTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI, ET MORTALI.

1. Utrum veniale peccatum dividatur convenienter contra peccatum mortale 566
2. Utrum aliquod peccatum veniale, et mortale distinguantur genere 568
3. Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale . . . 569
4. Utrum veniale peccatum possit fieri mortale 570
5. Utrum circumstantia aggravans possit facere de veniali peccato mortale 572
6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale ib.

ART.

pag.

QUAESTIO LXXXIX.

DE VENIALI PECCATO SECUNDUM SE.

1. Utrum veniale peccatum causet maculam in anima 573
2. Utrum convenienter peccata venialia per lignum, foenum, et stipulam distinguantur. . 575
3. Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. 576
4. Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter 579
5. Utrum primi motus sensualitatis infidelium sint peccata venialia 580
6. Utrum peccatum veniale possit esse simul in aliquo cum solo peccato originali ib.

QUAESTIO XC.

DE LEGIBUS.

1. Utrum lex sit aliquid rationis. 581
2. Utrum lex ordinetur semper ab bonum commune 583
3. Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis 584
4. Utrum promulgatio sit de ratione legis 586

QUAESTIO XCI.

DE LEGIBUS QUANTUM AD EORUM

DOCTRINAM.

1. Utrum sit aliqua lex aeterna. 587
2. Utrum sit aliqua lex naturalis. 589
3. Utrum sit aliqua lex humana. 592
4. Utrum sit aliqua lex divina. 593
5. Utrum sit una tantum, vel plures ib.
6. Utrum sit aliqua lex peccati, seu fomit. 595

QUAESTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS.

1. Utrum effectus legis sit homines facere bonos. 595
2. Utrum actus legis convenienter attingantur 597

QUAESTIO XCIII.

DE LEGE AETERNA.

1. Quid sit lex aeterna 600
2. Utrum lex aeterna sit omnibus nota 602
3. Utrum omnis lex ab aeterna derivetur 603

ART.	pag.	ART.	pag.
4. Utrum necessaria, et aeterna subiiciantur legi aeternae . . .	605	4. Utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum debeat immutari	624
5. Utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae . . .	606		
6. Utrum omnes res humanae subiiciantur legi aeternae . . .	ib.		

QUAESTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI.

1. Quid sit lex naturalis . . .	608
2. Utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum	610
3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali . . .	611
4. Utrum lex naturalis sit una apud omnes	612
5. Utrum lex naturae mutari possit	614
6. Utrum possit a mente hominis deleri	617

QUAESTIO XCV.

DE LEGE HUMANA SECUNDUM SE.

1. De utilitate legis humanae . . .	618
2. Utrum lex humana derivetur a lege naturali	ib.
3. De qualitate eius	ib.
4. De divisione eius	ib.

QUAESTIO XCVI.

DE LEGE HUMANA

QUANTUM AD EIUS POTESTATEM.

1. Utrum lex humana debeat poni in communi	619
2. Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere	ib.
3. Utrum omnium virtutum actus debeat ordinare	620
4. Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae	ib.
5. Utrum omnes homines legi humanae subdantur	ib.
6. Utrum his, qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis . . .	ib.

QUAESTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM.

1. Utrum lex humana sit mutabilis	621
2. Utrum lex humana debeat semper mutari, quando occurrit aliquid melius	622
3. Utrum consuetudo possit obtinere vim legis	623

QUAESTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI SECUNDUM SE.

1. Utrum lex vetus fuerit bona . . .	625
2. Utrum lex vetus sit a Deo . . .	ib.
3. Utrum lex vetus data fuerit per Angelos	629
4. Utrum data fuerit omnibus . . .	631
5. Utrum omnes obligaverit	633
6. Utrum congruo tempore fuerit data	ib.

QUAESTIO XCIX.

DE LEGE VETERI

QUANTUM AD EIUS PRAECEPTA.

1. Utrum veteris legis sint plura praecepta, vel unum tantum . . .	635
2. Utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia	ib.
3. Utrum praeter moralia praecepta contineat aliqua caeremonialia	ib.
4. Utrum praeter haec contineat aliqua iudicialia praecepta . . .	636
5. Utrum praeter haec aliqua alia contineat	ib.

QUAESTIO C.

DE PRAECEPTIS MORALIBUS
VETERIS LEGIS.

1. Utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae	637
2. Utrum sint de actibus omnium virtutum	641
3. Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducantur ad decem praecepta decalogi . . .	642
4. Utrum praecepta decalogi convenienter distinguantur	643
5. De numero praeceptorum decalogi	ib.
6. De ordine eorumdem	ib.
7. De modis tradendi ipsa	ib.
8. Utrum sint dispensabilia	640
9. Utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto	650
10. Utrum modus charitatis cadat sub praecepto	ib.
11. De distinctione aliorum praeceptorum moralium	ib.
12. Utrum praecepta veteris legis iustificent	651

ART.

pag.

ART.

pag.

QUAESTIO CI.

DE PRAECEPTIS CAEREMONIALIBUS
VETERIS LEGIS SECUNDUM SE.

1. Quae sit ratio praeceptorum
caeremonialium 652
2. Utrum sint figuralia ib.
3. Utrum debuerint esse mala. ib.
4. De distinctione ipsorum ib.

QUAESTIO CIII.

DE PRAECEPTIS CAEREMONIALIBUS
QUANTUM AD EORUM DURATIONEM.

1. Utrum praecepta caeremonia-
lia legis fuerint ante legem . . . 653
2. Utrum in lege aliquam vir-
tutem habuerint iustificandi . . . 654
3. Utrum cessaverint Christo vi-
vente ib.
4. Utrum sit peccatum mortale
ea observare post Christum . . . 661

QUAESTIO CIV.

DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS
IN COMMUNI.

1. Quae sunt iudicialia praecepta. . . 664
2. Utrum sint figuralia ib.
3. De duratione eorum, scilicet
utrum obligent in perpetuum. ib.
4. De distinctione ipsorum ib.

QUAESTIO CV.

DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS
QUANTUM AD IPSORUM RATIONEM.

1. De ratione praeceptorum iudi-
cialium, quae pertinent ad
principes 665
2. De his, quae pertinent ad con-
victum hominum ad invicem. ib.
3. De his, quae pertinent ad
extraneos ib.
4. De his, quae pertinent ad
domesticam conversationem ib.

QUAESTIO CVI.

DE LEGE NOVA,
SCILICET EVANGELII SECUNDUM SE.

1. Utrum lex nova sit scripta,
vel indita 666
2. Utrum lex nova iustificet. 667
3. Utrum lex nova debuerit dari
a principio mundi 669
4. Utrum lex nova sit duratura
usque ad finem mundi. ib.

QUAESTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVAE
AD VETEREM.

1. Utrum lex nova sit alia a
lege veteri. 670
2. Utrum lex nova veterem im-
pleat. 672
3. Utrum contineatur in veteri. ib.
4. Utrum lex nova, vel vetus
sit gravior. ib.

QUAESTIO CVIII.

DE HIS QVAE CONTINENTUR
IN LEGE NOVA.

1. Utrum lex nova debeat aliqua
opera exteriora praecipere, vel
prohibere 676
2. Utrum lex nova sufficienter
exteriore actus ordinaverit ib.
3. Utrum convenienter instituat
homines quantum ad actus
exteriore 677
4. Utrum convenienter superad-
dat consilia praeceptis. 678

QUAESTIO CIX.

DE PRINCIPIO EXTERIORI HUMANORUM
ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI.

1. Utrum homo sine gratia ali-
quid verum cognoscere possit . . . 679
2. Utrum absque gratia Dei pos-
sit homo aliquod bonum fa-
cere, vel velle. 683
3. Utrum homo absque gratia
possit Deum super omnia dili-
gere 686
4. Utrum homo absque gratia per
sua naturalia possit praecepta
legis observare 688
5. Utrum homo absque gratia
possit mereri vitam aeternam. . . 690
6. Utrum homo possit se ad
gratiam praeparare sine gratia. . . 692
7. Utrum absque gratia possit
homo resurgere a peccato. 694
8. Utrum absque gratia possit
homo vitare peccatum 696
9. Utrum homo gratiam conse-
cutus, possit absque alio di-
vino auxilio bonum facere, et
vitare peccatum 699
10. Utrum possit perseverare in
bono per seipsum 701

ART.

pag.

ART.

pag.

QUAESTIO CX.

DE GRATIA DEI

QUANTUM AD EIUS ESSENTIAM.

1. Utrum gratia ponat aliquid in anima 702
2. Utrum gratia sit qualitas animae 705
3. Utrum gratia sit idem, quod virtus 706
4. Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto . . . 709

QUAESTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIAE.

1. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam 713
2. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem, et cooperantem 715
3. Utrum gratia convenienter dividatur praevientem, et subsequentem 717
4. Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur 718
5. Utrum gratia gratis data sit dignior gratia gratum faciente. 720

QUAESTIO CXII.

DE CAUSA GRATIAE.

1. Utrum solus Deus sit causa gratiae 721
2. Utrum requiratur aliqua praeparatio, et dispositio ad gratiam ex parte hominis. . . 722
3. Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam. . . ib.
4. Utrum gratia sit aequalis in omnibus 724
5. Utrum homo possit scire se habere gratiam 726

QUAESTIO CXIII.

DE GRATIA

QUANTUM AD EIUS EFFECTUM.

1. Utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum. 728
 2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. 729
- Articulus Incidens. An Deus po-

tentia sua absoluta possit abstergere hominem a macula peccati mortalis sine gratiae infusione 731

3. Utrum ad iustificationem impii requiratur motus liberi arbitrii. 733
 4. Utrum ad eam requiratur motus fidei ib.
 5. Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. 734
 6. Utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum. 736
- Articulus incidens. Utrum remissio culpa, et infusio gratiae sit una simpliciter mutatio . 737
7. Utrum iustificatio impii fiat in instanti, vel successive. . 741
 8. De naturali ordine eorum, quae ad iustificationem concurrunt. ib.
 9. Utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei. 745
 10. Utrum iustificatio impii sit miraculosa. 746

QUAESTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIAE COOPERANTIS.

1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. 747
 2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam . 749
 3. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam aeternam ex condigno. 752
- Articulus incidens. Utrum acceptatio Divina pertineat ad meriti rationem 754
4. Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem, quam per alias virtutes. 757
 5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam 759
 6. Utrum homo possit mereri alteri primam gratiam. 761
 7. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. 763
 8. Utrum homo possit mereri augmentum gratiae, vel charitatis 765
 9. Utrum homo possit mereri perseverantiam finalem. . . . 766
 10. Utrum bona temporalia cadant sub merito. 769

APPENDIX.

INDEX QUAEST. ET ART.

ART.

QUAESTIO I.

DE FIDE.

1. Utrum obiectum fidei sit veritas prima. 774
2. Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum nunciabilis. 779
3. Utrum fidei possit subesse falsum. ib.
4. Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum. 782
5. Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita. ib.
7. Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint. 787
9. Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur. . 788

QUAESTIO II.

DE ACTU FIDEI.

5. Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicite. . . 780
6. Utrum omnes aequaliter teneantur ad habendam fidem explicitam. 790
7. Utrum explicite credere mysterium Incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes. 792
8. Utrum explicite credere mysterium Trinitatis sit de necessitate salutis. 795
- Art. Incid. Utrum Beatus adhaerens summo bono per visionem et fruitionem esse queat felix non videndo Trinitatem personarum. 796
9. Utrum credere sit meritum. . 800
10. Utrum ratio inductiva ad ea, quae sunt fidei minuat meritum fidei. ib.

pag.

ART.

QUAESTIO IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE.

2. Utrum fides sit in intellectu sicut in subiecto. 801
- Art. Incid. Utrum ut fides sit in intellectu necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate. 802
3. Utrum charitas sit forma fidei. . 803
4. Utrum fides informis possit fieri formata, et e converso. . ib.
5. Utrum fides sit virtus. . . . 804
6. Utrum fides sit una virtus. . . ib.
8. Utrum fides sit certior scientia, et aliis virtutibus intellectualibus. 805

QUAESTIO VI.

DE CAUSA FIDEI.

1. Utrum fides sit homini a Deo infusa. 805
2. Utrum fides informis sit donum Dei. 808

QUAESTIO XIV.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM.

1. Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa scientia. 810
2. Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum Sanctum. 812
3. Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile. . . . ib.

QUAESTIO XVII.

DE SPE.

1. Utrum spes sit virtus. 814
- Artic. Incid. Utrum desiderare sit actus spei. 815
5. Utrum spes sit virtus Theologica. 817

pag.

ART.

pag.

6. Utrum spes sit virtus distincta
ab aliis virtutibus Theologicis. 820

QUAESTIO XVIII.

DE SUBIECTO SPEI.

1. Utrum spes sit in voluntate
sicut in subiecto. 822
2. Utrum spes sit in damnatis. 824

QUAESTIO XXIII.

DE CHARITATE SECUNDUM SE.

1. Utrum charitas sit amicitia. 825
2. Utrum charitas sit aliquid
creatum in anima. 826
3. Utrum charitas sit virtus. . 831
4. Utrum charitas sit virtus spe-
cialis. 833
5. Utrum charitas sit una virtus. ib.
6. Utrum charitas sit excellentis-
sima virtutum. 836
7. Utrum sine charitate esse pos-
sit aliqua vera virtus. . . . 838
8. Utrum charitas sit forma vir-
tutum. ib.

QUAESTIO XXIV.

DE CHARITATIS SUBIECTO.

1. Utrum voluntas sit subiectum
charitatis. 838
2. Utrum charitas causetur in
nobis ex infusione. ib.
3. Utrum charitas infundatur se-
cundum capacitatem naturalem. ib.
5. Utrum charitas augeatur per
additionem. 839
6. Utrum quolibet actu charitatis
charitas augeatur. ib.
7. Utrum charitas augeatur in
infinitem. ib.
9. Utrum convenienter distin-
guantur tres gradus charitatis,
incipiens, perficiens et per-
fecta. 841
10. Utrum charitas possit diminui. 842
12. Utrum charitas amittatur per
unum actum peccati mortalis. 845

QUAESTIO XXV.

DE OBIECTO CHARITATIS.

1. An dilectio charitatis sistat in
Deo an se extendat etiam ad
proximum. 846
2. Utrum charitas sit ex chari-
tate diligenda. 848
3. Utrum etiam creaturae irratio-

ART.

pag.

- nales sint ex charitate dili-
gendae. 848
4. Utrum homo debeat seipsum
ex charitate diligere. . . . 849
5. Utrum homo debeat corpus
suum ex charitate diligere. 850
6. Utrum peccatores sint ex char-
tate diligendi. ib.
7. An peccatores diligant seipsos. 851
8. Utrum sit de necessitate char-
ritatis, ut inimici diligantur. ib.
Iterum. Utrum sit de neces-
sitate charitatis ut inimicus dili-
gatur. 853
9. Utrum sit de necessitate sa-
lutis, quod aliquis signa et ef-
fectus charitatis inimici exhi-
beat. 854
10. Utrum debeamus Angelos ex
charitate diligere. 856
11. Utrum debeamus daemones
ex charitate diligere. ib.
12. Utrum convenienter enume-
rentur quatuor ex charitate di-
ligenda. ib.

QUAESTIO XXVI.

DE ORDINE CHARITATIS.

1. Utrum sit aliquis ordo in cha-
ritate. 857
3. Utrum homo debeat ex cha-
ritate plus Deum, quam sei-
psum diligere. ib.

QUAESTIO XXVII.

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS,
QUI EST DILECTIO IN SEIPSUM.

3. Utrum Deus sit propter sei-
psum ex charitate diligendus. 859
4. Utrum Deus in hac vita pos-
sit immediate amari. ib.
6. Utrum divinae dilectionis sit
aliquis modus habendus. . . 860
7. Utrum sit magis meritorium
diligere inimicum, quam ami-
cum. 861

QUAESTIO XLIII

DE SCANDALO.

7. Utrum bona spiritualia sint
propter scandalum dimittenda. 862

QUAESTIO LX.

DE IUDICIO.

1. Utrum iudicium sit actus ra-
tionis. 863

ART.	PAG.
5. Utrum sit semper iudicandum secundum leges scriptas . . .	864

QUAESTIO LXII.

DE RESTITUTIONE.

2. Utrum sit necessarium ad salutem, ut fiat restitutio eius, quod ablatum est . . .	865
Incid. Utrum damnificans alium in bonis personae scilicet corporis vel animae teneatur restituere ad hoc, quod possit vere poenitere. . . .	871
Rursum Incid. Utrum damnificans aliquem in bono famae teneatur ad restitutionem, ita quod poenitere vere non possit, nisi famam restituat. . . .	874
5. Utrum oporteat semper restitutionem facere ei, a quo acceptum est aliquid . . .	876
6. Utrum teneatur semper restituere ille, qui accepit . . .	878
8. Utrum quis teneatur statim restituere, an vero possit restitutionem differre . . .	ib.

QUAESTIO LXIV.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE IUSTITIAE.

1. Utrum occidere quaecumque viventia sit illicitum. . . .	879
2. Utrum licitum sit occidere peccatores	ib.
3. Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatae personae	881
8. Utrum aliquis causaliter occidens hominem incurrat homicidii reatum	882

QUAESTIO LXVI.

DE PECCATIS IUSTITIAE OPPOSITIS, QVAE FIUNT IN REBUS.

1. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum . . .	883
2. Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere . . .	884
Appendix, in qua declarantur varia genera contractuum. . . .	888

QUAESTIO LXVII.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE IUSTITIAE, QVAE CONSISTIT IN VERBIS, ET PRIMO DE INIUSTITIA IUDICIS.

1. Utrum quis possit iudicare

ART.	PAG.
eum, qui non est sibi subiectus	893

QUAESTIO LXIX.

DE VITIIS CONTRA IUSTITIAM EX PARTE REI.

1. Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.	894
2. Utrum accusato liceat calumniose se defendere. . . .	895

QUAESTIO LXX.

DE INIUSTITIA

PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS.

4. Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale . . .	895
---	-----

QUAESTIO LXXIII.

DE DETRACTIONE.

3. Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis, quae in proximum committuntur . . .	897
--	-----

QUAESTIO LXXXVIII.

DE PECCATO USURAE IM MUTUIS.

1. Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum. . . .	899
2. Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.	900
3. Utrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur	901

QUAESTIO LXXXVIII.

DE VOTO, PER QUOD QUIDPIAM DEO HOMINES PROMITTUNT.

7. Utrum votum solemnizetur per susceptionem Sacri Ordinis, et per professionem ad certam Regulam	902
11. Utrum in voto solemnii continentiae possit fieri dispensatio. . . .	903

QUAESTIO LXXXIX.

DE IURAMENTO.

1. Utrum iurare sit testem Deum invocare.	904
5. Utrum iuramentum sit appetendum et frequentandum tamquam utile et bonum	905

ART.

pag.

QUAESTIO XCVIII.

DE PERIURIO.

1. Utrum falsitas eius, quod in iuramento confirmatur, requiratur ad periurium. 905
2. Utrum omne periurium sit peccatum 906
3. Utrum omne periurium sit peccatum mortale 907
4. Utrum peccet ille, qui iniungit iuramentum ei, qui peierat. 910

QUAESTIO C.

DE SIMONIA.

6. Utrum sit conveniens simoniaci poena, ut privetur eo, quod per simoniam acquisivit. 910

QUAESTIO CVI.

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE.

2. Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quam poenitens 911

QUAESTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI.

1. Utrum mendacium semper opponatur veritati 911
2. Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, iocosum, et perniciosum 912
3. Utrum omne mendacium sit peccatum 913

ART.

pag.

4. Utrum omne mendacium sit peccatum mortale 917

QUAESTIO CLXXI.

DE PROPHETIAE ESSENTIA.

- 1 Utrum prophetia pertineat ad cognitionem 918
2. Utrum prophetia sit habitus. 920
5. Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae 922
6. Utrum ea, quae propheticè cognoscuntur, vel annuntiantur, possint esse falsa 923

QUAESTIO CLXXII.

DE CAUSA PROPHETIAE.

1. Utrum prophetia possit esse naturalis 924
2. Utrum prophetica revelatio fiat per Angelos. ib.

QUAESTIO CLXXV.

DE RAPTU.

1. Utrum anima hominis rapiatur ad divina ib.
2. Utrum raptus magis pertineat ad vim cognitivam, quam ad vim appetitivam 925
3. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam 926

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. 2. Orthodoxae Fidei c. 12. Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum: postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his, quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat, ut consideremus de eius imagine, idest de Homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

QUAESTIO PRIMA.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae, et deinde de his, per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet *primum* considerare de ultimo fine in communi, *deinde* de beatitudine.

Circa primum quaeruntur octo.

1. Utrum hominis sit agere propter finem. — 2. Utrum hoc sit proprium rationalis naturae. — 3. Utrum actus hominis recipiant speciem a fine. — 4. Utrum sit aliquis ultimus finis humanae vitae. — 5. Utrum unus hominis possint esse plures ultimi fines. — 6. Utrum homo ordinet omnia ad ultimum finem. — 7. Utrum idem sit finis ultimus omnium hominum. — 8. Utrum in illo ultimo fine omnes aliae creaturae conveniant.

ARTICULUS I.

UTRUM HOMINI CONVENIAT AGERE PROPTER FINEM.

Doctor, loc. infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 1. a. 1.

VIDETUR haud convenire homini agere propter finem. Etenim [*Oxon. Prol. q. 4. n. 11. — I. d. 2. q. 2. n. 16. — d. 8. q. 5. n. 6.*] propter illud agit homo, quod est causa actionis suae: finis autem nequit esse causa

actionis humanae; ergo homini non convenit agere propter finem. *Probatio minoris*: si finis influeret in actionem humanam; igitur aut tamquam principium, aut certe ut causa: neutrum dici potest. *Declaratio*: principii proprium est esse primum, 5. *Metaph.* text. com. 1.: de ratione autem finis est esse ultimum, secundum Philos. 5. *Metaph.* c. *De perfecto*: ultimum, et primum opponuntur. — Quod vero causa non sit, probatur; nam si causa foret; ergo aut secundum quod ens, aut secundum quod non ens: hoc posterius sustineri non potest; quia non ens nullius est causa. Nec primum; nam finis non est causa, nisi prout movet efficientem causam ad agendum: sed quando finis est, non movetur efficiens; imo cessat ab actione; *habitibus enim praesentibus cessat motus*, 1. *De Gen.* text com. 55. — Sed ne ipsi quidem efficienti causa esse posse, ostenditur. Siquidem efficiens est causa finis; igitur idem respectu eiusdem esset causa et causatum, atque ita prius et posterius naturaliter. Sequitur etiam aliud inconveniens; nam idem foret causa sui; nam *quicquid est causa causae, est et causa causati*: et *quicquid est prius priore, est prius posteriore*; quare si finis est causa efficientis, et efficiens causa finis, et ipse finis erit causa finis; et eodem modo de priore.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 1. q. 1.] Quod est ultimus finis, esse nequit propter finem: sed interdum fit, ut actiones sint ultimus finis; ut cum homo sibi praefigit aliquod bonum non ordinabile ad finem; ergo homo non omnia agit propter finem.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 41. n. 4.] Contingit intelligere multos actus indifferenter elici, adeo ut nec mali, nec boni sint: et non modo in specie, verum etiam in individuo: et non solum actus non humani, ut movere barbam, levare festucam, et eiusmodi, qui de sola imaginatione procedunt; sed etiam verum est id de actibus libere elicitis; ergo non eousque convenit homini agere propter finem, ut nihil omnino agat nisi propter finem.

CONTRA. [5. *Metaph.* q. 1. n. 8. — *Oxon.* 2. d. 1. q. 4. — Prol. q. 1.] Ex Aristotele, 2. *Phys.* text. com. 85. *Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus*. Quemadmodum ergo intellectus cuncta illata ex principiis infert, ita voluntas cuncta agit propter finem.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 4. d. 6. q. 5. n. 2.] revera homini convenire agere propter finem. *Declaratio*: nam intentio requiritur in quocumque homine agente aliquid non fortuito, vel exercente aliquem actum humanum, proprie loquendo de actibus humanis, qui nempe causantur ab homine per intellectum et voluntatem. Quotiescumque ergo homo aliquid operatur non ut fit ab eo casu vel fortuito, utique agit ex finis praecognitione, atque propter ipsum finem id exequitur. — *Deinde*, [*Metaph.* q. 1. n. 2.] omne per se agens, quale agens non est casus et fortuna, agit propter finem, secundum Philos. 2. *Phys.* text. com. 49. dividentem agens propter finem in agens a natura, et in agens ab intellectu. Unde casus concurrit in effectum causae naturalis, sed fortuna est in agente a proposito, prout dicitur *ibidem*, naturam agere propter finem, et intellectum similiter. Ex quo arguo. sic: omne agens, in cuius actione potest accidere error, agit propter finem: sed omne agens per se est huiusmodi: frustra autem dicitur esse illa actio, quae non potest consequi finem intentum; si ergo nullus finis sit intentus. nullum agens ageret frustra; necesse est ergo ponere finem intentum. Quod si finis sit intentus, tunc finis est causa, ut agat, et princi-

pium motivum agenti; efficiens iam factus in actu causa, vel motus a fine, exit in opus, propter finem. — Verumtamen homini, ut est agens per se a proposito, convenit agere propter finem a se praecognitum; et quidem eas actiones, quarum ipse est dominus, ac in sua continentur potestate. Et [*Quodlib.* q. 18. n. 9. — Cf. 1. p. q. 83. quae est *De lib. arbitrio*] quamvis ad hanc potestatem integrandam concurrant intellectus et voluntas, attamen illa indifferentia qua potest non fieri id quod fit, nequit complete reduci nisi in ipsam voluntatem; quia quaecumque alia potentia activa est naturaliter activa, et ita determinate unius partis contradictionis; voluntas autem sola pollet indifferentiam potestativam ad contradictoria, ipsaque est sui determinativa ad alteram partem. Hominem igitur [*Oxon.* 2. d. 38. n. 2.] in actibus suis intendere et agere propter finem, est ipsum elicere actum huius potestatis, constantis quidem intellectu et voluntate; sed ratione tamen solius voluntatis est actus, atque eius est intendere, et agere propter finem. Actus [*Quodlib.* ib.] itaque humanus, iuxta propriam acceptionem eius, duos importat respectus: alterum ad potestatem vel dominium agentis, cuius est actus; alterum vero ad aliquid correspondens actui, vel agenti secundum iustitiam, idque propter ipsum actum; et secundum sequitur ad primum. Quae omnia latius explicabuntur in *sequentibus*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [5. *Metaph.* q. 1. — *Oxon.* Prol. q. 4. n. 11. — 2. d. 25. n. 24.] finem esse principium, secundum quod est in mente agentis, itemque ultimum, quatenus in materia reperitur. — *Quum arguitur*, et suadetur, non esse causam; *dicimus*, finis, secundum quod ens in potentia, est causa motus; sic enim est praesens menti, vel intentioni agentis, atque est movens eum ut desiderabile. — *Ad Philosophi auctoritatem, habitibus praesentibus cessat motus; responsio*: quemadmodum habitibus praesentibus in materia cessat motus, ita fine habito in materia cessat motus, sed finis in materia non habet rationem finis nec causae. Unde actionem esse propter finem, est actionem esse propter aliquid movens agens ad agendum in ratione desiderabilis. — *Ad probationem*, quod ipsi efficienti causa esse non possit; *respondeo*: [ib. n. 10. seqq.] quatuor causae sunt primae in suo genere, sicut omnia generalissima, et tamen unum Praedicamentum est prius alio. Ita hic quaelibet causa est prior alia aliqua prioritate. Quare aequivoca est prioritas, sicuti et causalitas aequivoca est. Tunc *ad rationem*; non est inconveniens, quod inferitur de prioritate et posterioritate diversimode dicta, et causalitate simpliciter aequivoce dicta; tamen in eodem genere causalitatis, et prioritatis est inconveniens. Efficiens ergo est causa finis in ratione efficientis; finis est causa efficientis in quantum desiderabilis. — *Ad aliud illatum*, quod esset causa sui ipsius; *dico*, [Theor. 19. concl. 22.] in hac propositione: *quicquid est causa causae, est causa causati*, sunt tres causae; si variatur causa prima respectu mediae, et media respectu ultimae, erit *accidens*; atque ita non est propositio vera in talibus sic variatis. At si una causa sit prima causa respectu secundae in genere causae efficientis, et illa respectu tertiae in eodem genere causae, tunc est propositio vera. Atque eadem est responsio, cum arguitur de *priore*.

AD SECUNDUM dicimus, etsi finis praefixus ab agente non sit ordinabilis ad finem verum ex natura rei, propter illum tamen agere causam, ut eum assequatur, ut fuit ante ab ipsa praecognitus; adeoque verum esse

homini competere agere propter finem, cum actus vere humanos elicit, quales sunt ii qui proficiscuntur ab illo per intellectum et voluntatem.

AD TERTIUM dicimus [*Quòdlib.* q. 18. n. 9.] admittendum esse, hominem posse in actus ita indifferentes, eosque vere dici debere humanos; nam et hi fundant respectum ad causam libere ponentem ipsos, in cuius sunt dominio et potestate; et praeterea fundant respectum ad aliquid correspondens actui, vel agenti secundum iustitiam. Actus itaque quantumvis indifferentes, dummodo sint in potestate agentis, et non de imaginationis impulsu procedant, repraesentanti illos imputantur, veluti quodammodo vituperabiles, propterea quod poterant ordinate elici a potentia, in cuius potestate continebantur. Vel saltem ut non laudabiles, idque propter defectum eius, qui potuit laudabiliter egisse.

ARTICULUS II.

UTRUM AGERE PROPTER FINEM SIT PROPRIUM RATIONALIS NATURAE.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. I. 2. q. 1. a. 2.

VIDETUR agere propter finem proprium esse rationalis naturae. Etenim operans agere propter finem, est finem ut causam influere in actionem ipsius operantis, ex *art. praec.* Non contingit autem finem induere rationem causae, nisi sit praecognitus, et intentus; ergo cum tantum rationalis natura possit praecognoscere atque intendere finem, proprium eius naturae erit agere propter finem.

2. PRAETEREA. [*Exposit. lit. in Metaph.* l. 1. i.] Secundum Anaxagoram, ordinatio Universi et partium eius ad Primum opus est mentis sapientissimae, propter seipsum omnia producentis; non contingit igitur aliqua inter se esse ordinata, et ad extrinsecum finem, nisi opera mentis praecognoscentis et intendentis finem; ergo nec quidquam propter finem operatur, nisi id, cuius gratia exit in opus, prius praecognoscatur; alioquin praestare valerent ipsa, quae ordinata dicuntur, quod non licuit menti ordinanti et consideranti omnia ad seipsum per sapientiam et voluntatem.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ.* q. 3. art. 2.] Finis et bonum idem sunt, 3. *Metaph.* text. 3.; et idipsum habet Augustinus, 8. *De Trinit.*, cap. 4. Bonum autem est obiectum voluntatis. Cum ergo appetitus rationalis non sit factibilis sine potentia cognitiva ad ipsum ordinata, finis et bonum non est attingibile, nisi per voluntatem, praevia ostensione intellectus; est igitur proprium rationalis naturae agere propter finem.

CONTRA. [5. *Metaph.* q. 1. n. 2.] Philosophus, 2. *Phys.* text. com. 49. dividit agens propter finem in agens a natura, et in agens ab intellectu. Non est igitur proprium agentis a proposito, quale agens est natura rationalis, agere propter finem.

RESPONDEO dicendum, [5. *Metaph.* q. 1. n. 8.] omni per se agenti convenire agere propter finem, ac proinde id proprium non esse naturae rationalis. *Declaratio:* finis, secundum Avicennam, 6. *Metaph. suae*, cap. 5. est prima causarum, praecedens in sua causalitate quam exercet ut est

in anima, causas agentes, et recipientes; etsi de caeteris causis, cum fuerint in effectu procedat, ut ipsa causa finalis sit in effectu. Haec ille, in *fine cap.* Si de unaquaque, inquit, causarum esset scientia, inter eas notior foret scientia de finali, ipsaque esset sapientia. Et revera, extrinsecarum causarum prius causat finis; is enim movet efficientem causam in ratione amati, et propterea agens causat, et non e contra; ergo causae omnes per se necessario agunt propter finem: quippe a quo pendeant omnes in ipsarum causalitate. Alioquin nisi in agendo certum intenderent finem, intra sphaeram activitatis ipsarum repertum, causarumque ipsarum viribus attingibilem, temere et vage propriam exercerent causalitatem, et non nisi fortuito causae per se effectum attingerent: id vero videtur evertere rationem per se causarum; ergo ad certum determinatumque scopum collimant; ex quo fit, ut in actibus earum non contingat error regulariter; etsi aberrare a fine proposito interdum eveniat ex incidentia contrariarum causarum, aut impredientium primarium effectum, aut certe, ne omnibus numeris absolutus producat effectum. Si igitur causis per se causantibus fieri potest ut accidat error, profecto, quoniam ut plurimum effectum, cui producendo sunt idoneae, attingunt, ipsa agunt propter finem, qui finis non est alius, quam effectus causatus a parte rei; is enim prius ut desideratus movebat efficientem causam ad opus.

Intelligendum tamen, [I. *Metaph.* q. 2. n. 5. — q. 9. n. 15. — *Prol.* n. 4. — *Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 25. — 2. d. 25.] non in omnibus appetentibus finem, atque in eius acquisitionem tendentibus dari ipsius finis praecognitionem; imo totum genus causae *per se*, contradistinctum ab genere agentium a *proposito*, appetit quidem finem (aliter ibi nullus accideret error; quia cuiuscumque eventus aut esset per se causa, aut nullius eiusmodi causa foret), estque in eo vere finis appetitus, et tamen non est praeditum cognitione finis. Ad ipsum itaque finem propendit atque inclinatur a propria natura, veluti in illud, a quo perfici potest *secundaria* perfectione; *primaria* enim cuiuscumque perfectio propria forma est; sed *secundaria* est operatio appetentis, aut naturae tendentia, qua extrinseco appetibili coniungitur. Unde imperfectioni alicui subest grave, quatenus extra centrum violenter detinetur. Ad hanc itaque specificam perfectionem unumquodque naturaliter inclinatur, non quasi ea inclinatio actus aliquis elicitus sit, sed est eademmet natura in propriam tendens perfectionem, eaque tendentia praedita est natura cuiuscumque, ut est prior omni cognitione. Igitur ab eo qui tribuit formam data est talis inclinatio, sine qua nec bene esse appeteret, nec propriae prospiceret conservationi. Determinatur ergo totum genus causae naturalis ad proprium finem, propter quem et agit, ab Intelligentia prima, a qua is ordo volitus est, quia intentus unicuique entium proprius finis, unde in suo esse complete perficeretur. Natura itaque agit propter finem, non a se, sed ab alio praecognitum; et quia ut plurimum non errat in operando, recte dicitur opus naturae *opus intelligentiae*. Et quamvis bruta praecognoscant quae ipsis utilia sunt, ac refugiant evitentque nociva, suapte tamen natura ab obiectis ostensis ducatur, atque trahuntur, et non potestativa dominatione circa illa versantur, adeo ut valeant illa amplecti, aut contra refragari. Propterea sola agentia a proposito ab intellectivo appetitu praedominantur ad agendum propter finem antea praecognitum, aut non agendum, ut sibi libuerit. Quaecumque itaque per se

causa propter finem agit; sed causae naturales ad proprios fines determinatae sunt a formis ipsarum, prout inclinari et appetere iussae sunt a Factore formarum. Causae vero agentis per intellectum et voluntatem, etsi finem vel bonum in se nolle non possint, valent nihilominus illud non velle, et etiam odisse alia quae ad ipsum per se bonum ordinantur. Non est igitur proprium naturae rationalis agere propter finem; quod erat declarandum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus: [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 20] naturam agere propter finem, est ipsam ad propriam perfectionem inclinari ex instinctu innato, sibi ab Auctore universitatis rerum indito. — *Et cum subditur*, non induere finem rationem causae, nisi sit praecognitus, et intentus; *dicimus*, satis esse, ut praecognoscatur vel ab agente propter finem, vel ab alio ordinante naturam ad talem finem; et sic in casu evenire; nam agens naturale, praecise consideratum, ex necessitate et aequae ageret, si ad nullum finem ageret. Si ergo non agit nisi propter finem, ut declaravimus in *solutione*, profecto ex eo ita fit, quia dependet ab agente amante finem. Natura [*12. Metaph.* q. 4. n. 6.] enim est sicut quaedam ars divina, et ideo necessario reducitur ad superiorem naturam cuius est ars. Quia ergo finem non cognoscit, et uniformiter agit, opus sibi est alia causa superiore, a qua dirigatur.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon.* ib.] concedendo, ea quae per mentem sapientissimam ordinata dicuntur, agere propter finem ab illo praecognitum atque amatum, et ita ex eorum imperfectione agere propter finem, quem minime cognoscunt. — *Et cum infertur*: ergo liceret naturae quod non convenit agenti perfectissimo; *respondeo*, id signum esse evidens imperfectionis naturaliter agentis, qui nihil dirigere queat, nisi in virtute cognoscentis. *Sapientis enim est prima ordinatio.* 1. *Metaph.* Necessario ergo agentia naturalia ad finem ordinari debebant a mente sapientissima, cui perspecti sunt rerum omnium fines, eisque agentibus propter illos tribui necessaria quaeque pro assecutione illorum.

AD TERTIUM, [*Oxon.* 3. d. 33. n. 6.] concedo, bonum sub ratione boni in universali esse appetitivae obiectum; et suae pariter cognitivae; ut appetitus sensitivi obiectum est bonum, ut nunc bonum, scilicet singulare, affectum conditionibus individuantibus. — *Cum ergo subditur*: appetitus intellectivus subsistere nequit sine propria cognitiva, per quam sibi proprium ostendatur obiectum; *ita est*; sed *consequentia* quae infertur vera est praecise de bono universali, quod est bonum simpliciter; tale enim bonum necesse est intellectu praecognosci, ut ab voluntate intendatur. Sed praeterea sensitivus appetitus suum habet proprium obiectum; et sub isto est appetitus naturalis, quo cuncta suapte natura in propriam inclinantur perfectionem, quamvis non sit praecognita ab eis.

ARTICULUS III.

UTRUM ACTUS HOMINIS RECIPIANT SPECIEM EX FINE.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 1. a. 3.

VIDENTUR actus humani haud recipere speciem ex fine. Etenim [Cf. 1. p. q. 77. a. 3.] actus hominis non specificantur ex obiectis, nisi extrinsece, quatenus nimirum horum distinctio est manifestativa distinctionis actuum:

atqui finis et obiectum coincidunt, siquidem eius obiecti gratia agens operatur; ergo actus humani non specificantur ex fine.

2. PRAETEREA. Specifica ratio cuiuscumque unica omnino est, nec pluribus eiusmodi rationibus entia constare queunt: sed unius actus hominis plures esse possunt fines, propter quos eliciatur; ergo si a fine is actus speciem reciperet, una pluribus eiusmodi rationibus constaret, quod est impossibile.

3. PRAETEREA. Illud, a quo species alteri datur, est suo effectu prius: finis autem est posterior in *esse* coeteris causis; ergo ab fine actus hominis non accipiunt specificam rationem.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 41. n. 1.] Ambrosius, 1. offic. cap. 30. *Affectus tuus operi tuo nomen imponit*; igitur ex finis intentione sunt actus humani seu boni, seu mali; speciem igitur ex fine recipiunt.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 2. d. 41. n. 2. seqq. — 4. d. 6. q. 5. n. 2. — Quodl. q. 18. n. 9.] actus hominis recipere speciem ex fine. *Declaratio*: nomine actus humani non intelligimus actus quoscumque hominis, vel ab homine utcumque provenientes; eo quippe vocabulo non exprimuntur actus hominum fortuiti, aut ii qui ex sola imaginatione fiunt, ut attrectare sibi barbam, e terra levare festucam, et huiusmodi; sed eo nomine eos dumtaxat actus significare intendimus, qui de libero arbitrio impellente procedunt, atque ab homine causantur per intellectum cognoscentem, et voluntatem finem utique intendentem, cuius gratia et propter quem exit ad opus, aut eos actus ponit. Actus itaque humanus essentialiter involvit respectum ad agens, habens in suo potestativo dominio et indifferentia ipsum, sic ut possit exire in talem actum, aut in contrarium, aut etiam ab utroque abstinere. Atqui homo per liberum arbitrium agens, non modo finem praecognoscit, verum etiam finem intendit a quo movetur; ergo is finis est qui tribuit ei actui propriam speciem. Siquidem tali fine circumscripto, superesse quidem potest *actus hominis*, sed nequaquam *actus humanus*; fine etenim sublato, aut ille actus per phantasiam causatur, aut fortuitus erit; a fine ergo praecise habet, ut sit elicitus per intellectum cognoscentem, et per appetitivam, ex fine amato in opus exeuntem; verissime propterea hi actus hominis rationem specificam a fine recipiunt. — Ad plenioram [Oxon. Prolog. q. 4. n. 13. — 2. d. 7. n. 11. — d. 40. — Quodl. q. 18. n. 8.] rei intelligentiam, sciendum, ultra *bonitatem naturalem*, qua praeditum est omne ens positivum, secundum gradum entitatis suae magis et minus, *prima bonitas moralis*, aut malitia, quae inesse potest actibus humanis, est quatenus voluntas actu suo transit super obiectum conveniens, aut disconveniens iuxta dictamen rectae rationis, ut sit bonus, aut contra illud, unde dicatur disconveniens, et malus: et non solum quia est conveniens tali actui naturaliter, ut lux visioni. Ea igitur est prima bonitas moralis, vel malitia, quae proinde dici potest *ex genere*; non quia ipsa generica est, cum sit specifica etiam specie infima; sed quoniam est quasi materialis respectu omnis ulterioris bonitatis in genere moris, quae bonitas vel malitia ex aliis dependet circumstantiis specialibus, quae non ipsum opus, vel actum operantis concernunt, sed magis oriuntur ex extrinseca operantis ordinatione. Finis ergo, qui dat speciem actui, non est finis ab operante intentus, qui operi extrinsecus est, sed potius est actui libere elicitus usque adeo intrinsecus, ut cum obiecto eius omnino coincidat,

quod obiectum, vel finis, si est agenti conveniens, bonus erit, sin autem, malus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo. [*Oxon.* 1. d. 1. q. 2. n. 14. — 2. d. 7. n. 11.] finem et obiectum actus humani coincidere; tale siquidem obiectum est finis actus, ut elicit, atque ad ipsum potentia ordinat actum, et eius gratia elicit eumdem. — *Cum itaque arguitur*, eiusmodi distinctionem esse per extrinsecam, quae utique specifica non est, quemadmodum causae per se effectivae non dant intrinsecam specificationem suis effectibus; *respondeo*: refert plurimum loqui de actibus ab libero arbitrio procedentibus secundum eorum *esse naturale*, et prout actus sunt *humani*. Primum enim habent (ut supra adnotatum fuit) inquantum entia positiva sunt, qua in consideratione actus voluntatis sunt magis et minus perfecti, pro ratione nimirum entitatis, quam a propriis causis acceperunt. Sub hac proinde consideratione obiecta dant eis extrinsecam distinctionem, modo concurrant effective ad illorum productionem, sicuti eadem obiecta una cum potentia intellectiva sunt causae actuum intellectus. At [*Quodl.* q. 18 n. 9. — q. 13. n. 29.] quatenus volitio est actus humanus, aliam rationem induit; est enim talis, quatenus transit super obiectum conveniens, secundum dictamen recte rationis, estque subinde ipsi operanti imputabilis; duos igitur respectus essentialiter importat: alterum ad potestatem, vel dominium agentis; alterum vero ad aliquid correspondens actui, vel agenti secundum iustitiam. Distinguuntur ergo hi actus per obiecta, sicuti per terminos relationis inclusae in actibus; vere propterea et proprie a suis obiectis, qui fines intrinseci sunt eorum actuum, propriam speciem recipiunt.

AD SECUNDUM respondeo: si plura obiecta sint fines actus moralis, aut integrant unum obiectum dumtaxat, ut propterea sint hi fines partes unius adaequati; aut si dicantur omnes esse fines adaequati, unus ad alium erit ordinatus, ut proinde verum sit, rationem specificam actus humani esse unicam. *Exemplum*: [*Quodlib.* q. 18. n. 8.] vado ad Ecclesiam ex iustitia, quia teneor ex voto; vado etiam ex charitate ad Deum, ut ei exhibeam cultum latrae; et vado etiam ex fraterna charitate, ut proximum aedificem. In actu itaque bono praecise bonitate morali, quia libere elicit, ac super obiectum conveniens transeunte, plura concurrere queunt motiva ordinata agendi; sed non omnia haec motiva tribuunt speciem actui, sed tantum primarius finis.

AD TERTIUM respondeo [*Quodlib.* ib. n. 3. seqq.]: actus moralis, quatenus ab obiecto speciem accipit, actus elicited ab potentia libera est. Is ergo, ut subest geminae relationi iam dictae, est simul natura cum obiecto actui conveniente, pro natura nimirum correlativorum, et ideo optime intelligitur accipere suam specificationem a fine sibi intrinseco, quod est conveniens actui obiectum secundum dictamen rationis rectae.

ARTICULUS IV.

UTRUM SIT ALIQUIS ULTIMUS FINIS HUMANAЕ VITAE.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 2. — *S. Thom.* 1. 2. q. 1. a. 4.

VIDETUR, haud statuendum fore ultimum aliquem finem humanae vitae, sed magis tali in ordine procedi in infinitum. Siquidem [*De primo*

princ. cap. 3. n. 12. — *De rer. princ.* q. 1. n. 26.] bonum, quod ex 1. *Etich.* est appetibile, est et sui communicativum et diffusivum, secundum Avicennam 6. *Metaph.* cap. 1. Quod ergo ex bono est, pariter bonum et appetibile, sui que diffusivum sit oportet; numquam igitur est status in bonitatibus, alioquin, quae seipsam non communicaret, nec bonitas, nec appetibilis esset. Bonum autem et finis idem sunt; deveniri igitur non potest in unum aliquod bonum, qui sit finis ultimus humanae vitae.

2. PRAETEREA. [*De primo princ.* cap. 3. n. 13. — *Quodlib.* q. 7. n. 2.] Aristoteles sensisse perhibetur, Intelligentias esse improductas, ac plane necessarias, atque aeternas: atqui quod non est a primo Efficiente productum non ordinatur ad ipsum, ut ad ultimum finem, etsi subire interim queat ordinem eminentiae; ergo in eiusmodi entibus statui potest illa in hypothesi finis humanae vitae; non ergo in aliquo uno dumtaxat.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 45. — d. 1. q. 1. n. 5.] Voluntas, cuius obiectum est bonum et finis, potentia collativa est, perinde ac intellectus: sed conferendo obiecta inter se, et ad seipsam referendo, in multis advenit rationem finis et boni; ergo non unus tantum est ultimus finis humanae vitae, sed plures in quibus voluntas reperit aut praefigit hanc rationem.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 2. q. 2. n. 17. seqq. — *De primo princ.* c. 3. n. 9. seqq.] Aristoteles, 2. *Metaph.* cap. 3. probat, non dari processus in infinitum in genere causae finalis; quia si causae finales procederent in infinitum, nulla causa finalis esset; nam finis est, cuius causa alia sunt, et ipsa non est causa alterius; oportet ergo finem ultimum esse, nec procedi in infinitum in tali ordine. — *Deinde* probat: qui ponit fines infinitos, tollit finem; ergo auferet et bonum a rebus, quia finis et bonum idem sunt. — *Tertio*, quia tunc nullum esset agens in natura, contra sensum et experientiam. *Probatio sequelae*: nam nullus conabitur aliquid facere ad finem non futurum venire, uti accideret, si fines sunt infiniti. — *Denique*, nec aliquid esset agens per intellectum; nam hoc agens intendit finem, ipsumque cognoscit, quod non posset posita finium infinitate.

RESPONDEO [*Oxon.* 4 d. 49. q. 2. n. 19. et locis citatis. — Cf. p. 1. q. 2.] dicendum, omnino impossibile esse procedere in infinitum in finibus, ac proinde, inter omnia naturae rationalis et intellectualis appetibilia unum esse essentialiter et simpliciter supremum appetibile, idemque ultimum ipsius finem. *Declaratio*: nam in appetibilibus aut adstruitur ordo essentialis, aut is ordo negatur. Concedenti ordinem hunc essentialem est evidens, standum esse in uno supremo appetibili. Quod si ordo essentialis negetur, adhuc habetur propositum; quia quodcumque datum est essentialiter supremum. Sed haec hypothesis est impossibilis, et ab omni veritate aliena, quia nullus processus in accidentaliter ordinatis potest procedere in infinitum, nisi in virtute alicuius essentialiter superioris tota illa diversitate. Hoc ergo supremum appetibile, in quo aimus, stare deberi necessario in ordine appetibilium, oportere esse intensive infinitum, omnemque complectens gradum possibilem bonitatis et appetibilitatis, ex eo convincitur, quia cuicumque non repugnat infinitas, illud non est simpliciter supremum, nisi sit formaliter infinitum: appetibili, vel volibili non repugnat infinitas, cum illud vel sit perfectio simpliciter, vel concomitetur convertibiliter aliquam perfectionem simpliciter: etenim competit

ratio haec toti enti, et quodcumque tale est perfectio simpliciter: perfectioni autem simpliciter non repugnat infinitas. — Ex quo *rursus* infero conclusionem sic: si aliquod appetibile vel volibile esse posset infinitum, et infinitum nequit excedi; ergo aliquod esse potest volibile simpliciter supremum; et si esse potest; ergo reipsa est; nam si non actu existeret, et esse posset, non posset esse nisi ab alio in essentia diverso, atque ita non foret simpliciter supremum in aliqua perfectione simpliciter, imo haec excellentia attribui deberet, uti et reperiretur in illo alio, a quo ipsum esse acciperet.

Pro ampliori et exactiori dictorum intelligentia, et solutionis uberiori declaratione, dicimus [*Oxon.* 4. ib. n. 20.], supremum appetibile vel volibile illud solum et praecise esse, quod cuilibet naturae intellectuali, quae sola est voluntate praedita, simpliciter propter se est volendum. Porro illud intelligimus simpliciter esse propter se volendum, cui ex natura ipsius repugnat appeti propter aliud. Ex quo fit, ut appetitus sensitivus propter se appetens aliquid, idest, non propter aliud, non feratur in id simpliciter propter se, sed tantum *secundum quid*: non enim ex obiecti perfectione, cui repugnat appeti propter aliud, sistit in illo, sed de potentiae ipsius imperfectione procedit, ut propter aliud non appetatur, ut obiecti illius natura postulat. — *Tunc probatur* quod ostendendum assumpsimus: cuicumque supremum volibile est obiectum volibile, ei illud solum est simpliciter volendum propter se: sed cuicumque voluntati supremum volibile est obiectum volibile; ergo hoc solum est ab ipsa simpliciter propter se appetendum. *Probatio maioris*: inter volibilia aliquid est propter se volendum; alioquin si quodlibet propter aliud, erit processus in infinitum. Nullum etiam erit supremum, quia propter aliud volendum minus est volendum, quam aliud, propter quod est volendum, ex 1. *Poster.* text. 3.; ergo si aliquid est simpliciter supremum volendum, ex dictis supra, illud profecto est simpliciter propter se volendum, loquendo ex parte obiectorum. — Quod vero praecise de supremo appetibili verum sit, simpliciter esse propter se volendum, *probatur* [ib. n. 21.]: etenim nulli alteri ab illo repugnat appeti propter aliud, quemadmodum nulli alteri congruit ratio supremi appetibilis: minus autem bonum recte appeti potest propter maius bonum. Quod ergo est praecise propter se volendum is est finis ultimus intellectualis et rationalis creaturae, quia propter illud volitum est quodcumque aliud volendum. *Probatur minor*: quaecumque voluntas respicit pro obiecto volibile sub ratione communissima, totum ens, vel aliquid aequalis ambitus cum ente; ut ergo quodcumque aliud bonum a primo, supremoque appetibili, ab ipso est tale bonum, et quiddam appetibile, ita rectissime est propter supremum appetibile volendum; in nullo ergo ex iis statui potest ultimus finis humanae vitae, sed in eo praecise, per quod volitum caetera omnia sunt volenda. Cuicumque enim [*Oxon.* ib. n. 20.] habenti intellectivum appetitum est supremum appetibile propter se volendum, siquidem cuiuslibet est obiectum volibile, atque una eademque est ratio de uno, ac de caeteris omnibus. — *Deinde*, quamvis in potestate volentis sit velle hoc, vel illud, non tamen est in potestate ipsius, quid sit volendum, et maxime quid sit summe volendum; hoc enim praecedit determinationem cuiuscumque voluntatis; ergo ad quodcumque comparetur, semper remanet illud propter se volendum; et hinc est, quod est huic volendum, quia huic volibile. —

Denique, cuilibet voluntati est aliquid volendum, cum quaelibet voluntas possit aliquid recte velle, illudque volendum velit sibi, ut perfectionem propriam, et non alteri; etsi enim quaelibet ad eundem ultimum finem ordinetur, nulla tamen perficitur ut propria perfectione, ex eo quod altera attingat ultimum finem; appetitur ergo ab unaquaque supremum appetibile ut sibi volendum. Nulla autem voluntas potest aliquid sibi volendum velle propter aliud et aliud, et sic in infinitum. Quod est ergo supremum appetibile, ac solum propter se volendum inter omnia appetibilia, illud ipsum est ultimus finis humanae vitae. De quo latius in *sequentibus* erit disserendum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex dictis, quia supremum appetibile est ipsum bonum per essentiam, et intensive infinitum actu existens, uti contradictionem includit esse ab alio, ita implicat ad aliud ordinari, vel appeti propter aliud. Hoc ergo supremum appetibile et ultimus finis seipsum communicavit omnibus quae sunt, iuxta uniuscuiusque naturae conditionem, bonitatem omnibus elargiens; sed haec omnia ad illud ordinantur, a quo esse et bonitatem acceperunt, atque in illo est status, quod propter se simpliciter et praecise est appetendum. Nullus ergo in finibus processus in infinitum, cum ultimus finis appetitus intellectualis sit illud summum bonum et supremum appetibile.

AD SECUNDUM dicimus, [*Quodlib.* q. 7. n. 17.] positionem illam Philosophorum implicare contradictionem, quia Intelligentiae, si a se essent, infinitae essent, et si infinitae intensive non sunt, ab alio procul dubio *esse* acceperunt, qui eis non omnem, sed partem quamdam perfectionis essendi largitus est; si enim ex se fuissent, omnem possibilem perfectionem acceperissent. Unde putamus hoc Aristotelem non sensisse, imo cum 12. *Metaph.* text. 51. posuerit, esse ad Primum ordinatas ut ad finem, una insinuat eundem earundem causam efficientem extitisse. Sed [*Oxon.* 1. d. 1. q. 1. n. 3.] data etiam hac hypothesi impossibili, negamus, humanam naturam quiescere ultimate posse in ipsis; imo cum viderent eas finitae perfectionis, adhuc intensissime appetitus intellectivus inhiaret ad possessionem boni infiniti, eo modo quo id sibi competere potest; et ideo nihil est quod in argumentum adducitur.

AD TERTIUM respondeo. [*Oxon.* 1. d. 1. q. 1. n. 5.] utique voluntatem esse potentiam collativam, atque inter se obiecta cognita comparare posse, atque etiam ad seipsam ordinare. — *Et cum subditur*, praefigere posse finis rationem entibus in infinitum; *hoc verum est*; nam in potestate sua est aliquod bonum, ex sua natura ad aliud ordinabile, velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et ita sibi praestituendo finem. Sed nos loquimur de fine vero ex natura rei, in quo humana natura simpliciter quiescere queat, et non de finibus a voluntate inordinate et perperam rebus praefixis. Hi enim non habent ex seipsis, ut dent ultimam perfectionem et quietem naturae rationali, sed id competit praecise ultimo fini. Nam sicut tantum assentiendum est per intellectum primo vero propter se, ita tantum assentiendum est primo bono per voluntatem propter se.

ARTICULUS V.

UTRUM UNIUS HOMINIS POSSINT ESSE PLURES ULTIMI FINES.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 2. — S. Thom. I. 2. q. 1. a. 5.

VIDETUR unius hominis voluntas simul ferri posse in plura sicut in ultimos fines. Nam [*Oxon. I. d. 1. q. 1. n. 5.*] quemadmodum in potestate voluntatis est velle, et non velle, ita in potestate eius est modus volendi, scilicet referre, et non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et ita sibi praestituendo finem: atqui plura huiusmodi bona pariter simul potest velle, atque eodem modo; ergo unius voluntatis simul esse possunt plures ultimi fines.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 2.*] Finis apparens est, qui ostenditur a ratione errante tamquam finis ultimus, uti a veritate aber rasse constat, qui (ut refert Aristoteles I. *Ethicor.*) statuerunt ultimam hominis felicitatem in voluptatibus, vel in divitiis, vel honoribus, aut etiam in virtute: ratio autem errans simul ostendere potest haec omnia volutati; ergo et ipsa tendere potest una in eadem, veluti in ultimos fines.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 6.*] Finis est perfectio ultima, ad quam res ordinatur: non oportet autem unicam esse hominis ultimam perfectionem, imo intelligendo ipsum perfici pluribus eiusmodi perfectionibus, perfectior profecto intelligeretur, praesertim cum plures sibi adsint potentiae perficiendae; ergo non est inconveniens, hominem ferri in plures ultimos fines.

4. PRAETEREA. Quamvis suprema natura intellectualis postulet perfici ultimate in supremo perfectibili, et propter se appetibili; homo nihilominus non est suprema natura intellectualis. Nam Intelligentiae, post Primum, tenent gradum supremum; homo vero est longe illis inferior; ergo sufficienter humana voluntas perficitur in fine, qui ex se non sit supremum appetibile. Hoc autem admissio, statim sequitur, esse posse illius plures ultimos fines. *Probatio antecedentis*: perfectiva correspondere habent naturis perfectibilibus, iuxta gradum et perfectionem earum; ergo uti perfectibili supremo correspondet suprema perfectio, ita inferiori perfectibili debetur perfectio inferioris gradus.

CONTRA. [*Oxon. I. d. 2. q. 3. n. 3.*] Si homo ordinaretur ad duos vel plures ultimos fines, in eis, vel saltem in duobus, esse posset complete beatus: hoc autem est inconveniens ac impossibile. *Et probatur*, nam utroque eorum divisim sublato, nihilominus esset beatus; ergo in neutro est beatus. — *Rursum*, rationi consonum apparet quietatum perfecte in uno obiecto adaequato, non posse in alio obiecto quietari.

RESPONDEO dicendum, fieri omnino non posset, ut hominis unius voluntas simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. *Declaratio*: [*Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 22.*] nulla intellectualium naturarum ultimate et complete perficitur, nisi potiatur supremo appetibili, et quidem ea perfectione, secundum quam possibile sibi est illud possidere. Natura quippe intellectualis (ex dictis *art. praec.*) nata est ultimate et maxime perfici, et in eo solo, quod est sibi propter se volendum; ergo non potest ultimate perfici, nisi possideat illud, sicut est possibile ab ea haberi. Hoc supremum

appetibile propter se volendum unicum omnino est; in ipso enim est status in appetibilibus; reliqua enim omnia sunt propter illud appetenda; ergo et unicus prorsus est finis cuiuscumque hominis, imo et universae naturae intellectualis. — *Deinde*, supremo appetibili non adepto, uti possibile est naturam intellectualem eius potiri, potentia appetens manet omnino imperfecta; est enim praecise perfectibilis in eo quod simpliciter est propter se volendum, et in nullo alio; ergo nihil aliud est ultimus finis ipsius; ac etiamsi caetera omnia simul velit, atque eorundem plenissime potiatur, minime erunt sibi ultimi fines, sed talis praecise est, quod propter se simpliciter est volendum. — *Tertio* tandem ex medio universaliori idipsum *probo*; nam in habentibus quemcumque appetitum, sive animum, sive etiam naturalem, non intelligitur eorum ultimata perfectio, nisi habito eo, quod tali appetitu propter se appetitur. Quare imperfectionem aliquam praesefert grave extra centrum existens, et imperfectus est sensitivus appetitus carens summo sibi conveniente; ergo in quodcumque bonum feratur humana voluntas, et quantacumque sibi ab intellectu ostendatur bonitas, eamque toto conatu complectatur, ac de eadem ut possessa habeat complacentiam, semper imperfecta erit, et numquam conquiescet, nisi modo ei conveniente et possibili fruatur eo, quod est propter se appetendum. Seu ergo sibi ultimum finem in aliis bonis praestituat, seu ab ratione errante, ut tales praeostendantur, numquam omnino erit ultimate et maxime perfecta, ut ipsius nobilitas perfici postulat, nisi habito illo quod simpliciter et praecise est propter se volendum; ac proinde eius esse non possunt plures ultimi fines.

Pro exactiori dictorum declaratione, intelligendum, [*Oxon. ib.*] in entibus aliquam esse perfectionem *primam*, aliquam *secundam*, aut quasi secundam. *Perfectio prima* est, quando nihil deest eorum, quae pertinent ad primum *esse* rei, quod et essenziale recte dicitur. *Secunda*, cum nihil desideratur ex iis, quibus *esse* secundum integratur. Perfectionum secundarum quaedam *intrinsecae* sunt, nec coniungunt id quod perficiunt cum extrinseco perfectivo, uti sunt animae potentiae quoad earum actum primum, caeteraeque passiones in rem eandem cum essentia coincidentes. Quaedam vero sunt perfectiones secundae *respicientes extrinsecum perfectivum*, esto et ipsae intrinsecae sint, atque in eo perficiunt, quod extrinseco coniungunt perfectivo. Et talis quidem perfectio est operatio omnis propriae potentiae perfectiva, et praecipue beatitudo, quae est omnium perfectissima. Nec mirum, quod aliquid perficiatur in extrinseco, quia attingendo extrinsecum, et maxime si est perfectius se, accipit ulteriorem perfectionem, quam posset habere in se, et ad se. Atque ea ratione ignobiliora perficiuntur in nobilioribus, non quod evadant illa realiter, aut eis inhaereant formaliter; sed quatenus attingunt illa per operationes proprias, ex quo fit ut illorum potiantur modo siti possibili habendi et possidendi. — Quapropter [*ib. n. 23.*] cuius appetitus est respectu ignobilioris, quam sit natura ipsa, illud profecto non perficitur in extrinseco, nisi *secundum quid*. In nobiliori etiam, licet sit aliqua perfectio appetentis ignobilioris, non tamen suprema extrinseca. Si autem aliqua natura perficiatur in nobiliori se non suprema, necesse est dare aliquam naturam, quae immediate perficiatur, nonnisi in supremo perfectivo extrinseco, quia non est processus in infinitum in perfectibilibus et perfectionibus; suprema ergo saltem perfectibilis natura non

perficitur, nisi in supremo perfectivo extrinsece. Tota autem natura intellectualis est secundum illam rationem suprema; eius ergo est unicum extrinsecum, ac supremum perfectibile, qui et unicus est ipsius ultimus finis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM et SECUNDUM, quae procedunt ex ratione finis praefixi, et apparentis, patet responsio ex dictis. Siquidem finis ultimus humanae voluntatis dat ei ultimam, maximamque perfectionem, ac proinde necessario est extrinsecum perfectibile supra naturam intellectua-lem. Quamvis ergo voluntas pro sua libertate velle ac appetere queat ali-quod aliud bonum infra illud propter se, non referendo ad aliud, sicut natura illius referri petit; attamen aut nullam inde accipit perfectionem, aut id tantum erit *secundum quid* contra rationem finis ultimi; qui pro-pterea quod non sit ad alium finem referibilis, ultimate perficit volunta-tem, adeo ut simpliciter in illo conquiescat. Quod cum praestare nequeat quodcumque aliud bonum, seu verum seu apparens, nec voluntas ferri in illa, ut in ultimos fines, nec quiescere potest, sic ut nihil aliud appetat, nec sibi supersit desiderandum. Unde Philosophi compluribus rebus ul-timi finis rationem attribuentes, ex eo evidenter convincuntur perperam et falso opinatos esse, quia si unum ex eis naturam finis ultimi habuisset, iam nullum alium quaesivissent; ac proinde plures opinantes esse ultimos fines, ex verbis ipsorum revincebantur de falsitate opinionis, quippe quae destruebatur hoc ipso, quod ultimo fini alios superaddebant.

AD TERTIUM dicimus, oportere omnino naturae intellectualis unicam esse maximam, supremamque perfectionem, quemadmodum et unicum est supremum appetibile simpliciter propter se volendum. Et quamvis haec natura pluribus praedita sit potentiis, earum tamen potentialium unicum est obiectum quietativum, quod est summum bonum; in eo igitur clare viso conquiescit intellectus, et voluntas ultimate perficitur amore eidem inhaerendo propter se, ac proinde quoniam nulli alteri ab illo haec con-gruere possunt, nec aliud habet rationem ultimi finis, etsi voluntas pro sui libertate cuicumque alteri id attribuere conetur. Etsi enim in ipsius pote-state sit velle hoc, aut illud, et etiam modus volendi, non est tamen in ipsius potestate quid sit volendum, et maxime quid sit summe volendum; id enim praecedit determinationem cuiuscumque voluntatis, ut etiam *art. praec.* annotatum fuit.

AD QUARTUM dicimus, non oportere iuxta ordinem naturarum esse perfectiva extrinseca complete et maxime perficientia, sed satis esse, ut intrinsecae perfectiones secundae coniungentes cum perfectivo extrinseco correspondeant gradibus perfectionum primarum; et ita perfectiores erunt, iuxta hoc lumine naturali notum principium, operationes Intelligentiarum ac hominum esse queant perfectiores, veluti a perfectioribus potentiis pro-cedentes. Quamvis autem in substantiis perfectio prima sit simpliciter per-fectior quacumque perfectione secunda intrinseca; attamen ea non est ultima perfectio, quia ipsa habita, adhuc expectatur atque appetitur ul-terior perfectio. Secunda etiam perfectio, etsi non in se formaliter, tamen ut immediatius perfectiori coniungit, est quodammodo perfectione prima appetibilior, quatenus est quid immediatum ad appetibile extrinsecum. Specialiter tamen istud est verum de voluntate, quia quicumque alius ap-petitus appetit extrinsecum propter naturam, cuius est appetitus, et ideo non coniungit alicui simpliciter appetibiliiori, quam sit *esse* naturae cuius est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, et plusquam natura illius,

cuius est, et propterea coniungit appetibiliori, et in se, et sibi, quam sit natura, cuius est. [Cf. *Oxon.* 3. d. 27.]

ARTICULUS VI.

UTRUM HOMO OMNIA QUAE VULT VELIT PROPTER
ULTIMUM FINEM.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 10. — *Report. ib.* q. 9.
S. Thom. 1. 2. q. 1. a. 6.

VIDETUR omnia quae appetuntur, propter ultimum finem appeti. Etenim [*Oxon.* 4. d. 49. q. 10. n. 1.] id diserte traditur ab Augustino, 13. *De Trinit.* c. 15. *Omnes, inquiens, beati esse volunt, et hoc propter caetera quaecumque appetunt; igitur quicquid homines appetunt ab eis propter ultimum finem desideratur.*

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Principium in unoquoque genere est causa aliorum in illo ordine; igitur in genere appetibilem, cum primum sit ultimus finis, erit is causa appetibilitatis in aliis, adeoque omnia prorsus propter ipsum appetantur oportet.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Si aliquid aliud appeteretur, et non propter ultimum finem; igitur illud ut ultimus finis appeteretur: hoc autem est falsum, ex *art. praec.*; ergo quicquid homo vult, propter ultimum appetit finem.

CONTRA. [*Oxon.* ib.] Non omnes appetentes cognoscunt ultimum finem; ergo non omne, quod homo vult aut facit, appetit aut exequitur propter ultimum finem. — *Rursus*, tunc duo actus simul essent in voluntate, quod est inconueniens; non enim appetere potest propter felicitatem aut beatitudinem, nisi habeat actum illum, qui est ad ultimum finem.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: [Cf. 1. p. q. 60. a. 2.] necesse est omnia, quae homo appetit, propter ultimum appetere finem; nam in primis quicquid homo vult, sub boni ratione desiderat: tale autem bonum si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, oportet ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; semper enim inclinatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius. — *Deinde*, quamvis semper aliquis non cogitet de ultimo fine quotiescumque aliquid appetit vel operatur, virtus nihilominus intentionis primae, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur, quemadmodum non oportet, eundem per viam in quolibet passu cogitare de fine.

Pro solutione ESTO PRIMUM DICTUM: [*Oxon.* ib. n. 2.] duplex est appetitus in voluntate: alter nempe *naturalis*, alter *deliberativus*, sive *liber*. Sed prior, ultra ipsam voluntatis potentiam, non praesefert aliquid illi superadditum; ut posterior dicit actum elicited eius. *Declaratio*: sicut se habet appetitus naturalis intellectus ad actum suum, sic et naturalis voluntatis appetitus ad proprium actum: appetitus autem naturalis intellectus non est actus elicited ab eo, sed solum inclinatio naturalis ipsius ad suam perfectionem; ergo ita et sentire debemus de voluntate. — *Deinde*, [ib. n. 3.] nullum talem actum experimur esse in nobis: inconueniens est autem, secundum Philosophum 2. *Post. in fine*, nobilissimos habitus natu-

raliter inesse nobis, et interim latere nos; ergo id magis, vel saltem perinde verum erit de operationibus. — *Denique*, ex hypothesi contrariae opinionis frequenter actus oppositi simul reperirentur in eodem; quisque enim naturali appetitu refugit mortem, et potest actu libere elicitio eligere mortem, ut Martyres, caeterique homines perfecti, qui mortem, tamquam a Deo missam, incunctanter amplectuntur. — Praestat ergo sentire, naturalem appetitum aliud non esse, quam inclinationem quamdam naturae, cuius est, ad propriam perfectionem; nec magis importare actum elicito in voluntate, quam in lapide.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon. ib.*] si sermo fiat de hominis appetitu naturali, ipse quicquid vult, appetit propter ultimum finem; sed quantum ad appetitum deliberativum, potest velle aliqua non propter ultimum finem, tam negative, quam contrarie. *Declaratio primae partis*; nam penes talem appetitum voluntas necessario est perpetuo et summe appetit suam perfectionem, quae praecise sita est in ultimo fine clare viso, et propter se amato. Summa enim inclinatio naturae est ad summam ipsius perfectionem, non alibi utique reperiendam, quam in ultimo fine; quicquid ergo naturaliter voluntas appetit, eo tendit, ut maxime perficiatur, quantum fieri potest, sibi quoque est possibile; omnia ergo et singula appetit propter ultimum finem, cum suapte natura ordinentur ad illum, atque ab illo acceperint appetibilitatem. — Verumtamen [*ib. n. 4. seqq.*] *deliberativo appetitu* non oportere voluntatem quicquid appetit, propter ultimum appetere finem, negative, scilicet non volendo ipsum propter veram felicitatem, *probat*; nam potest voluntas non velle negative quod est ad finem ultimum ordinatum. Siquidem intellectus quidvis aliud ab ultimo fine potest intelligere vel cogitare, atque id ipsum ut tale velle voluntas; ergo tunc voluntas non vult ipsum propter ultimum finem. — *Deinde*, intellectus potest cogitare seu cognoscere rationem illam boni, non ut ad finem ordinatur, sed ut in se est quoddam bonum; ergo sub eadem ratione potest illud appetitus appetere non in ordine ad ultimum finem. — *Contrarie* etiam potest aliquis sic velle; nam fidelis apprehendens finem, certo tenet, suam beatitudinem repositam esse in Deo trino et uno. Similiter autem apprehendit fornicationem ut impossibilem ordinari ad finem illum; sed dictante intellectu fornicationem haud esse ordinabilem ad finem illum, qui est beatitudo, imo esse fini contrariam, voluntas pro sui libertate eligit fornicationem; ergo ipsa potest velle aliqua non propter ultimum finem, tam contrarie quam privative.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus [*Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 16.*] Augustini pronunciatum verificari de appetitu naturali, aut etiam de appetitu deliberativo, modo sit rectus.

AD SECUNDUM dicendum [*Oxon. ib.*], utique primum appetibile in se causam esse omnium appetibilium, non tamen in ordine ad potentiam, nisi sit potentia talis, quae non potest nisi ordinate velle, vel tendere in obiectum: talis autem non est voluntas, ut est libera; et ideo non sequitur illatio.

AD TERTIUM respondeo sic: [*Oxon. ib.*] voluntas potest velle aliquid propter se *negative*, quatenus vult ipsum non ut referibile; sed non potest ipsum velle *contrarie*, ut quod velit ipsum ut non referibile. Itaque sic velle propter se contrarie pertinet ad rationem *finis*; spectat enim ad *frui*: non tamen tunc vult ita propter se, ut excludat illud, quod

vult ratione finis alterius. *Ex quibus ad argumentum*: vult propter se negative, quia non ordinat ipsum ad finem, concedo; sed non tamen vult contrarie, adeo ut illud referibile non sit ad finem.

AD PRIMUM *in oppositum* dico, [Oxon. ib.n.17.] equidem non quemque actu *elicito* velle beatitudinem, eo quod non cognoscat; tendere tamen in illam appetitu *naturali*, qui non sequitur cognitionem ipsius tendentis, sed necessario interim et semper est ad finem. — *Ad aliud respondeo sic*: si unus actus est comparandi et qui est circa extrema comparata, tunc plana est solutio. Si vero non est idem, sed alius et alius, tunc est dubium, sicut in intellectu discurrente de praemissis ad conclusionem; discursus enim alius actus est, quam qui est circa principia, et conclusiones, vel idem. Ad propositum ergo, si actus collativus est unus extremorum, quod est possibile, quia obiecta plura habentia ordinem inter se possunt esse obiectum unius actus, vel unius potentiae, tunc solutio plana est. Si autem actus circa extrema manent cum illo actu, tunc necessario stant simul duo actus in eadem potentia, nec illi actus circa extrema impediunt comparisonem, sed necessario requiruntur ad ipsam.

ARTICULUS VII.

UTRUM SIT UNUS ULTIMUS FINIS OMNIUM HOMINUM.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thom. I. 2. q. 1. art. 7.

VIDETUR non omnium hominum esse unus ultimus finis. Etenim [Oxon. I. d. 1. q. 1.] ex dictis *art. 4.* ratio ultimi finis maxime reponenda est in illo, qui simpliciter est propter se appetendum; in eo quippe est omne bonum: atqui multi hominum ab eo, in quo est ratio omnis boni, avertuntur per peccata, in quibus hi statuunt ultimum finem; ergo non unus omnium hominum est ultimus finis.

2. PRAETEREA. [Oxon. Prol. q. 1. n. 13.] Ab ultimo fine accipiuntur media et regulae, quibus vita hominum dirigitur et regulatur: sed aliqui hominum satagunt, ut digrescant, alii, ut aliorum dominantur, et sic de caeteris, quorum non unus est conatus pro finis assecutione; ergo nec unus erit omnium finis.

3. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 1.] Secundum Augustin. 13. *De Trinit.*, c. 5. post alias definitiones improbatas, istam infert: *Beatus ergo non est, nisi qui habet omnia, quae vult, et nihil mali vult*: atqui contigit, complura recte, beneque velle; ergo non in uno, sed in his omnibus, quae homo recte vult, invenitur ratio ultimi finis.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 1.] Augustinus, 13. *De Trinit.*, c. 5. ait, omnes homines in eo convenire, quod appetant esse beatos; ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

RESPONDEO [Oxon. I. d. 1. q. 1. n. 5.] dicendum, intelligendo *quaesitum* de vero ultimo fine, in quo situm est ultimum complementum, ac consummata humanae naturae perfectio, unicum omnino esse omnium hominum ultimum finem; plures vero occurrere eiusmodi ultimos fines sequentibus rationem errantem; ac plures item posse sibi fines praefigere voluntatem minime sequentem rationem recte dictantem. *Priorem partem* ostendunt dicta *art. 4.* et 5. Et [ib. 4. d. 49. q. 2. n. 25. et 31.] quidem

omnes homines ex eo tendere, ac velle ultimum finem probantur, quod cupiant propriam felicitatem, ultimamque perfectionem, quam in ultimi finis assecutione sitam esse certo sciunt. Atqui haec omnia assequi non est possibile, nisi in extrinseco perfectivo nobilissimo, qui est ultimus finis propter se appetibilis, et ad alium non ordinabilis. Unus est ergo ultimus finis omnium hominum. — *Deinde*, [ib. 1. d. 1. q. 2. n. 1.] in omni ordine essentiali est tantum unum primum; ergo et in ordine essentiali finium est tantum unus finis. — *Rursus*, primo efficienti correspondet ultimus finis: sed est tantum unum efficiens primum, et sub una ratione; igitur tantum unus finis. — *Denique*, sicuti in Deo est una maiestas, ita et una bonitas: sed propter unam eius maiestatem debetur ei tantum una adoratio, secundum Damascenum, lib. 1. cap. 9. adeo ut non conveniat adorare unam personam, non adorando alias, propter unicam, atque essentialem earum bonitatem, quae est ultimus omnium hominum finis, et universae naturae intellectualis.

Verumtamen [*Oxon. 4. loc. cit.*] ratio errans praeostendens voluntati, citra id quod est summum appetibile, esse alia propter se appetenda, ut imperia, vel voluptates, aut alia id genus, istis per erroneam rationem praeostensis acquiescens voluntas, et amore prosequens, alios habet ultimos fines ab illo, qui solus est propter se volendus. Et etiamsi ratio recta dictet, imperia et voluptates non esse ultimos fines, voluntas tamen, pro sui libertate, potest hanc finis ultimi rationem eis attribuere, sicque velle. Siquidem, ut in eius potestate est velle et non velle, ita et modus volendi, secundum quem velle potest aliqua propter se, quae simpliciter propter alium forent simpliciter volenda. Illud tamen interest, quod voluntas tendens circa ultimum finem, qui est verus finis, et propter se volendus, in ipsius possessione est *simpliciter* felix. Sed cum potiri contigerit aliorum finium ab illo, *secundum quid* tantum est felix et perfecta. Et quidem si quod amat est ipsa natura nobilior, in eius possessione magis accedit ad rationem felicitatis; et tantum recedit a ratione suae consummatae perfectionis, quantum extrinsecum perfectivum est minus nobile. Simpliciter tamen sibi bene *esse* non potest, nisi in possessione supremi ac nobilissimi appetibilis, qui solus est omnium hominum ultimus finis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex dictis; nam in fine a voluntate rei alicui attributo minime invenire potest humana natura eam perfectionem et complementum, quod expectat in ultimi finis possessione. Sunt itaque illi fines non veri, nec ultimi, nisi ex pravitate voluntatis peccantis.

AD SECUNDUM, quod procedit de fine ostenso ab ratione errante, eadem est responsio; nam felicitas, qua videntur potiri homines, cum hos fines adipiscuntur, non aufert indigentiam, cui subduntur homines quoad usque non adipiscuntur ultimum finem, qui aufert omnem defectum in anima, dans ei perfectionem consummatam.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 28.*] τὸ *Quicquid vult* non esse accipiendum *divisive* pro volitis formaliter; sed pro *aliquo uno*, in quo sunt *unitive* omnia recte volita; ut sit sensus: beatus est, qui habet perfecte, secundum modum sibi possibilem, aliquod obiectum propter se volendum, in quo possidet unitive et eminenter quicquid potest recte velle. Ac proinde unicus est verus omnium hominum ultimus finis, etsi plures alii sibi occurrere queant ob errantem intellectum, aut in-nascenti ex libertate voluntatis prave eligentis.

ARTICULUS VIII.

UTRUM IN ILLO ULTIMO FINE ALIAE CREATURAE CONVENIANT.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 8. — Report. ib. q. 7. — S. Thomas 1. 2. q. 1. art. 8.

VIDENTUR caeterae omnes creaturae ab homine in ultimo fine ipsius convenire. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 1. — Report. 4. d. 49. q. 7. n. 1.*] Deus est primum efficiens omnium: sed primo efficienti correspondet ultimus finis; causae enim primae universalissimae respondeat oportet finis ultimus universalissimus; igitur Deus est finis immediatus omnium; omnes ergo creaturae conveniunt in ultimo fine hominis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Nisi creaturae omnes homine inferiores ultimate perficerentur, et complete conquiescerent, nihil ultra appetentes, profecto violenter tenerentur, et quidem necessitate contra ipsarum naturam urgerentur, sicque fieret ut in rerum universitate violentia quaedam perpetua locum haberet: hoc videtur inconveniens; ergo cum perfecta quies in ultimo hominis fine sit praecise statuenda, omnes omnino creaturae in illo necessario conquiescunt.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ. q. 1. n. 26.*] Finis et bonum idem sunt, 3. *Metaph. tex. comm. 3.*: sed impossibile est, aliquid habere rationem omnis boni, nisi quod habet rationem omnis perfectionis, cum perfectiones sint de genere bonorum; quod est ergo causa formalis et exemplaris omnium, sit oportet pariter finalis omnium in genere bonorum. Quoniam ergo bonum omnia appetunt, propriamque perfectionem, omnia habent pro ultimo fine quod est causa finalis in genere bonorum.

CONTRA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Augustinus 14. *De Trinit.*, c. 8. *Eo enim ipso imago Dei est mens, quo capax eius est, eiusque particeps esse potest.* Cum ergo nulla creatura homine inferior Dei sit capax, nec particeps eius fieri queat, profecto nullius alterius ab homine est ultimus finis, quem homo per cognitionem et amorem attingere potest. *Probatio consequentiae*: natura caeteris nobilior, homine tamen inferior, sensitiva est: haec autem per organum corporeum operatur; ergo versari non potest circa obiectum immateriale: solum autem in illo obiecto, quod per operationem non organicam attingitur, est beatitudo obiective, estque finis ultimus naturae intellectualis; ergo in eo fine non conveniunt aliae creaturae homine inferiores.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. n. 6. — Report. ib. n. 7.*] alias creaturas ab homine in fine ipsius haud posse convenire, sic ut simpliciter conquiescant, quamvis *secundum quid* finem quietativum ipsarum adipisci queant habentes operationes sensitivas. Et quidem *prioris dicti* rationem nuper tetigimus; nam nulla creatura est potens potiri fine ultimo hominis, secundum quod possibile est possideri, nisi valeat attingere obiectum immateriale, et versari circa summum bonum: creatura nobilissima infra hominem tantum attingere potest bonum materiale; ergo impossibile est, ut ipsius finis sit ille, in quo homo est simpliciter beatus.

Quod vero [*Oxon. ib. — Report. ib.*] *secundum quid* possit in proprio fine conquiescere, declaratur; nam omnis natura, quae per suam operationem potest suo fini immediate coniungi, atque ea ratione suo optimo

potiri, ea in fine suo conquirere dicenda est, ut sibi id competere potest: atqui omnis natura pollens propriis operationibus, et quidem immanentibus, uti quae sunt praeditae potentiis sensitivis, possunt coniungi suo optimo; ergo sic possunt esse et dici beatae, quamvis tantum *secundum quid*. — *Deinde*, quod non coniungitur meliori se nequit simpliciter beatificari: nulla creatura inferior homine coniungitur suo optimo tamquam meliori se. Siquidem potentia quaecumque operativa est animati, ut animatum est: obiecta autem materialia, ut sunt qualitates sensibiles secundum se, non sunt perfectiores animato, quatenus animatum est; ergo ipsae potentiae sunt obiectis longe meliores; ac proinde longissime absunt ab ultimo fine hominis.

Ex quibus sequitur, [Oxon. ib. — Report. ib.] ea quae potentia carent operativa, nec *secundum quid* fore beatificabilia. Cum enim destituantur operationibus, quibus coniungi queunt cum propriis maxime convenientibus, excidunt a quacumque ratione vel imperfectissimae beatitudinis, seu completae inhaesionis fini quietem tribuenti. Eiusmodi sunt omnes formae sub sensitiva: hae siquidem factivae, non operativae sunt, nec possunt in operationes eis immanentes. — *Et si instetur* de gravi, quod movet se ad centrum, ibique conquirere; *nihil est*, quia grave quiescere in centro per metaphoram dicitur. Habet sane actionem, quae est motus gravis, sed nequaquam circa centrum pollet ulla operatione, qua ei coniungatur. Dato tamen quod in centro quiescat, id aliud non erit, quam causatio alicuius *ubi* naturalis, non formae illius absolutae, qualis forma est beatitudo. Itaque ultimus finis hominis, cuius possessio ei sacrae Literae pollicentur, ut I. *ad Corinth.* 13. I. *Ioan.* cap. 3. *Apocaly.* 22. *Matthaei* 22. et alibi frequenter, est ita sibi proprius, ut simpliciter sit impossibilis caeteris omnibus ipso homine imperfectioribus creaturis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Oxon. ib. n. 7. — Report. ib. n. 10.] *finis* (prout facit ad rem praesentem) dupliciter accipitur: *uno modo* pro causa finali; *alio modo* sumitur pro ultima perfectione cuiuscumque rei. Iuxta *primum intellectum*, Deus est immediatus omnium finis, quia immediate causa finalis creaturarum omnium; nam causa finalis non est, nisi per quam amatam producat *esse* effectui: Deus autem propter suam bonitatem infinitam, amore infinito dilectam, universa voluit, et creavit; quare Deus diligens se propter se, facit haec. Non autem propter finem, iuxta *secundam acceptionem*; cum omnia non sint capacia eius perfectionis, quam assequuntur quaedam in illo ultimo fine naturae intellectualis et rationalis. — *Cum itaque arguitur*: Deus est immediatus finis omnium; *verum est* de causa finali. — *Et cum infertur*: igitur immediate omnia attingunt Deum ut finem; *verum* quoque est arguendo uniformiter. — *Et quando subiicitur*: ergo omnia conveniunt in ultimo fine hominis: *variatur* acceptio *finis*; nam beatitudo est ultima perfectio coniungens optimo; id vero competere non potest caeteris entibus homine inferioribus.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. ib. — Report. ib.] quietari naturas homine inferiores non eo genere quietis, quae est possessio ultimi finis hominis; sed aliquali, ut dictum est in *solutione*, quia quantacumque eorum quies non est ex unione cum optimo simpliciter.

AD TERTIUM patet solutio ex dictis *Ad primum*.

QUAESTIO SECUNDA.

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT,
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudine. *Primo* quidem in quibus sit. *Secundo*, quid sit. *Tertio*, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quaeruntur octo.

1. Utrum beatitudo consistat in divitiis. - 2. Utrum in honoribus. - 3. Utrum in fama, sive in gloria. - 4. Utrum in potestate. - 5. Utrum in aliquo corporis bono. - 6. Utrum in voluptate. - 7. Utrum in aliquo bono animae. - 8. Utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS I.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN DIVITIIS.

Doctor, locis infra cit. — S. Thomas I. 2. q. 2. a. 1.

VIDETUR hominis beatitudo consistere in divitiis. Nam [Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 1.] secundum Boëtium 3. *De Consol.* Prosa 2. *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: divitiae autem tales perhibentur, ut in ipsis sit aggregatio bonorum omnium homini necessariorum; siquidem pollens divitiis, potest eis uti ad possessionem caeterorum; ergo dives est cumulate beatus.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. q. 6. n. 4.] Hominis beatitudo in aliquo ipsi extrinseco reponenda est, per cuius adaptionem ei complete bene sit, adeo ut alterius possessione non indigeat: hanc indigentiam unice ab homine auferunt divitiae; hae quippe possidenti omnia suppetunt, quemadmodum ex illarum subtractione nascitur indigentia caeterorum; ergo hominis beatitudo consistit in divitiis.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2] Hominis beatitudo aeterna est; scribitur enim Matthaei 25. *Ibunt iusti in vitam aeternam*, et Psal. 83. *In saecula saeculorum laudabunt te*. Divitiae autem possunt amitti, divitibus etiam ipsis invitis, et contra annitentibus; ergo in eis consistere non potest hominis beatitudo.

RESPONDEO dicendum, omnino impossibile esse, ut homo in multis divitiis queat esse beatus. *Declaratio*: [Oxon. 3. d. 30. n. 5.] divitiae inter bona indifferentia computantur; nam potest eis homo bene et male uti. Valet enim quis facultates suas erogare in pauperes, eisque rursum abuti ad opprimendam Rempublicam. Potest igitur quis ordinate velle sibi divitias, vel contemnendo eas, vel si his per violentiam expolietur, aequo animo ferre iacturam illatam. Haec autem nullatenus dici queunt de beatitudine, nec illi aliqua ratione congruere possunt; beatitudo siquidem [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 25.] non est homini bonum indifferens, sed magis propria ac ultima eius perfectio, quatenus sua ipsius operatione, nobilissimo, perfectissimoque appetibili unitur, sine qua ipsi complete male est: tanta nimirum perfectione privato, ad quam naturali desiderio, ac intensissime eius natura anhelat ac propendit. Nec [ib. q. 10.

n. 16.] rursus illam potest ordinate contemnere, imo ut recto naturae instinctu ad illam fertur, ita rectissime actu elicito desideratur; quo sensu Augustinus scribit, 13. *De Trinitate*, cap. 8. *Beati omnes esse volunt, ut veritas clamat*. Divitiae proinde quantaecumque, et cuiusvis generis eae sint, nihil habent commune cum obiecto, in quo sita est hominis beatitudo. — *Deinde*, obiectum, in quo humana natura perfecte conquiescit, sic est ultimus ipsius finis, ut ex natura rei cuncta sint volubilia propter ipsum: fini autem ultimo repugnat appeti propter aliud, quippe quod sit supremum appetibile, in quo est status. Divitiae [ib. d. 15. q. 2. n. 19. — 3. d. 34. n. 15.] autem inserviunt homini, atque in varios ipsius usus cedunt, iuxta Reipublicae instituta; cum ergo longissime sint infra hominem, ac tantum habere bonitatis et utilitatis deprehenduntur, quantum eis ipse uti potest, perperam et irrationabiliter attribuitur ipsis ratio finis, quem propter se simpliciter homo appetit. — *Denique*. verius et propinquius spectant ad hominem illa, quibus ipse indiget ad corpus alendum, et vitam protrahendam, uti sunt alimenta, caeteraque necessaria supellex; et nihilominus nemo statueret hominis felicitatem in usu alimentorum. Haec enim [ib. *Prolog.* q. 2. n. 8.] est felicitas, quam Maumeth promittit suis sectatoribus, quae tamen contemnitur atque irridetur ab Avicenna, 9. *Metaph.* cap. 7. quamvis fuerit de secta illius; ergo multo minus divitiae et facultates caeteraque, quae dicuntur bona fortunae, spectant ad hominis felicitatem, sic ut felix sit ille, qui multis abundat divitiis; imo quoniam multa animi sollicitudine consequuntur, et maiori anxietate possidentur, timentes ne aliquo infortunio, aut violentia amittantur, evidens est, divitias haud posse reddere felices earum possessores.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 28.] Boëtii auctoritatem esse sic intelligendam: beatitudo est status perfectus aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter et unitive continente. Eiusmodi autem bonum sic unitive continens omnia bona esse nequit aliquid infra hominem, sed est ultimus finis extrinsecus, quod est supremum appetibile, et non propter aliud, sicuti sunt divitiae, quae eatenus bona sunt, quatenus cedunt in commodum et hominis utilitatem.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon.* 1. d. 1. q. 1.] ex possessione pluri-marum divitiarum non tolli indigentiam in hominis appetitu, quo appetit et fertur in summum diligibile, et bonum unitive continens omnium appetibilium perfectiones. Etsi ergo divitiae aliquam auferant indigentiam, quae est sequela vitae mortalis et animalis, tribuere tamen non possunt animo completam perfectionem et quietem, quae sita est in coniunctione ipsius cum prima Veritate, ut ait Avicenna *loc. cit.*

ARTICULUS II.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN HONORIBUS.

ARTICULUS III.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN FAMA SIVE GLORIA.

ARTICULUS IV.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN POTESTATE.

ARTICULUS V.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS
CONSISTAT IN ALIQUO CORPORIS BONO.

PRO horum solutione *quaesitorum* statuendum est, quid nomine *beatitudinis* intelligendum veniat. Philosophi [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 25. seqq. Cf. August. 5. *De Civit.* cap. 13. et seqq.] itaque de hominis felicitate sermonem instituentes, ut notum supponebant beatitudinem esse *bonum sufficiens*, omnem subinde arcens defectum vel indigentiam. Esse rursus *bonum perfectum*, vel *completum*, excludens imperfectionem, seu diminutionem; item extare bonum *ultimatum* auferens tendentiam omnem, atque ordinem ad aliud completius bonum. Esse denique *bonum, quo adepto cumulatissime bene est habenti*. Ex opposita autem ratione posse concipere nos *completam miseriam* esse indigentiam decreto divinae sapientiae adeo fixam, ut numquam sarciatur, aut ullam subeat diminutionem; carentiam quoque perfectionis secundae, et perpetuam exclusionem illius, quod propter se amaretur, si posideretur; ac denique per hanc miseriam concipimus misero complete male esse.

Quamvis autem [*Oxon.* ib. n. 22.] *sufficiencia, perfectio, completio*, et *bonitas* possint pertinere ad entitatem primam vel secundam, nihilominus, quia sufficiens est alteri sufficiens, id praesupponens cui sufficiat; *completio* etiam complet illud, quod iam praecessit, quodve sine eo foret quasi vacuum, seu non plenum; ita quoque *perfectum* defectum excludit, qui defectus carentia eius est, quod natum est inesse; *bene esse* pariter non convenit alicui, nisi iam existenti per aliquid, quasi superadditum. Haec igitur omnia perfectionem *secundam* magis concernunt, quam *primam*. Quoniam autem ultimatē et complete non perficitur aliquid, nisi in extrinseco perfectivo, quod natum est sic perfici, hinc illa important quidem perfectionem secundam, sed quatenus coniungunt cum extrinseco perfectivo. Nec mirandum aliquid perfici in extrinseco; quia attingendo extrinsecum, et maxime si est perfectius se, ulteriorem adipiscitur perfectionem, quam possidere queat in se et ad se. Quapropter eae secundae perfectiones, prout perfectiori imperfectius coniungunt, sunt primis perfectionibus appetibiliores; ipsae enim sunt immediate ad extrinsecum appetibile, quod magis appetitur, quam *esse* proprium intrinsecum naturae desiderantis illud; idque specialiter est verum de voluntate. Nam quicumque alius appetitus fertur in extrinsecum appetibile, propter naturam, cuius est appetitus, ac propterea non coniungit alicui simpliciter appetibili, quam sit *esse* naturae, cuius est. At voluntas amat aliquid nobilius se, et plusquam naturam cuius est intellectivus appetitus, et ideo coniungit appetibili, et in se, et sibi, quam sit natura, cuius est.

Ex [*Oxon.* ib.] regulis, quas Philosophi, de hominis felicitate loquentes, ut notas lumine naturali, atque indubias supponebant, manifestum est, hominem beatum esse non posse, etsi omnibus cumuletur honoribus, quos homines vel excellentissima virtute praeditis rependere valent, neque in ulla vel amplissima fama, aut gloria, neque in magna potestate, quae ad imperia terrena sequitur, nec denique in aliquo corporis bono. Siquidem

cuicumque ex his, et etiam collective acceptis, non congruunt communes animi conceptiones, quas de humana felicitate habemus. Nam per ea omnia non excluditur indigentia animae supremum appetibile possidere anhelantis. Si enim omnium eorum una potiretur, adhuc longissime abesset ab ea perfectione, quam nata est adipisci per unionem ad supremum appetibile, in quo sunt unitive omnia, sic ut eo habito possideantur omnia. Nullum etiam eorum, de quibus quaeritur, est bonum ultimum excludens ordinem ad alud completius bonum, adeo ut per ipsum cumulatissime bene sit habenti; imo corporis bona cuncta ad animam ordinantur. *Potestas* data Principibus in bonum subditorum et Reipublicae cedere debet; si alium finem sibi praestituant Reges et mundanae Potestates, non iustam dominationem exercere probantur, sed magis per tyrannidem debaccari in subditos dicendi sunt. — Ad *gloriam* vel *famam* quod attinet, vanissimi censi debent, qui in hac vanitate sibi ultimum praestituunt finem. Bonam famam, beneque inter homines audire ad proximorum aedificationem, quisque magni aestimare debet, ut iubemur per sacras Literas. *Eccles.* 41. *Proverb.* 22. et alibi; sed quantumcumque homines magni faciant alios, celebrent, atque laudibus ingentibus extollant, non sunt haec ultimus finis, in quo tantum esse felices possunt, sed testimonia tantum probatae virtutis et excellentiae: virtutes autem non reddunt homines iis praeditos beatos et felices, sed praemium, quod est illis rependendum est beatitudo. — *Honores* denique, quibus aliqui digni aestimantur propter virtutes, non sunt bona propria eorum, qui eis dignantur, sed sunt in potestate honorem deferentium; nequit ergo beatitudo consistere in honoribus; quippe quae sit proprium ultimumque hominis bonum. Fatendum [*Oxon.* 3. d. 34. n. 15.] est, honores esse computandos inter prima concupiscibilia, sed delati, aut reiici, aut moderari debent per humilitatem. Siquidem humilis significat se parvis honoribus, quia reputat se parum valere in oculis suis. Tantum ergo abest, ut in his statuenda sit humana felicitas, ut magis homini virtutibus praedito opus sit honoribus delatis moderate uti, praesidio virtutum, ne dum ad felicitatem consequendam inhiat externis honoribus, excidens virtutibus repente fiat miser.

ARTICULUS VI.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN VOLUPTATE.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 3. — 4. d. 49. q. 7. — 3. d. 15. — *Report. ib.*
S. Thom. 1. 2. q. 2. a. 6.

VIDETUR hominis beatitudo fore statuenda in voluptate. Etenim voluptas spectat ad beatitudinis essentiam; igitur in voluptate recte dicitur consistere hominis beatitudo. *Probatio assumpti*: [*Oxon.* 4. d. 49. q. 7. n. 2.] Deus de absoluta potentia potest omne illud ab alio separare, quod non ingreditur essentiam eius: si igitur gaudium non esset de essentia beatitudinis, fieri posset, ut visio beata sine gaudio, et delectatione consisteret; contradictio est autem, clare videntem Deum, in ipso non delectari et gaudere.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Beatitudo est maxima perfectio ipsius

Beati: maior autem perfectio erit si intelligatur voluptatem ingredi essentiam ipsius, quam si solum ipsam concomitetur; ergo praestat sentire, voluptatem involvi in essentia beatitudinis, ex eo quod melius salvetur ac intelligatur perfectio ipsius.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Sicut se habet poena ad gaudium, sic tristitia ad praemium; ergo permutando, sicut se habet poena ad tristitiam, sic praemium ad gaudium: atqui poena essentialiter tristitia est; ergo et praemium est essentialiter gaudium; ergo erit essentialiter beatitudo. — *Confirmatur*: sicut se habet malum inhonestum ad malum incommodum, sic bonum honestum ad bonum commodum: sed malum inhonestum est per se peccatum, et malum incommodum poena; ergo bonum honestum est per se meritum et bonum commodum per se praemium: nihil autem est delectatio nisi bonum commodum.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 1. et 3.*] 10. *Ethic. cap. 1. et 2. Delectatio videtur ultimum bonum.* Et ibidem: *Delectationem omnia appetunt.* Sed quod omnia appetunt est per se bonum, 1. *Ethic. cap. 1.*; ergo hominis beatitudo est delectatio.

5. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 1. q. 3. n. 4.*] Secundum Augustinum 1. *De Trinit. cap. 10.* in fine: *Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate*: gaudium autem est formaliter delectatio. Rursus lib. 83. qq. q. 30. *Frui*, inquit, *dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Si sit locutio per identitatem, vel quasi definitio, profecto capere voluptatem est frui essentialiter.

CONTRA. [*Oxon. 4. ib.*] 10. *Ethic. cap. 4. Delectatio est adveniens operationi perfectae*; est igitur sicut accidens eius: beatitudo autem essentialiter consistit in operatione; ergo ratio ipsius non est statuenda in voluptate.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. n. 4.*] fruitionem non consistere in voluptate, neque hanc ingredi essentiam illius. Et quidem ex suppositione, quod voluptas sit passio, evidens est *prima pars solutionis*. Siquidem beatitudo et fruitio in operatione sita est, qua mediante, potentia et essentia, cuius est potentia, uniuntur extrinseco perfectivo. Hypothesis ergo haec infra *quaestione 31.* latius declaranda, nunc breviter explicatur; nam obiectum, quod dicitur conveniens, secundum sui rationem absolutam, ut per cognitionem applicatur appetitui, seu rationali seu animali, sicuti activum ad passivum comparatur, causat in appetitu voluptatem, seu tristitiam, si sit disconveniens. Etsi enim hae passionem, voluntatis operationem supponant, idest, *velle* aut *nolle*, propter quae obiectum fit proxime conveniens, aut disconveniens, nihilominus ab obiecto sic volito, aut nolito, tamquam a causa, sequitur passio, ut proinde haec non sit de obiecto, sed ab obiecto in appetitum derivatur. Porro in voluntate praerequiruntur illae operationes, inquantum distinguitur ab appetitu sensitivo, cui obiectum est conveniens, aut disconveniens ex natura rei, seclusa operatione. Contra vero intellectivo appetitui evadunt obiecta proxime convenientia, aut disconvenientia mediis operationibus eius; ex quo fit, ut operationes illae proxime disponant voluntatem ad eas passionem recipiendas ab obiectis; quemadmodum ergo proxime disponens subiectum, ut sit aptum recipiendae formae, dicitur quodammodo causa eius formae, ita operatio perfecta est delectatio causaliter. Itaque voluntas potest dupliciter considerari: *uno modo* ut potentia *operativa* est; *alio*

modo ut receptiva. Iuxta *priorem* considerationem simpliciter operatione perficitur, simpliciter optimo ultimate coniungente; quo in eventu essentialiter beatitudo consistit ipsa in operatione. Quatenus vero. ut *receptiva* consideratur, utique perfectibilis est, non operatione, sed passionibus supernaturalibus, quia talium est ultimate receptiva, atque ita delectatione perficitur et gaudio.

Quod [Oxon. 4. ib. n. 3.] vero delectatio *minime ingrediatur essentiam beatitudinis*, declaratur; etenim nulla passio est beatitudo essentialiter: delectatio est essentialiter passio; ergo non spectat ad essentiam beatitudinis. *Probatio maioris:* beatitudo, ex eo quod simpliciter optimo coniungit, ultima perfectio est. *Hoc proba:* quia si aliquid ex se foret beatitudo, id utique esset nobilissimum maxime: sed natura beati est quid in se nobilius quocumque proprio accidente; ergo natura maxime foret beatitudo; sed omnes ipsius perfectiones accidentia sunt; ergo minus entia, quam ipsa natura: nulla autem passio coniungit obiecto beatifico, sed id praestant solae operationes; passio siquidem ab obiecto derivatur in potentiam; cum igitur delectatio quaedam passio sit, profecto est aliquid non spectans ad essentiam beatitudinis. — *Deinde*, quod est de essentia beatitudinis obiectum beatificum respiciat oportet, non modo sub ratione causae efficientis, sed etiam in ratione obiecti, cui unit, et circa quod versatur. Atqui passio obiectum beatificum non respicit, nisi ut causam efficientem, de ipso quippe, seu ab ipso oritur delectatio, et pergit ad potentiam, quae gaudio perfunditur; ergo est aliquid extra beatitudinis essentiam. — *Denique*, viator per aliquid eiusdem rationis movetur, coniungitur et quiescit in obiecto beatifico in via modo valde imperfecto; ergo similiter in patria per aliquid eiusdem rationis ultimate et perfecte unitur obiecto beatifico: atqui stante viae statu nemo illi obiecto per passionem coniungitur, sed magis media operatione, quae dilectio est; ergo nec in patria. Cum itaque beatitudo sit ultimate coniungens, ipsa utique passio non erit: delectatio autem passio essentialiter est; spectare igitur nequit ad beatitudinis essentiam. Atque haec eadem esse videtur intentio Philosophi, 10. *Ethic.* cap. 3. ubi vult, fore ut multa appeteremus, etiamsi inde delectationem non caperemus, cuiusmodi sunt scire, recordari, et virtutes; ex quo *ibidem* concludit, non esse operationem propter delectationem, sed magis e converso; non enim laboramus ut quiescamus, sed magis quiescimus ut laboremus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4. ib. n. 6.] concedendo absolute per Dei potentiam evenire posse, ut visio sit sine delectatione et gaudio. — *Et cum arguitur;* igitur videret, et non gauderet; *concedo* illatum; sed id non esset spectata videntis potestate, sed fieret virtute Dei conservantis visionem, et non gaudium.

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. ib.] utique futurum, ut beatitudo perfectior intelligeretur, si gaudium spectaret ad essentiam ipsius; verum id statui non posse. Quemadmodum si sapientia ingrederetur essentiam hominis, ipsius natura esset perfectior, ac modo sit. At passio spectare nequit ad essentiam beatitudinis, quia de essentia ipsius est quod coniungat obiecto beatifico, quod passio efficere non potest.

AD TERTIUM, [Oxon. ib. n. 7.] cuius vis stat in hoc, poena est tristitia essentialiter, igitur praemium est essentialiter gaudium; *respondeo*, negando *consequentiam* et *paritatem*; nam nihil est poena, nisi sit in-

voluntarium. Praemium autem non est nisi voluntarium; poena igitur esse nequit actus voluntatis; nam quicumque actus voluntatis sive volendi sive nolendi, est simpliciter voluntarius; praemium autem semper est actus voluntatis; atque ita in actu est; non igitur est passio, nec in passione situm: contra vero omnis poena passio est, quia tristitia, vel cum tristitia. — *Sed non videtur argumento satisfactum*; nam miseria, vel poena essentialiter opponitur beatitudini: sed miseria essentialiter non est nisi tristitia; igitur praemium vel beatitudo est essentialiter gaudium. *Respondeo* negando *antecedens*, quia miseria non est essentialiter poena, vel tristitia, sed est essentialiter culpa, et sola culpa facit hominem miserum; poena autem ordinat culpam, quae est miseria essentialiter. — *Et si dicas*: miseria est essentialiter tristitia; *responsio*: esse talem ratione culpae; sed culpa est male velle; sic per oppositum praemium erit bene velle in operatione, et ita bonum commodi esse potest voluntarium, et praemium maximum beati, et maximum gaudium sibi.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 4.*] non omne ultimum, sed optimum habere rationem finis: tale autem optimum, ut finis intrinsecus, operatio est; attamen delectatio est quid ordine naturae posterius, quae nihilominus talis non est, ut operatio ad ipsam veluti ad finem ordinetur, nec est operatione perfectior. — *Contra*, [*Oxon. 4. ib. n. 5.*] *Posteriora generationes sunt prioribus perfectiora*; ergo si delectatio est operatione posterior, haec ad illam, ut ad quid perfectius ordinatur. *Respondeo*, Philosophi dictum habere veritatem cum pluribus eiusdem generis applicatur: unde admissis in eodem subiecto pluribus formis, ultima est caeteris perfectior; et in genere operationum volitio est intellectione perfectior; quamvis una sit in genere cognoscitivi, altera in genere appetitivi: at passionem non spectant ad genus operationum; ideo hic *instantia* non concludit. Si quidem passionem non tendunt in obiectum, ut operationes, sed praecise ab obiecto sunt. Quare potentia ultimate unitur obiecto per operationem, non per delectationem, sed tantum haec unit ultimate voluntatem in ordine passionum, quas voluntas recipit, et in quantum est receptiva passionum, non operationum; at per operationem voluntas unitur ultimo simpliciter obiecto, et propterea in ea tantum sita est beatitudo.

AD ULTIMUM dicendum, illas et consimiles auctoritates esse intelligendas in sensu causali, nempe delectationem causari ab obiecto beatifico, et recipi in appetitu mediante operatione, per quam obiectum fit potentiae proxime conveniens, eoque posito, veluti ultima dispositione, mox ab obiecto in potentiam redundare delectationem et gaudium ineffabile.

ARTICULUS VII.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO
BONO ANIMAE.

Doctor, locis infra cit. — S. Thomas 1. 2. q. 2. a. 7.

VIDETUR hominis beatitudo consistere in aliquo animae bono. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 25. seqq.*] beatitudo maxima perfectio hominis est; siquidem ea non adepta est maxime miser: atqui perfectio est eius, de quo per perfectionem arcetur imperfectio; ergo beatitudo est aliquid

hominis. Sed non est aliquid spectans ad corpus, nec computanda inter bona quae hominem circumstant, uti sunt honores, gloria, divitiae, potestas, ut ex *antecedentibus solutionibus* patet; ergo non in alio est statuenda, quam in aliquo animae bono.

2. PRAETEREA. [*Oxon. Prologi* q. 3. n. 19.] Omnis amor concupiscentiae praesupponit amorem amicitiae; illud ergo quod amatur amore amicitiae est ulterior finis, ad quem ordinantur quae amore concupiscentiae prosequuntur: quisque autem sibi optat felicitatem; ergo ipsemet est finis, cui concupiscitur beatitudo, magisque proinde amatur. Cum ergo beatitudo sit ultimus finis, cuius gratia caetera appetuntur, in bonis ipsius animae est plane statuenda; ipsi enim animae caetera bona optantur et desiderantur concupiscentiae desiderio.

CONTRA. [*Oxon.* 4. d. 49. q. 1. n. 4.] August. 1. *De Doctr. christ.* cap. 6. *Summa merces est ut ipso perfruamur*, Deo nimirum: summa autem merces, secundum ipsum, beatitudo est; igitur hominis beatitudo non in aliquo animae bono consistit, sed in Dei fruitione.

RESPONDEO dicendum, [*Theor.* 18. — *Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 19. seqq.] distinguere oportere de fine. Alius est enim finis hominis *extra* ipsum, alius *intra*, qui est ipsa hominis operatio, vel etiam forma. Si sermo itaque fiat de hominis fine qui est *extra ipsum*, impossibile est, rationem eius sitam esse in anima, aut in aliquo ad eandem spectante. Siquidem is finis est supremum appetibile, in quo, veluti in essentialiter supremo, est status in ordine appetibilem; sit ergo oportet et formaliter infinitum; nam cuicumque non repugnat infinitas, illud non est simpliciter supremum, nisi sit formaliter infinitum [Cf. q. 1. a. 4. et 5.]. — Is etiam finis et praecise est a voluntate simpliciter propter se volendus; nulli quippe alteri repugnat, ut propter aliud appetatur; minus enim bonum recte appeti potest gratia maioris boni. — In tali denique fine, quod est supremum appetibile, natura intellectualis ultimate et complete perficitur, nam attingendo ipsum, etsi sibi extrinsecum, acquirit perfectionem ulteriorem, ac valeret habere in se, et ad se. Hac enim ratione ignobiliora perficiuntur in nobilioribus, non quidem evadendo illa realiter, nec habendo illa formaliter inhaerentia, sed eadem attingendo per operationem propriam, nam alio modo non valent illi uniri. — Haec omnia, quae diximus competere fini hominis, in quo reposita est ultimata et completa ipsius perfectio, quam nomine *beatitudinis* significamus, evidens est ipsi animae, ac omnibus quae eius sunt, repugnare; ac proinde eius beatitudinis rationem animam habere non posse, nec aliquod bonum eiusdem. — Quod si de *intrinseco* fine loquamur, qui est animae operatio, qua mediante finem attingit extrinsecum, utique in aliquo eius bono consistere dicenda est; operatio enim est intrinseca perfectio operantis: nulla autem intrinseca beati perfectio est beatitudo, nisi quatenus extrinseco perfectivo immediate coniungit hoc, quod est finis assecutio extrinseci. Nam nec essentia, nec potentia illi extrinseco perfectivo coniungitur, nisi per operationem, quae intrinseca beati perfectio est. Ea tamen non sistit in se, et ad se, sed per se tendit in obiectum, etiam immediate excludendo omnem formam absolutam mediam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 25. seqq.] concedo *maiozem*; siquidem homo carens ultima perfectione, quae in supremo appetibili reposita est, attingenda per coniunctionem ad illud, est

complete miser. — *Et cum subditur*: perfectio est eius, a quo felicitas arcet imperfectionem; *respondeo*: beatitudo sive felicitas est assecutio ultimi finis, ut extrinseci perfectivi naturae intellectualis, eo modo quo assequi potest. Quia ergo tali in assecutione obtinetur complementum omnium desideriorum, omnia cumulatissime continente supremo appetibili, fit ut tanta felicitas sit eius, qui ipsius compos efficitur: si enim beatum esse quidditative est sic habere obiectum beatificum; ergo beatitudo est talis habitio. Verumtamen ut unio cum illo ab anima est, operatio quippe ab operante procedit, ita fieri non potest, ut id, in quo ita perficitur, ipsam animam concernat; est enim extra illam, et super omnia desiderabilia, appetibile. Res igitur, per cuius assecutionem fit homo beatus, aliquid animae esse non potest, bene tamen illud, quo mediante ei unitur.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 24.] ex eo quod anima amore amicitiae diligit supremum appetibile, et plusquam seipsam, subinde optat ardentissime illi uniri media operatione, sciens in eo repositam esse sui ipsius felicitatem et complementum desideriorum. Quare amore concupiscentiae optat et concupiscit beatitudinem, idest, suam ipsius ultimam perfectionem; sed [*ib.* 1. d. 1. q. 7.] non propterea sequitur eam perfectionem sitam esse in seipsa, vel in aliquo bono ipsius animae, nisi modo explicato in *solutione*. Non enim fructio est actus desiderii, quo iustus appetit Deum actu concupiscentiae, sed magis fructio est actus charitatis et amicitiae, quo amans Dei vult ipsi in se bene esse.

ARTICULUS VIII.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS CONSISTAT IN ALIQUO BONO CREATO.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 1. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 1. 2. q. 2. a. 8.

VIDETUR hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato. Etenim [*Oxon.* 1. d. 1. q. 1. n. 1.] capacitas hominis fruētis finita, limitataque est; non enim maior et amplior esse potest subiecto cuius est; igitur satiari atque expleri potest aliquo obiecto finitae bonitatis: fruimur autem, atque beati sumus in quocumque satiante animae capacitatem.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* *ib.*] Aliquid est maius animae capacitate, ut Deus, qui sibi ipsi sufficit, et aliquid est minus capacitate eius, ut corpus; ergo aliquid est medium et aequale capacitati eiusdem: illud autem bonum aliquid creatum est, quia inferius Deo.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* *ib.*] Intellectus firmiter praestat assensum alii vero, quam primae veritati; ergo similiter voluntas intensius adhaerebit alii bono, quam primae bonitati: ea autem in adhaesione beata efficitur; ergo beatitudo hominis consistit in aliquo bono creato.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* *ib.*] Quaecumque forma naturalis satiat materiae capacitatem; igitur et quodcumque obiectum explet capacitatem potentiae. — *Probatur consequentia*: potentia per formam in ipsa receptam respicit obiectum, ac proinde si forma una recepta satiat appetitum intrinsece, pariter et obiectum, quod respicitur a potentia, per eam formam explet appetitum eius extrinsece sive terminative. *Probatur antecedens*: si aliqua esset forma naturalis, quae intrinsecus materiae appe-

titum non expleret; ergo stante tali forma, materia ad aliam naturaliter inclinaretur, et per consequens sub ipsa quiesceret violenter; nam quodcumque prohibens aliquid ab illo, ad quod est inclinatio ipsius, est sibi violentum, sicut apparet de quiete gravis extra locum suum.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] Augustinus 1. *De Doct. christ.* cap. 1. *Res, quibus fruendum est. sunt Pater, Filius, et Spiritus Sanctus, et hi tres sunt una res:* ergo praecise in ea summa re, supremoque appetibili reposta est hominis beatitudo.

RESPONDEO: [Oxon. ib. n. 3.] Circa praesens quaesitum, Avicenna 9. *Metaph.* cap. 4. videtur opinatus, beatitudinem naturae intellectualis sitam esse in aliquo bono creato. Vult enim Intelligentiam superiorem per actum suum intelligendi producere inferiorem. Atqui tunc productum est complete perfectum, quando attingit suum principium productivum, iuxta propositionem 15. Proculi, *Unumquodque natum est converti ad illud, a quo procedit.* In tali autem reditu videtur esse circulus completus, et ita perfectio. Cum ergo intelligentia producta perfecte quietatur in intelligentia producente, in ipsa beatificatur. — *Verumtamen erronea haec opinio* per philosophiam revincitur falsitatis. Etenim potentia non quietatur, nisi ubi est obiectum suum perfectissime et in summo: obiectum potentiae fruētis est ens in communi, secundum Avicennam 1. *Metaph.* cap. 5.; ergo non quietatur potentia fruens, nisi ubi est perfectissimum ens: nulli autem est tale, aut esse potest, nisi in supremo appetibili. — *Deinde,* potentia, quae ad multa per se inclinatur obiecta, non quietatur in aliquo uno perfecte, nisi illud includat omnia per se obiecta, quantum in aliquo uno possunt includi: sed potentia fruens inclinatur ad omne ens, sicut ad per se obiecta; ergo non quietatur in aliquo uno ente, nisi illud includat omnia entia, quantum in aliquo uno possunt includi: possunt autem tantum perfectissime involvi et contineri in uno ente infinito; ergo praecise in illo potentia fruens potest perfectissime quietari. — *Rursus,* intelligentia inferior videns superiorem, aut videt eam esse finitam, aut videt eam esse infinitam, aut certe intuetur eam nec esse finitam, nec infinitam. Si videt eam praeditam infinitate; ergo cum revera finita sit, non beatificatur in ea: *quia stultius nihil potest dici, quam quod falsa opinione anima sit beata,* secundum Augustinum 11. *De Civit.* cap. 4. Si autem ignorat eam esse finitam aut infinitam, sane ipsam perfecte non videt, nec in tali visione est beata. Si vero eius finitatem intuetur; igitur intelligit posse ab alio excedi in perfectione, et ita illud excedens appetere et diligere potest, ut in nobis experimur. Ergo non quietatur in intelligentia, a qua (ut falso imaginatus est Avicenna) alia procedit. — *Denique,* ratio Avicennae est ad oppositum. Nam ex hypothese sua, quod secunda intelligentia tertiam producat, utique non causat eam in virtute propria, sed magis virtute primae intelligentiae, a qua pendet; ergo nec finit tertiam virtute propria, sed aliena: sed quod finit aliud in virtute alterius finis, ut ultimi finis, non quietat illud perfecte; ergo omnino repugnat, naturam intellectualem et rationalem quietari perfecte in aliquo bono creato, sic ut ea quies dici queat ipsius beatitudo.

Est ergo dicendum. [Oxon. ib. n. 5.] impossibile prorsus esse, in aliquo bono creato hominis beatitudinem consistere, uti evidenter ostendunt praeallegatae rationes: et ulterius *declaro* hanc *solutionem* sic: quemadmodum assentiendum est per intellectum primo vero propter se, ita

praecise primo bono propter se est per voluntatem inhaerendum, ac proinde non in aliquo bono creato statui debet nec potest ultima felicitas et beatitudo hominis, ut in obiecto, sed in solo ultimo fine, qui est et supremum appetibile.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 6.*] relatio aliqua finita necessario est ad terminum vel obiectum infinitum; quod enim est ad finem, inquantum tale, finitum est, etiamsi accipiat ut omnino proximum fini, nempe, ut ornatur omnibus ad immediate attingendum finem necessariis; tunc enim pariter relatio finis, ad quem est illud, immediate non fundatur, nisi in infinito. Idque frequenter evenit in relationibus proportionalium, et non similium; ibi enim prima extrema sunt maxime dissimilia. In casu igitur, inter potentiam et obiectum non versatur relatio similitudinis et proportionis, ac propterea optime cohaerent, naturae capacitatem esse finitam, pro conditione naturae cuius est, et interim terminari ad obiectum infinitum, sicut ad suum correlativum.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon. ib.*] in ratione obiecti nihil esse maius obiecto proportionato animae; aliquid tamen extare maius, idest, maiori modo attingibile, quam ab anima attingi queat; eam tamen maioritatem non esse attendendam neque quaerendam in obiecto, sed in actu. *Quod exemplo declaratur:* si ponatur aliquod album visibile secundum decem gradus, sitque visus capiens eam albedinem secundum unum gradum, alius vero visus, esto perfectior illo decem gradibus, profecto is visus capiet id obiectum visibile quoad omnes gradus visibilitatis eius, in tantum ut pervadat ipsum quantum est visibile ex natura obiecti; et tamen si fuerit tertius visus acutior secundo, adhuc perfectius videbit idem album; quare non erit exclusus ullus ex parte graduum obiecti, sed tantum ex parte videndi.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon. ib.*] intellectus praestat assensum unicuique vero iuxta evidentiam ipsius rei, quam nata est de se facere in intellectu; nec in potestate intellectus est firmitus, aut minus firmiter assentiri vero, sed tantum secundum proportionem veri moventis intellectum. At in potestate voluntatis est intensius assentiri, sive adhaerere bono, aut secus, licet imperfectius sibi per intellectum ostenso; ac propterea nulla est *illatio*.

AD ULTIMUM dico, [*Oxon. ib.*] non quamcumque formam explorare materiae appetitum totaliter; nam tot sunt appetitus materiae ad formas, quot sunt formae receptibiles in ipsa; nulla igitur una forma potest per se omnes materiae appetitus satiare atque explorare; sed una satiat perfectissime, scilicet forma perfectissima; ista tamen non satiat omnes appetitus materiae, nisi in hac una caeterae omnes formae includantur. — *Quare ad propositum, dicimus,* obiectum unum aliquo modo includere potest omnia alia obiecta ab ipso aliqua ratione continendi; et ideo illud solum perfecte quietat potentiam, omnemque eius explet appetitum. Non est tamen omnino simile de quiete intus, et extra; quia quodcumque receptivum quietatur intra, aliquo finito recepto, sed extra sive terminative haud oportet finito quietari; nam potest suapte natura ordinari et tendere ad perfectius extrinsecum, ac possit in se formaliter recipere; finitum siquidem non recipit formam nisi finitam, et interim ordinatur ad finem, ut ad obiectum, qui est intensive infinitus. — *Cum arguitur:* nisi materia perfecte quiesceret sub quacumque forma, violenter maneret sub

illis; *responsio*: quies violenta numquam est, nisi quiescens determinate inclinetur ad oppositum, uti exemplificatur de gravi detento sursum; materia autem prima ad nullam formam determinate inclinatur, ac propterea sub quacumque quiescit non violenter, sed naturaliter, utique propter indeterminatam inclinationem ad quamcumque.

QUAESTIO TERTIA.

QUID SIT BEATITUDO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, et quae requirantur ad ipsam.

Circa primum quaeruntur octo.

1. Utrum beatitudo sit aliquid increatum. - 2. Si est aliquid creatum, utrum sit operatio. - 3. Utrum sit operatio sensitivae partis, an intellectivae tantum. - 4. Si est operatio intellectivae partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis. - 5. Si operatio speculativi intellectus, aut practici. - 6. Si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum. - 7. Utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum. - 8. Utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I.

UTRUM BEATITUDO SIT ALIQUID INCREATUM.

Doctor, loc. inf. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 1.

VIDETUR beatitudo esse aliquid increatum. Siquidem [*Quodlib.* q. 13. n. 3. — *Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 25.] beatitudo est bonum quod ab omnibus summe appetitur: sed solus Deus est maxime appetendus; ergo beatitudo est aliquid increatum.

2. PRAETEREA. [*Quodlib.* ib.] Beatitudo est ultimus finis, in quem natura rationalis et intellectualis naturaliter propendit, ut in propriam et completam perfectionem: ultimus autem finis, supremumque appetibile est Deus; ergo beatitudo est aliquid increatum.

3. PRAETEREA. [*Quodlib.* ib.] Si hominis beatitudo foret aliquid creatum, utique uti est in homine, ita esset ab eodem: hoc autem est plane falsum; si enim propria cuiusque beatitudo ab eo cuius est ortum haberet; ergo homo seipsum bearet.

CONTRA. Augustinus 2. *De Doct. christ.* cap. 33. *Dicimus non ea re fruendum nobis esse tantum, qua efficiamur beati.* Ea igitur res, qua fruimur, facit nos beatos: atqui increatum esse non potest terminus factionis; ergo beatitudo nostra non est aliquid increatum.

RESPONDEO [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 17 seqq.] secundum dicta *art.* 7. q. *prae.*, alius est finis *extrinsecus* hominis, alius est finis *intrinsecus*, nempe operatio propria, qua mediante, potentia atque natura cuius est extrinseco perfectivo unitur. Loquendo igitur de beatitudine ut est *finis* et obiectum

beatificans, evidens est, ipsam esse increatam, ac in solo ultimo fine, qui est bonitas per essentiam, posse reponi; caeteris enim ab ipso habitis et in plena possessione hominis constitutis, adhuc perfecte intellectivus appetitus quiescere non potest, summi boni possidendi desiderio ipsum penitissime urgente; eo autem adepto perfectissime et ultimate conquiescit, quia iam consecutus est statum perfectum aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter et unitive continente caetera omnia ab ipso. Si vero sermo sit de beatitudine quae est *beati operatio*, per quam extrinseco unitur perfectivo, estque formaliter possessio, vel habitio (ut ita loquatur) illius increati obiecti, ea profecto creata est, finita, et de novo producta per influxum potentiae finitae perfectionis, quales sunt intellectus et voluntas hominis, quam Deus participem facit beatitudinis suae.

AD ARGUMENTA. DUORUM PRIORUM patet solutio ex dictis; siquidem [*Report.* 4. d. 49. q. 1. n. 10.] concludunt de beatitudine *obiectiva*, sive de obiecto, per cuius attingentiam anima fit beata: evadit autem beata, quatenus per propriam operationem attingit illud obiectum, seu ultimum finem extrinsecum, in cuius possessione et coniunctione consistit essentialiter beatitudo naturae intellectualis et rationalis. *Formalis* itaque *beatitudo* quid creatum est; nam in ipsam induit principium creatum et finitum, ut dictum est.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 30.] beatus etsi causa activa partialis sit suae beatitudinis et operationis, qua inhaeret obiecto beatifico propter se, nihilominus dici non potest nec debet beatificare seipsum, non solum quia obiectum est causa principalior eius operationis, sed etiam quia tali locutione significaretur, beatum ex naturae viribus seipsum beatificare, cum tamen tanta felicitas uni gratiae Dei sit attribuenda.

ARTICULUS II.

UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 1. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 1. 2. q. 3. a. 2.

VIDETUR beatitudo haud esse operatio. Nam [*Oxon.* 4. d. 49. q. 1. n. 1.] Augustinus, 13. *De Trinit.*, cap. 5. *in fine*, reprobatis quibusdam descriptionibus beatitudinis, hanc infert: *Beatus ergo non est, nisi qui habet omnia, quae vult, et nihil mali vult*; beatitudo igitur consistit in habendo omnia bene volita: multa autem alia sunt bene volita ab operatione; ergo beatitudo non est per se statuenda in operatione. Hinc Boëtius hac de re loquens, 3. *De Consol.*, Prosa 2. *Beatitudo*, inquit, *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*! Status iste non in sola consistit operatione.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Beatitudo statuenda est in coniunctione ad obiectum beatificum: illa coniunctio relatio est, operatio autem quid absolutum; ergo non consistit in operatione. — *Confirmatur*, absolutum citra contradictionem stare potest sine respectu, qui super ipsum fundatur, cum tali respectu sit naturaliter prius. Respectus ad obiectum in operatione fundatur; ergo operatio manere potest sine respectu ad obiectum: non intellecto autem hoc respectu nulla est beatitudo; alioquin quis esse posset beatus, et non in obiecto beatifico.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Nullum agens est perfectius ex eo, quod per actionem suam aliquid producat: operans est aliquo modo causa producens suae operationis; ergo per operationem non est simpliciter perfectus: est autem beatus simpliciter perfectus per beatitudinem; ergo haec non est reponenda in operatione. *Probatio maioris*: effectus non est simpliciter perfectio ipsius agentis; agens enim vel est aequae perfectum ac effectus, si sit univocum, aut certe perfectius, si aequivocum dicatur. — *Confirmatur*: beatus non est causa effectiva suae beatitudinis, alioquin seipsum beatificaret; est autem causa effectiva suae operationis.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Habitus est perfectio simpliciter actu nobilior: beatitudo est perfectio nobilissima; ergo potius statuenda est in habitu, quam in ullo actu. *Probatio maioris*: tum ex Philosopho, 3. *Topic.*, cap. 2. *Bonum diuturnius est melius*: habitus bonum est diuturnius, seu permanentius actu; tum quia habitus est aliqua causa actus; alioquin quare ratione facilius et perfectius ageret pollens habitu, prae illo qui habitum non possidet? Non est autem causa, nisi effectiva, et quidem non univoce; ergo aequivoca causa est, ac subinde effectum nobilior.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ex Philosopho, 1. *Ethic.*, cap. 13., ratio beatitudinis postulat, ut insit secundum vitam perfectam; alioquin felix posset fieri miser; non tantum enim recte desideratur ab aliquo bene esse, sed etiam in illo bono permanere: operatio autem est transiens, et *in fieri*, atque ita de ratione sui non habet inesse secundum vitam perfectam.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Augustinus, 1. *De Doctr. christ.*, cap. 6. *Summa merces est, ut ipso perfruamur*, Deo nimirum: summa autem merces, secundum eundem, beatitudo est; *perfrui* vero operatio est. — *Rursus*, Aristoteles, 1. *Ethic.*, cap. 8., et 9. *Felicitas*, inquit, *est operatio optima*. Et 10. *Ethic.*, cap. 8. docet in quam operatione consistat. Idem vult 12. *Metaph.*, cap. 6. et alibi. Nec est probabile contradicere Philosophis in illo primo noto de beatitudine, quod consistat in operatione vel non; etsi enim non attigerint in quo obiecto, vel sub qua ratione sit beatitudo, istud tamen primum notum, in quam statuenda sit perfectio finalis creaturae rationalis, non est verisimile eos latuisse.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. q. 2. n. 27.*] hominis ac naturae intellectualis beatitudinem esse operationem optimam atque perfectam, aut certe consistere in operatione. *Declaratio*: etenim ex dictis q. 1. art. 4. et 5. in appetibilibus est ordo essentialis, adeo ut standum sit in uno supremo, infinitoque appetibili, quod solum est propter se volendum a natura rationali; caetera enim omnia ordinantur ad illud, ac proinde nulla natura illius capax, nisi ei uniatur, est in statu perfectionis suae ultimate; quia illud solum est per se volendum; ex possessione ergo caeterorum ab illo ultimate non quiescit. Atqui supremum hoc appetibile nulla alia ratione uniri potest naturae beatificabili, nisi per operationem ipsius; siquidem nec essentia, nec potentia coniungitur illi extrinseco perfectivo, nisi mediante operatione, quae etsi operantis intrinseca perfectio sit, ipsa nihilominus non sistit in se et ad se, sed magis pro sui naturali conditione tendit in obiectum, etiam exclusa quacumque forma media de genere absolutorum. Quod additur, quia quamvis beatitudo essentialiter consistat in operatione, si accipiat pro *perfectione*, quae est ratio

coniunctionis ad obiectum beatificum; ipsa tamen coniunctio formaliter est relatio attingentiae et unionis potentiae cum obiecto praesente in sua naturali existentia: hac itaque relatione excepta, ultimata perfectio intrinseca beati, et obiecto proxima beatifico, est operatio. — *Deinde*, [Quodl. q. 13. n. 3.] beatitudo est essentialiter summi boni possessio; inde enim naturae beatificabili complete bene est. Haec possessio formaliter non consistit in aliqua relatione, etsi necessario eam involvat; ergo est statuenda in operatione. *Probatio minoris*: ultima perfectio substantiae vivae non est relatio sola: operatio est ultima perfectio substantiae vivae, quae nata est operari, ut viventis anima sensitiva, vel intellectiva; igitur operatio non est sola relatio. *Probatio maioris*: sola relatio non summe appetitur appetitu naturali et electivo naturae perfectissime appetentis: sed ultima perfectio naturae viventis a tali natura summe desideratur desiderio naturali; beati enim omnes esse volumus, seu de beatitudine actu cogitemus, seu non; desideratur etiam summo desiderio electivo voluntatis bene dispositae; ultima igitur perfectio substantiae vivae non est sola relatio. — Verumtamen hanc relationem operatio, quae est ultima perfectio naturae, operantis, habet necessario annexam; eaque est realis, quia inter extrema realia; et creatura nequit habere maiorem unitatem cum obiecto, quam unitatem relationis; contra vero beatitudo divina, etsi in operatione pariter consistat, non relatione tamen, ne rationis quidem, ipsa est unum cum obiecto, sed perfecta identitate reali. Haec nihilominus relatio realis unionis et attingentiae, quam dicit necessario potentia videns ac perfruens Deitate, ad ipsum obiectum beatificum, non importat per se primo ultimam perfectionem potentiae operantis, sed concomitanter tantum et connotative, connotat enim operationem, quae est ultima et simpliciter perfectio, et praestantior quocumque concomitante, ipsam etiam non excludendo relationem, de qua est sermo. Nam si stare posset operatio beatifica, non addita relatione, adhuc anima foret beata; non esset vero talis per positionem relationis, sine operatione.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib. n. 28.] τὸ *Quicquid vult* accipi non debere *divisive* pro formaliter volitis, sed pro *aliquo uno*, in quo sunt *unitive* omnia recte volita; ut sit sensus: beatus est, qui habet perfecte, iuxta modum sibi possibilem, obiectum propter se volendum, in quo possidet unitive et eminenter quicquid potest recte velle. Qua stante explicatione, concluditur *solutio*, quia non aliter, quam per operationem, habet beatus hac ratione habendi quicquid vult. — Iuxta quod exponi potest *Boëtii auctoritas*; nam beatitudo est status perfectus aggregatione omnium bonorum, in uno bono eminenter et unitive continente cetera bona.

AD SECUNDUM respondeo [Oxon. ib. n. 29.] ex dictis in *solutione*; etsi enim operationem, qua anima est beata, necessario concomitetur relatio attingentiae vel unionis cum obiecto beatifico, haec tamen relatio non est ultima beati perfectio, sed operatio, in qua ea fundatur relatio. Unde non repugnat stare beatitudinem sine tali relatione, ut in Deo. — *Ad confirmationem*, concedendum est, in creatis absque contradictione quacumque formam absolutam stare posse sine relatione coniunctionis ad obiectum beatificum. Quod si in casu esse nequeat beatus sine coniunctione ad obiectum beatificum, aliud non sequitur, nisi quod beatitudo vel est relatio, vel includit absolutum et relativum; nam possessio illius

obiecti vel includit simul absolutum et respectum, vel essentialiter dicit respectum, et necessario connotat absolutum.

AD TERTIUM concedimus, [Oxon. 1. d. 3. q. 4. — 4. ib.] beatitudinem non consistere in actione de genere Actionis; siquidem haec non est simpliciter perfectio agentis; et operatio non est eiusmodi actio, nisi aequivoce; ideoque haec est ultima operantis perfectio. — *Ad confirmationem*, [ib. n. 30.] *est responsio dicentium*, in actu duo esse considerata, nempe et substantiam actus, et formam, a qua actus habet perfectionem. Principium ipsius secundum substantiam, naturam esse putant, vel potentiam, ut eiusdem principium secundum formam, habitui attribuant principii rationem. Qui si acquisitus sit, nostri actus nos omnimoda causa erimus; si vero infusus, perfectio erit a causa exteriori, quae habitum efficit. Cum igitur actus in nobis non ponatur beatitudo, nisi ratione perfectionis suae, creatura esse non potest suae beatitudinis causa, sed solus Deus. — *Contra*, solutio haec non est nobis probabilis; nam prius essentialiter dependere nequit ab aliqua causa, a qua non dependet posterius essentialiter: actus est sua forma essentialiter prior; alioquin illa forma non praeexigeret actum ad sui *esse*; ergo si sumus causa substantiae, et eius forma a nobis dependeat oportet; et ita non nisi in aliquo genere causae; nihil enim dependere potest essentialiter ab illo, quod non est aliqua causa dependentis, loquendo de actu primo quocumque. — *Deinde*, illa forma non est nisi aliqua conditio ipsius actus; potentia autem, quae elicit actum, non elicit ipsum nudum, sed cum tali vel tali conditione seu circumstantia; est ergo causa non tantum substantiae actus, sed etiam formae actus. — *Postremo*, probabile non est, habitum esse causam a potentia distinctam, et alicuius distincti a potentia; nam habitus non est, nisi causa secunda respectu potentiae; causa autem secunda et prima non habent distinctos effectus sibi proprios, quia tunc respectu neutrius foret haec prima, illa vero secunda. — *Rursus*, iste effectus proprius habitui esset necessario forma absoluta, si relatio non est per se terminus agentis, vel actionis; non est autem probabile, esse actionem formatam hoc modo; quia tunc oporteret actionem attingentem obiectum beatificum includere duo absoluta. — *Est ergo dicendum ad argumentum*, [Oxon. 1. d. 3. q. 8. n. 2. — 3. d. 13. q. 4. n. 18.] beatum esse causam activam, partialem tamen, respectu beatitudinis suae, quantum ad illud absolutum, quod est in beatitudine; alteram vero causam, et quidem principaliorem, esse obiectum beatificum.

AD QUARTUM, concedimus, [Oxon. 4. ib. n. 31.] actum beatificum esse simpliciter habitu perfectiorem, etiam in ratione perfectionis finalis, quia immediatius attingens obiectum finale; et in ratione etiam perfectionis formalis, quia tanta perfectio non posset competere habitui tali in summo, quanta actui tali in summo. — *Ad probationem* ex Philosopho, 3. *Topic.* dicimus, dictum eius esse intelligendum, caeteris paribus; nam et in proposito falsum est quod subditur, habitum et actum in eo solo distinguere, quod habitus sit actu permanentior et diuturnior. — *Deinde* dicimus, actum beatificum esse aequae permanentem cum habitu, et ex parte potentiae, et ex parte obiecti, et ex parte naturae huius et illius. — *Ad secundam probationem* respondeo, habitum non esse causam actus, nisi partialem; non est autem inconveniens asserere causam partialem aequivocam minus nobilem suo effectui, et maxime si sit partialis secundaria,

quamvis causa totalis aequivoca, vel partialis principalis necessario sit suo effectu nobilior.

AD ULTIMUM respondeo; [*Oxon. ib. n. 25.*] quoniam natura omnis intellectualis coniungi potest media sui operatione extrinseco perfectivo nobilissimo, in quo ultimate et perfecte conquiescat. sitque proinde beata, diversitate earum naturarum, fit ut alia et alia necessario exsurgat attinentia eius obiecti, atque earundem beatitudo intellectualium naturarum. Sed *exemplo* accepto ex corporalibus est declaranda: ultimus terminus quietis gravium corporum centrum est. Huic centro adhaeret aliquod corpus grave *per se*, et *primo*, terra nimirum. Aliquod autem adhaeret *per se*, sed *non primo*, nam adhaeret per gravitatem sibi a terra participatam, ut lapides, et metalla in terrae visceribus. *Tertio modo* corpus adhaeret centro *mediante terra*, cui unitur, sed mobiliter, uti gravia in terrae superficie existentia, quae etsi ad tempus quiescant, non tamen ita sunt ad quietem determinata sicuti corpora quiescentia secundo modo. — Corporis ponderi correspondet voluntas in spiritualibus; nam quemadmodum corpus pondere, ita voluntas amore fertur quocumque fertur, ut ait Augustinus 11. *De Civit.*, cap. 28. Centrum, quod ex natura sui est ultimate quietativum, ultimus finis est. Huic centro voluntas divina *primo et per se*; quia non participatione alicuius alterius a se, immobiliter et necessario adhaeret, quia non per habitum, nec per actum a se differentem, nec virtute alterius causae superioris, perfectissime amat illud summum bonum, et necessario. In *secundo gradu* est voluntas beati, quae non primo, sed *participando* a Deo, *per se* tamen, quia per formam suam intrinsecam, firmiter summo bono adhaeret, idque quia facta est quasi intrinseca voluntati primo quiescenti, in eius beneplacito semper manens. In *tertio tandem gradu* est voluntas iusti viatoris, qui licet innitatur divinae voluntati, et mediante illa summo bono, in quo quiescit ipsa voluntas, *haud* tamen *firmiter* adhaeret illi bono, vel beneplacito divinae voluntatis; unde nunc adhaeret illi, nunc ab eadem avertitur. — *Ex his dicimus ad argumentum*, actum quo beati ultimate conquiescunt, esse perennem, nec interire unquam, aut desinere *esse*, ut tactum fuit in responsione *Ad quartum*. Viatores vero iustos, tantum excidere a perfectione perfectae beatitudinis, quantum mobiliter adhaerent summo bono. Sed de securitate concomitante beatitudinem amplius infra q. 5. art. 4.

ITERUM ARTICULUS II.

UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO.

Doct., Oxon. 4. d. 49. q. 2. — Report. ib. q. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 2.

Quoniam Henrici sententia Quodlib. 13. q. 12. statuentis rationem beatitudinis potissimum consistere in illapsu Deitatis in essentiam naturae beatificabilis, directe negat statuendam esse principalius in operatione, ut tenet sententia communis (quamquam si Zuccolio, et Vazquezio 1. 2. disp. 8. credimus ab aliis Henricis non discrepet) censuimus opportune hic esse proponendam ex Doctore.

VIDETUR beatitudo non esse statuenda in operatione. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 1.*] ipsa immediatius perficit essentiam: essentiae autem non

est operari, sed potentiae; ergo principalis non consistit in operatione. *Probatio maioris*: nobiliori perfectione correspondet nobilius perfectibile tamquam proprium: beatitudo est nobilissima perfectio; cum ergo essentia sit potentia nobilior, vel re vel ratione; ergo ipsa essentia immediatius beatitudine perficitur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Quicquid est immediatum susceptivum alicuius accidentis, si posset per se *esse*, et per se tale accidens reciperet: nullum autem aliud posset recipere, nisi mediante illo. Si ergo animae potentia extra essentiam staret, posset beatitudinem recipere, fierique beata essentia; non autem sine illa; ergo natura non intellectualis foret beata, cum interim natura intellectualis non ita esse posset beata, quippe quae carere supponatur immediato susceptivo beatitudinis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Natura intellectualis nonnisi per accidens foret beata, si potentia sit immediatum susceptivum beatitudinis; perinde ac lignum calefacit quia calidum. *Consequens* est inconveniens; quia perfectio per accidens non est essentialiter perfectio eius, cui convenit per accidens. *Consequentia probatur*: nam si teneatur potentia re ab essentia distinguī, secundum unam opinionem, tunc profecto ita per accidens beatitudo naturae beatificabili inesset, sicut calere inest ligno calido per sibi inherenter calorem. Si vero supponatur potentia ratione praecise ab essentia differre, saltem quasi per accidens natura dicenda est beatificari, quia per aliud ab ea ratione differens.

CONTRA. [*Oxon. ib. q. 1. n. 4.*] August. 1. *De Doctr. Christ.* cap. 6. *Summa merces est, ut ipso perfruamur*: haec summa merces beatitudo est, *perfrui* autem operationem dicit.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. q. 2. n. 3.*] hic *aliqui opinantur* (1), beatitudinem principalis haud consistere posse in operatione; sed magis reponi debere in illapsu Deitatis in essentiam animae, atque inde derivari in potentias eius, in quibus proinde potentiis per ipsarum operationes obiectum beatificum attingentibus, est beatitudo minus principalis, et quasi secundaria. Id ergo ita declarant: beatitudo principalis consistit in obiecto quod est beatitudo increata: natura autem beatificabilis, mediante voluntate, transformatur, annititurque converti in illud vi amoris, dicente Dionys. cap. 7. *Angel. Hierarch.*: *Amor est virtus transformativa et conversiva amantis in amatum*. Ubi Hugo, *dilectivus*, inquit, *ingerit se, ut si fieri posset, hoc ipsum sit quod ipse*, nempe quem amat: *et fit unio, quodammodo per vim amoris, ut expelli incipiat, et exire a se, et incipiat esse quod amat*. Ut autem amans exeat a se, et incipiat esse quod amat, fieri non potest nisi per circumincessionem, utique non naturae creatae illabentis Divinitati, sed e converso. Illabens itaque Deus naturae beatificabili, fit deiformis, sicut ferrum candens lucet, et ardet, ut, ignis, quasi non sit, nec aliud esse appareat, quam ignis. — *Tunc arguitur pro conclusione sic*: illud principalis beatificari debet, quod principalis perficitur obiecto, quod est essentialiter beatitudo: sed essentia animae principalis perficitur obiecto beatifico, quia per essentiam Deitatis sibi illa-

(1) Henrici sententia *loc. cit.* hunc ordinem beatificandi excogitantis: *Primo* ordine generationis attingitur Deus per modum obiecti per operationem intellectus et voluntatis. *Secundo* non in eo stat consummatio beatitudinis, sed ulterius per amorem, et visionem transformatur amans in amatum, et sequitur illapsus divinitatis in essentiam animae in qua consistit principalis beatitudo, quae inchoata est in operatione. *Denique* per ipsum illapsum fit derivatio perfectionis in potentias, per quam perfectius operantur, et adhaerent obiecto. Ita Hieronymus in *Comment.* n. 1.

bentis; igitur essentia principaliter beatificatur, quam potentia. Beatitudo igitur consistit potissimum in aliquo actu primo respiciente illapsus; terminative vero in potentiis reperitur, quatenus ad obiectum terminantur per proprias operationes, atque ita minus principaliter est in eis beatitudo. *Rursus* [ib. n. 4.] in essentia principaliter habetur Deus, qui est beatitudo per essentiam, quam in potentiis; essentiam enim perficit quodammodo per suam essentiam, scilicet per illapsus modo praedicto; potentias autem nonnisi per operationes terminatas ad ipsam essentiam sub ratione veri et boni: perficit autem illud principaliter, quod per se perficit sub propria ratione, quam illud, quod terminative tantum perficit sub ratione attributali. — *Deinde*, eo modo et ordine beatitudo perficit, quo perficit dispositio ordinata ad beatitudinem: eiusmodi dispositio gratia est; cum ergo haec essentiam principaliter perficiat, redundetque ex ipsa in potentiam, et ipsa beatitudo sit oportet principaliter in essentia. — *Denique*, iustitia distributiva respicit dignitatem recipientis secundum proportionem geometricam, ut scilicet magis digno plus de bono tribuatur: sed natura intellectualis est nobilior ac dignior sua potentia re vel ratione; ergo ipsa essentia principaliter debet perfici beatitudine, minus vero principaliter potentiae perficiuntur. — Fatentur tamen isti, essentiam non percipere hanc sui perfectionem, nisi per potentias; nam per intellectum cognoscit, per voluntatem vero ipsam quasi degustat beatitudinis perfectionem; ideo ex redundantia beatitudinis essentiae in potentias et ipsae beatificantur potentiae.

Contra istam opinionem arguo primo: [Oxon. ib. n. 5.] Deus non aliter se habet in se nunc, quam prius, nec aliter illabitur huic animae, vel Angelo nunc, quam prius, considerando praecise essentiam hinc, inde; quia secundum illum illapsus essentiae divinae in essentiam creaturae est semper uniformitas, manente essentia creaturae; ergo si est aliqua novitas in anima beata, oportet id esse per aliquem effectum novum causatum a Deo in illa essentia; ille effectus dicitur eius beatitudo formaliter, sive essentialiter. Et esse non potest principaliter in essentia ut a potentia distinguitur, quia tunc esset actus primus: sed per nullum primum actum a secundo distinctum potest creatura immediate attingere essentiam divinam. — *Confirmatur:* nihil proprie mutatur nisi novum aliquid sibi formaliter inhaereat: beatus aliter se habet nunc, ac prius, quum beatus non erat: essentia autem divina per quemcumque illapsus non est forma ejus; ergo oportet aliquid aliud sibi inesse, quo formaliter sit beatus. — *Deinde*, [ib. n. 6.] ille illapsus est prior natura quacumque operatione, cum sit penes actum primum; ergo absque contradictione esse posset sine operatione; et per consequens non operans, sed se habens ut dormiens, posset esse principaliter beatus, quod absurdum reputat Aristoteles, 12. *Metaph.* text. com. 51. — *Tandem*, creatura est beata secundum aliquam proportionem, eo modo quo Deus est beatus: sed Deus non est beatus praecise per hoc, quod est idem sibi, sed prout est intelligens et volens se tamquam obiectum; alioquin ex hoc quod est beatus non posset inferri, ipsum esse intelligentem; nam si non polleret intellectu, adhuc foret idem sibi, uti lapis est sibi idem. Si ergo beatitudo divina complete non consistit in identitate beatificabilis ab obiectum beatificum, nec creaturae beatitudo est statuenda in aliqua entitate, vel intraneitate obiecti beatifici per illapsus; quia si sibi ultra identitatem requiritur operatio,

multo magis hic ultra illapsus est necessaria; quicquid enim in creatura poneretur principaliter beatitudo, cui in Deo aliquid eminentius corresponderet, foret id principaliter beatitudo; isti autem illapsui, quo anima dicitur quasi deifica, longe eminenter correspondet identitas Dei, per quam nihilominus ipse non est principaliter et complete beatus, sed magis per operationes intellectus et voluntatis.

Pro solutione esto PRIMUM DICTUM: [Oxon. ib. n. 13.] ex hypothesi quod alia sit perfectio essentiae, alia potentiae, beatitudo esse non potest principaliter in essentia. Etenim nihil essentiam perficiens, ut essentia est distincta qualitercumque a potentiis suis, potest esse nisi actus primus, et fortassis nullus habitus id praestare potest: nullus vero actus primus, vel spectans ad ordinem actus primi, est principaliter beatitudo; imo contradictionem includit esse beatitudinem sine operatione; non sic autem stare actum primum sine quocumque actu secundo.

SECUNDUM DICTUM: [Oxon. ib.] inhaerendo sententiae explicatae 1. p. q. 77. art. 1. scilicet, potentias re ab essentia animae non distingui, absolute beatitudo principaliter est in potentia. *Probatio*; nam essentia non reciperet beatitudinem, circumscripta potentia per possibile vel impossibile: potentia autem, per possibile vel impossibile circumscripta essentia, eam perfectionem reciperet; ergo eo modo quo est ibi possibilis principalitas re vel ratione, potentia principaliter recipit, et per consequens beatitudo eam prius perficit; beatitudo enim in operatione consistit, iuxta dicta art. *praec.* — Porro illud vere et proprie dicitur *principaliter* respectu A. quod quocumque alio, seu de possibili, seu de impossibili, circumscripto, eodem modo se haberet ad A.; nihil autem aliud, ipso circumscripto, eodem modo se haberet ad A. *Ista ratio probatur* ex ratione primitatis; quia *primum* ad aliquid est, quo circumscripto, nihil est tale ad aliud; quolibet autem alio circumscripto ipsum eodem modo se haberet ad illud; et primum simpliciter est principaliter simpliciter.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dico [Oxon. ib. n. 17.], *maiores* posse concedi, modo intelligatur de perfectibilibus et perfectionibus eiusdem ordinis; uti *est falsa* comparando perfectibile perfectione unius ordinis ad perfectibile perfectione alterius ordinis: perfectiones autem alterius atque alterius ordinis sunt actus primus, et actus secundus; quare ex acceptis aliud non sequitur, nisi perfectionem, quae est essentiae ut actus primus, esse altiore vel perfectiorem quacumque perfectione, quae est actus secundus: beatitudo autem non est nobilissima perfectio, sed nobilissima inter actus secundos. — *Alia responsio*, et cum priori quasi coincidens: simpliciter nobiliori perfectibili correspondet nobilior perfectio; *concedo*, id verum esse in eo ordine perfectionum, quae respiciunt illud perfectibile: at beatitudo non respicit essentiam, ut essentia est pro primo perfectibili. Si vero comparatio fiat inter ordinem perfectionum ad ordinem perfectibilium, concedendum est perfectibili simpliciter nobiliori correspondere perfectionem simpliciter nobiliorem, intrinsecam vel extrinsecam. Sed loquendo de extrinseca determinate, non oportere concedere, si istud sub ea ratione, qua est nobilissimum perfectibile, non est capax perfectionis accidentalis; et ita est in proposito, etiam comprehendendo perfectionem accidentalem, quae est habitus; nam ne haec quidem perficit essentiam, ut essentia est, et multo minus proinde perici potest accidentali perfectione, quae est operatio.

AD SECUNDUM respondentes, [*Oxon. ib. n. 18.*] ultro fatemur, potentiam perfici posse ab operatione, si per se esse queat, non ita essentiam sine potentia. Quapropter etsi argumentum urgeat sentientes potentiam esse quid realiter ab essentia distinctum; nos tamen contrarium verum existimamus, ut late extitit declaratum, *1. p. q. 77. art. 1. et sequent.* Ibi enim dictum est, idem res sub una ratione essentiam esse, eique inexistere perfectiones, quae sunt actus primi; et sub alia ratione potentiam dici, eamque consequi perfectiones, quae sunt actus secundi; atque tales rationes non esse praecise causatas per actum intellectus, sed magis intellectum reipsa eas conceptibiles invenire ex natura rei.

AD TERTIUM respondeo [*Oxon. ib.*] nullum esse inconveniens concedere, naturam intellectualem per accidens beatificari, idest, non primo, sive non immediate; idque loquendo de primitate, sive immedatione per rationem. Inconveniens tamen esset sentire, beatificari per accidens, loquendo de accidente reali aliquo mediante. — *Contra has responsiones:* non minus nobilis est ratio, secundum quam Deus est beatus, ac illa secundum quam beat: atqui sub ratione essentiae facit animas, et Angelos beatos; ergo sub nulla ratione minus nobili beatificatur: ratio potentiae est minus nobilis. — *Respondeo,* loquendo de ratione fundamentalis, et formali, secundum quam beatificatur, utique illa non est minus nobilis ratione fundamentalis et formali, secundum quam beatificat. At si sermo fiat de ratione formali proxima, penes quam beatificatur, et formali, secundum quam beatificat, quae iuxta aliquos est ratio veri et boni, adhuc non est maior nobilitas hinc, quam inde. Sed ponendo tertio modo, ratione essentiae beatificare objective, non quidem fundamentaliter, sed formaliter; beatificatur autem immediate secundum rationem intellectus et voluntatis, oportet omnino asserere iuxta rationem nobiliorem immediate beatificare, secundum minus nobilem vero immediate esse beatum. Nec est inconveniens, aliquid secundum rationem minus nobilem recipere perfectionem secundam, ac sit perfectum perfectione prima.

Superest, ut dissolvantur motiva opinantis. Ad [*Oxon. ib. n. 7.*] modum itaque ponendi quod attinet, videtur concedere illapsus illum fieri primo in potentiam, unde ibi est principaliter beatitudo statuenda. Dicitur enim, per amorem, qui est vis transformativa, amantem incipere exire a se, et esse id quod amat, quod evenire non potest nisi per circumincessionem; ergo per amorem fit illa circumincessio, vel illapsus amantis in amatum. Constat autem amorem vel dilectionem, de quibus loquitur Hugo, per se pertinere ad ipsam voluntatem. Istud etiam dictum, *a se exire*, est metaphoricum, cuius metaphorae ratio est, quia in attingendo, vel acceptando, vel appetiando verius est amans amatum, quam ipsummet. Ex eo ergo amans exit extra se, quo suum esse parvipendit in comparatione amati, adeo ut magis appetat destrui esse suum, quam amati. Et hunc intellectum plane exprimit Hugo, *ubi prius, qui solum*, inquit, *appetit quod amat, seipsum despicit in comparatione illius, quod amat.* Quod [*ib. n. 8.*] et dixerat Augustinus 4. *De Civit.*, c. ult. *Civitatem Dei fecit amor Dei usque ad contemptum sui*, amantis nimirum. Ex hoc tamen non sequitur aliqua circumincessio vel illapsus, sicut ille arguit. — *Prima ergo ratio* procedens ex ratione illapsus istius non concludit propositum. Esto etiam quod in beatitudine sit quidam specialis illapsus, profecto is non est essentiae divinae in hanc essentiam ut essentia, sed magis essentiae divinae,

ut obiecti beatifici, in hanc, ut attingentem ipsam ut obiectum: attingit autem principalius, et immediatius per potentiam. — Quod tangitur *de redundantia*, quae fit a priori in posterius, non cogit: nam nihil prohibet, aliquid respectu eiusdem esse prius et posterius, alio et alio modo. Qua ergo ratione aliquid prius est, potest id, quod est sibi proprium, redundare ab ipso in aliud, quod tali modo est posterius: sicut licet *esse* redundet in calorem a substantia, e converso tamen *calere* inest substantiae per calorem. Si ergo staret prioritas essentiae respectu potentiae, et haec redundantia actus primi perficientis essentiam, si quis esset, fieret in potentia; tamen actus secundus, qui primo convenit potentiae, redundabit ab ipsa in essentiam. Potest ergo ex hoc argui oppositum sic: illud est principalius, a quo aliquid redundat in aliud: sed beatitudo redundat in essentiam, ut essentia, ab ipsamet ut est potentia, sicut et attingere obiectum beatificum tali ordine competit essentiae, et potentiae.

Secunda ratio non cogit: [Oxon. ib. n. 9.] siquidem loquendo de *perficere* formaliter, haec est falsa: *essentia divina principalius perficit essentiam, quam potentiam*: quia Deus ut illabens essentiae non perficit eam formaliter, sed tantum sicut aliqua causa extrinseca, ut obiectum; illabens autem potentiae perficit eam tamquam causa extrinseca, ut obiectum, et perficit eam formaliter, per formam causatam, quae est operatio attingens ipsam ut obiectum. Si autem sermo sit de *perficere* qualitercumque informando, vel aliter, quo verum sit, per illapsum verius perficit essentiam, quam potentiam, ex eo intellectu non sequitur propositum; quia istud *perficere* pertinet ad actum primum; non est ergo perficere beatificum. — Potest [ib. n. 10.] etiam negari, Deum per illapsum verius perficere essentiam, quam potentiam, quia illapsus in essentiam, ut essentia, est quodammodo communis omnibus creaturis, licet unicuique illabatur secundum gradum entitatis suae: sed ille, qui est essentiae, ut obiecti in potentiam, est specialis naturae nobilissimae; est ergo aliquis illapsus in potentiam nobilior illo, qui est in essentiam; licet is illapsus, qui est in essentiam ad *esse*, sit principalius essentiae, quam potentiae, uti et *esse*. Et quamvis illapsus essentiae ut obiecti praesupponat illapsum essentiae ut intimantis se essentiae, nihilominus ea non est alia praesuppositio et prioritas unius ad alterum, quam generationis; non omne autem prius generatione est et perfectione prius, 4. *Metaph.* text. com. 15.: non enim prior illapsus est necessaria causa posterioris, quia ille est, quando secundus haberi non potest, ut in via. Unde illapsus simpliciter perfectior non est beatificus; alius simpliciter minus perfectus est beatificus.

Tertia ratio ducitur ad oppositum: [Oxon. ib. n. 11.] quia gratia immediate perficit potentiam, non essentiam, ut dicitur *infra q. 110. art. 4.* forma enim perficiens passum, ut illimitatum vel indifferens ad plura, indifferenter perficit ipsum in ordine ad illa plura, sicut si aliqua forma perficeret solem, in quantum est illimitate activus respectu omnium inferiorum, indifferenter ipsum perficeret in ordine ad unam actionem, et aliam: gratia autem non perficit animam indifferenter in ordine ad intellectionem et volitionem, sed solummodo in ordine ad volitionem. Nam ipsa est primo grata, et nulla alia, nisi ab ipsa.

Quarta ratio [Oxon. ib. n. 12.] etiam ducitur ad oppositum; nam cui debetur maius bonum, ei reddendum est eo modo, quo magis potest sibi esse bonum: sed animae magis potest esse bonum beatitudo si sit in po-

tentia, quam si esset in essentia immediate, sicut maius bonum est animae videre Deum per intellectum, quam per essentiam ut essentia; nam videre non est natum esse bonum eius, nisi per intellectum; sic non est natum esse bonum eius habere obiectum beatificum, ut beatificum, nisi mediante potentia attingente ipsum per operationem.

Quod denique additur. [Oxon. ib.] beatitudinis perceptionem principaliter competere potentiis, videtur concludere oppositum eius, quod intenditur. Nam perceptio obiecti beatifici, quae perficitur videndo ac degustando, non est accidentaliter, vel adveniens beatitudini; dicit enim Hugo, *ubi ab opinante notatur*, in his beatitudo consistit in cognoscere, et amare bonum. *Probo etiam ratione:* miseria essentialiter includit perceptionem obiecti disconvenientis, loquendo de miseria completa, quae est cum poena; principalis enim poena, quae consistit in tristitia, per se consequitur perceptionem obiecti disconvenientis; ergo perceptio obiecti convenientis necessario non sequitur, sed includitur in beatitudine; alioquin beatitudo non perinde necessario delectaret, sicut miseria cruciat.

ARTICULUS III.

UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO SENSITIVAE PARTIS, AUT INTELLECTIVAE TANTUM.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 4. — Report. ib. q. 2. et locis infr. cit.
S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 3.

VIDETUR beatitudo complecti etiam operationes partis sensitivae. Nam [Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 1.] secundum Boëtium, 3. *De Consol.* Prosa 2. *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus:* atqui convenientia quaeque sensibus sunt ipsis bona, et quidem recte appetibilia; ergo ad statum beatificum spectat, ut omnia haec possideantur; exigit igitur beatitudo et operationes partis sensitivae.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. q. 2. n. 23.] Beatitudo est bonum ultimum, completum, atque perfectum ultimata perfectione: sed anima sine corpore, sensibusque corporeis non est ultimata perfectione perfecta; ergo nec beatitudo, quae ei sine corpore existenti rependitur, esse potest bonum completum et perfectum; est igitur talis, cum primum rursus sibi proprium redditur corpus; ergo perfecta beatitudo non est citra operationem partis sensitivae. — *Confirmatur:* [ib. q. 1. n. 1.] secundum Augustinum 13. *De Trinit.* c. 5. *Beatus non est, nisi qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult.* Cum ergo beatus secundum rectam rationem possit velle uniri per operationem obiectis convenientibus parti sensitivae, nisi his potius beatus non erit.

3. PRAETEREA. Non contingit, partem intellectivam exire in proprias operationes, nisi prius sensitiva circa sensibilia versetur; ergo etsi potissimum beatitudo in parte intellectiva statuenda sit, nihilominus necessario admittit operationem partis sensitivae.

CONTRA. 1. *Ethic.* c. 8. et 9. *Felicitas est operatio optima:* haec operatio est solius partis intellectivae; ergo beatitudo non complectitur operationem partis sensitivae.

RESPONDEO: [Oxon. ib. q. 4. n. 2. — q. 3. n. 5.] beatitudo conside-

rari potest vel secundum *rationem* eius *essentialem*, vel secundum ea quae illi *per concomitantiam accedunt*. Iuxta *priorem* intellectum, dicendum est, non ingredi rationem ipsius formalem aliquam partis sensitivae operationem. Nam sola potentia immaterialis valet per sui operationem attingere perfectum bonum, in quo solo, ut in obiecto, est per se beatitudo. Sensus itaque etsi, ut per operationem uniuntur obiectis convenientibus, assequantur ac potiantur quibusdam bonitatibus, ipsa tamen obiecta non tribuunt perfectam felicitatem et beatitudinem. — *Deinde*, [Oxon. ib. q. 8. n. 6.] quod non coniungitur meliori se, non potest beatificari, nec simpliciter beatificatur: nulla potentia sensitiva per propriam operationem coniungitur obiecto tamquam se meliori; ergo beatitudo consistere non potest in aliqua operatione partis sensitivae. *Probatio maioris*: potentia quaecumque operativa est animati, ut animatum est: sed obiecta materialia, ut sunt qualitates sensibiles secundum se, non sunt animato perfectiores, ut animatum est; ergo ipsae potentiae sunt meliores obiectis; impossibile est ergo, has operationes, quibus talia attinguntur obiecta, pertinere posse ad rationem essentialem beatitudinis. — *Denique*, [Oxon. ib. q. 2. n. 24.] quicumque appetitus sensitivus appetit extrinsecum propter naturam, cuius est appetitus; siquidem quodcumque extrinsecum sensibile est ignobilius se, ideoque non coniungit alicui simpliciter appetibili, ac sit *esse* naturae, cuius est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, et plusquam naturam illius, cuius est, et propterea coniungit appetibili, et in se et sibi, quam sit natura, cuius est; in sola igitur parte intellectiva, ut distinguitur contra sensitivam, est statuenda beatitudo secundum ipsius rationem essentialem.

Verumtamen [Oxon. ib. q. 12. n. 8.] quia in resurrectione corpus unitur animae beatae, etsi corpori repugnet beatitudo proprie dicta, quae consistit in actu intellectus et voluntatis, est nihilominus beatificabile *secundum quid* ex tali unione, gloria, cuius est capax, in ipsum redundante, ut ait Augustinus *Epist. ad Dioscorum*; est itaque ibi talis ordo, ut animae beatitudo non sit omnino perfecta, nisi sibi videat unitum suum corpus gloria ornatum; non quod corpus sit simpliciter beatum, quia talis est persona fruens, et intelligens. Consistit ergo beatitudo corporis in *esse* primo, ut est perfectibile ab anima beata, idque vel propter maiorem perfectionem animae in operando, vel propter maiorem perfectionem corporis ab anima, quia materia est propter formam, non e converso. Etsi igitur corpori non competat esse simpliciter beatum ob potentias sensitivas, nihilominus redundantia gloriae in ipsum concomitanter spectat ad statum beatitudinis, parte sensitiva participante beatitudinem *secundum quid*, omnem nimirum, cuius particeps esse potest.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [Oxon. ib. n. 28.] Boëtii auctoritatem intelligi posse *intensive*, idest, quod sit status perfectus aggregatione omnium honorum in uno bono eminenter et unitive continente caetera bona; vel *extensive*, quatenus is status complectitur praecedentia, et concomitantia beatitudinem. Si iuxta hunc sensum accipiatur auctoritas, verum est, beatitudinem complecti quoque operationem partis sensitivae: haec quippe operatio et praecedit et concomitatur statum illum perfectum; sed non propterea includitur in ratione formali beatitudinis, quae praecise consistit in operatione partis intellectivae.

AD SECUNDUM patet ex dictis in *secunda parte solutionis*. Equidem

anima, quamdiu suum corpus non administrat, non est perfecte beata, ea perfectione quae sibi potest inesse; non quia corpus eius beatum formaliter esse queat; sibi enim repugnat versari circa obiectum immateriale, in quo sita est essentialiter beatitudo obiectiva; sed quia cum sit perfectibile ab anima beata, ex unione ad illam, fit ut gloria redundet in ipsum, et in sensus eius, qui ornantur dotibus ineffabilibus, et beantur, eo modo quo id fieri potest. — *Ad confirmationem* ex Augustino, *respondeo*, [Oxon. ib.] ipsum non accipere τὸ quicquid vult divisive, nempe pro volitis formaliter; sed pro aliquo uno, in quo sunt unitive omnia recte volita, ut sit sensus: beatus est, qui habet perfecte, secundum modum sibi possibilem, aliquod obiectum propter se volendum, in quo unitive et eminenter possidet quicquid potest recte velle; sed unionem hanc ad extrinsecum, continens sic omnia recte volibilia, fundari in potentiis partis sensitivae, est plane impossibile, adeoque earum operationem essentialiter ad beatitudinem pertinere non posse.

AD TERTIUM dicimus, concludere de iis [Oxon. i. d. i. q. 5.] quae beatitudinem praecedunt. Voluntas enim iusti viatoris fruitur obiecto beatifico, quatenus innititur divinae voluntati, eaque mediante summo bono, etsi non firmiter illi adhaereat bono. Ad eum vero actum habendum necessario requiritur recta cognitio summi boni; hunc autem elicit excitatus et motus ab obiectis sensibilibus, ut late explicatum fuit *part. i. q. 84. art. 7.*

ARTICULUS IV.

UTRUM SI BEATITUDO EST INTELLECTIVAE PARTIS,
SIT OPERATIO INTELLECTUS, AN VOLUNTATIS?

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 4. — Report. ib. q. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 4.

VIDETUR beatitudo consistere in actu intellectus. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 4. n. 1.] *Ioann. 17.* Salvator ad Patrem dicit: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum*: vita autem aeterna est ultimus finis; ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus. Atque hinc Augustinus, i. *De Trinit.*, cap. penult. ait: *Visio est tota merces.*

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] i. *Ethic.* cap. 10. *Felicitas*, inquit Philosophus, *est bonum sufficiens*: sed huiusmodi est visio obiecti beatifici, iuxta illud Philippi Apostoli, *Ioann. 14. Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis*; ergo beatitudo essentialiter in actu intellectus est rependa.

CONTRA. [Oxon. ib.] August. i. *De Trinit.* cap. 13. *Solo illo illustrari, perfruique sufficiet.* — *Rursus, ibid.* cap. 5. *Beatus est, qui habet quicquid vult.* Ergo in operatione maxime volita, maxime beatitudo consistit: voluntas magis vult operationem suam, quam operationem intellectus; est enim propria ipsius perfectio; unumquodque autem magis appetit propriam perfectionem, quam illam, quae est per se alterius, licet aliquo modo ad se pertineat. Huc etiam facit quod i. *De Doctr. Christ.* cap. 6. scribit Augustinus, dicens: *summa merces est, ut ipso perfruamur.* Summa merces est ipsa beatitudo: *frui* vero est actus voluntatis, quia est amore inhaerere; ergo beatitudo per se in actu voluntatis est statuenda.

RESPONDEO: [Oxon. ib. n. 2.] *hic est sententia talis*: beatitudo per se et essentialiter in actu intellectus consistit, sed in actu voluntatis sicut in quadam extrinseca perfectione visioni superveniente. *Probatio*: beatitudo vel est finis ultimus ad extra, qui attingitur per operationem; vel est finis ultimus ad intra, quae est sola operatio, quae coniungit cum fine extrinseco: sed actus voluntatis neutro modo est finis ultimus; ergo nec beatitudo sic vel sic consistit in actu voluntatis, ut actus est eius, licet in ipsa sit ut obiectum; ratio enim boni est obiectum voluntatis, et beatitudo ut est finis ultimus maxime habet rationem boni. — *Probatio minoris quoad primam partem*: nam obiectum voluntatis est finis; ergo omne *velle* est quoddam ordinari ad finem. — *Deinde, velle* esse non potest primum volitum, praesupponit enim aliud a *velle* prius esse volitum, quia reflexus praesupponit actum rectum terminatum ad aliud ab actu illius potentiae, alioquin esset processus in infinitum, et idem dicendum de actibus intellectus. — *Altera pars minoris probatur*: [ib. n. 3.] quia operatio per se coniungens fini exteriori est per quam fit primo assecutio finis exterioris: actus voluntatis non est talis; quia voluntatis est unus actus ante assecutionem finis, quod est desiderium; is autem actus est ut quidam motus ad non habitum alius eius actus est quaedam quietatio in fine. Utique per primum actum non assequitur primo finem, quia stante desiderio finis caret eo quod desiderat. Nec per secundum; probatur; nam is actus sequitur assecutionem; voluntas enim non quietatur modo aliter in re, in quam prius tendebat, nisi quia ipsa alio modo se habet ad illam rem nunc, quam prius, vel e converso. Quod ergo facit voluntatem sic se habere ad finem, ut in ipso quietetur, est ultima assecutio finis: talis est actus visionis; quia per illam fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, per quem contactum sic se habet obiectum ad voluntatem, ut ipsa possit sic quietari in eo, quod prius non potuit. Additur *exemplum* de appetitu sensitivo; nam si sensibile est finis extra, sensatio est finis intra, quia per illam primo habetur sensibile, sic ut in eo appetitus sensitivus quietari queat. Apparet etiam *alio exemplo*; nam si pecunia est finis extra, possessio pecuniae est finis intra, quam sequitur quietatio voluntatis in pecunia dilecta.

Nos dicimus, [Oxon. ib. n. 4.] beatitudinem essentialiter et formaliter consistere in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, cuius fruitione est natura beatificabilis perfecte beata. *Probatio*: finis extra est simpliciter optimum et summe volendum; ergo inter ea, quae sunt ad ipsum, quod est sibi immediatius est magis volendum. Sed *velle* est sibi immediatius, quia immediate tendit in ipsum, ut in finem ultimum, cum finis ultimus ut talis sit proprium obiectum ipsius *velle*. *Probo maiorem*: illud est magis volendum voluntate libera, quod appetitui naturali naturaliter est magis appetendum: huiusmodi est quod est ultimo propinquius, id enim maxime naturaliter appetitur. — *Deinde, voluntas potest velle suum actum sicut intellectus intelligit suum actum*: aut ergo vult suum *velle* propter intelligere, aut e converso, aut certe neutrum propter alterum, et loquor de *velle* ordinato. *Non primum*, quia secundum Anselmum. 2. *Cur Deus homo*: *Ordo perversus esset velle amare, ut intelligeres. Nec tertium*, quia in ordinatis per se ad eundem finem est etiam aliquis ordo inter se tamquam ad finem sub fine. Ergo *secundum* est dandum, ut diserte tradit Anselmus. — *Tandem*, si beatitudo extra

sit simpliciter summe volenda; ergo illud maxime est beatitudo intra, quod inter intrinseca est summe volendum; huiusmodi est aliquod *velle*; plus enim appetit voluntas perfectionem sui in fine ultimo, quam perfectionem intellectus, idque omnino recte loquendo de *appetere* libero, sicut naturaliter plus appetit appetitu naturali.

Ad rationem, cui innititur contraria opinio, respondeo, [Oxon. ib. n. 5.] concedendo *primam partem minoris*, et *primam partem conclusionis*, nempe actum voluntatis non esse finem omnino ultimum, seu extra, quemadmodum nec actus intellectus; dicimus tamen magis appropinquare ad simpliciter ultimum actum voluntatis, ut ostendunt inductae rationes. Nec plus concludunt probationes ad *primam partem*, dato quod concludant. Nam actus voluntatis sic est ordinari vel ordinabilis ad finem simpliciter, ut sit fini prae caeteris immediatissimus; actus intellectus non est sic ordinabilis, sed tantum mediate, et ideo minus participans rationem finis. *Secunda probatio* ostendit, aliquid esse prius volitum ipsa volitione, quod verum est, quia obiectum extra: sed illud non est intellectio; et licet visio diceretur prius volita ordine *generationis*, non est ad propositum praesens; nam loquimur de prius volito secundum ordinem *perfectionis*, quo ordine volitio est prius volita, tum ex parte finis primi moventis prius ad ea, quae magis sunt propinqua, tum ex parte potentiae eiusque inclinationis, quae inclinatio fertur in finem et coniunctiora ad finem.

Secunda minoris pars neganda est. [Oxon. ib.] Cum probatur, concedo, actu desiderii, qui est absentis, non assequi finem, sed id evenire per alium actum, qui est amor rei praesentis; hoc enim obiectum beatificum assequitur primo, loquendo de primitate perfectionis, licet per actum intellectus sit aliqualis assecutio prior prioritatem generationis; sed *posteriora generatione sunt priora perfectione*, ex Philosopho 9. *Metaph.* text. 15. id verificatur in casu de priori, quod simpliciter est ultimo immediatus, quod est ultimum simpliciter perfectum. — Cum [ib. n. 6.] *probatur* propositum de secundo actu, quia is est quietatio in fine, ac proinde posterior assecutione finis; *respondeo*: quietatio potest intelligi vel delectatio proprie dicta, quae est perfectio superveniens operationi, sicut pulchritudo corpori; qua in acceptione utique delectatio sequitur finis assecutionem, nedum primitate generationis, sed etiam perfectionis; sequitur enim actum diligendi finem visum, qui est vere actus elicitus voluntatis. Porro omnino falsum est, voluntatem circa obiectum amabile sibi praesens non elicere actum aliquem, sed solum recipere delectationem et passionem. Dicit enim Augustinus, 9. *De Trinit.* cap. ult. *Appetitus inhiantis fit amor fruientis*. Qui sane appetitus vel desiderium non est tantum passio: *tum*, quia *passionibus non meremur, nec laudamur, nec vituperamur*, 2. *Ethic.* cap. 5.; cum tamen constet, in sanctis desiderii consistere maximam partem meriti, et laudabilitatis iustorum in via: *tum* quia obiecto eodem praesentato quandoque voluntas elicit desiderium intensius, quandoque remissius; non alia de causa, nisi quia ex maiori, minorique conatu elicit. Si ergo in desiderando voluntas elicit actum, rationabile est pariter circa finem praesentem et actum elicere; nam si agnoscendo movet se in non habitum; ergo videns obiectum praesens per actum suum, quiescit in illo praesente. — Itaque [ib. n. 7.] si accipiatur quietatio pro actu elicitto a voluntate immediate coniungente fini ultimo, ut per ipsum est ultima

quies, concedo, eam quietem oriri ex secundo actu voluntatis; sed nego eam consequi primam assecutionem finis; primam, inquam, primitate perfectionis, imo eademmet operatione habetur assecutio in ordine primitatis perfectionis; sequitur tamen aliquam assecutionem, idest, praesentiam ipsius obiecti fruibilis, quae praesentia est per actum intellectus. Actus tamen iste intellectus, per quem voluntati est praesens obiectum beatificum, non est finis ultimus intra, per quem est prima assecutio finis extra; nam operatio haec ordine generationis prima non coniungit immediate fini extra, excludendo omnem mediationem alterius illi fini propinquioris.

Prior [Oxon. ib. n. 8.] ergo *pars* deductionis non est contra aliquam opinionem, quia nemo ponit actum voluntatis creatae esse Deum; nec *secunda pars* de primo actu voluntatis, qui est desiderium, est alicui dubia. Restat igitur vis in hoc, si aliquis actus voluntatis alius a desiderio esse queat prima consecutio finis ultimi. Negat quidem opinans; sed eius probatio de quietatione fallit *secundum aequivocationem*. Etenim (ut dictum est) si accipiat quietatio pro delectatione consequente operationem perfectam, utique hanc praecedit perfecta consecutio finis; at si accipiat quietatio pro actu quiescente in fine, nos dicimus, actum amandi, qui est delectatione natura prior, hac ratione amantem perfecte quietare, nam potentia operativa non quietatur in obiecto nisi per operationem perfectam, qua ipsi coniungitur obiecto. Et sane si voluntas est operativa circa obiectum absens imperfecte cognitum, multo perfectius poterit operari circa obiectum praesens et perfecte visum. — Quapropter propositio illa, *quietationem in obiecto praecedit assecutio obiecti prima*, idest perfecta, falsa est, habens tamen apparentiam veritatis ex comparatione ad motum, quo mobile assequitur terminum, et ad quietem in illo termino. Sed haec comparatio, applicata operationibus, nulla est, quia eadem operatio est in casu assecutiva perfecte, et quietativa, cum quietatio in perfecta obiecti assecutione consistat. Et universaliter similitudines acceptae ex motibus, et operationibus aptatae fallunt; nam oportet relinquere quicquid imperfectionis in motu reperitur, qualis imperfectio est ipsum a quiete distingui; siquidem in operatione inveniuntur unitive assecutio obiecti quasi per motum, vel magis extendentia in ipsum, et quietatio in obiecto; talis enim tendentia in obiectum perfecte quietat in ipso.

Sed arguebatur: [Oxon. ib. n. 9.] voluntas potest nunc quietari in obiecto, prius vero non poterat; ergo aliter se habet ad obiectum volubile nunc, quam prius. *Responsio*: *consequentia* non valet; satis enim est ut potentia alia prior in operando aliter se habeat ad obiectum, ac prius se habuerit. Nec mirum, quia potentia, quae in operando requirit aliam operantem, non est omnino in potentia propinqua ad operandum, nisi illa alia operante. — *Contra*, saltem per illud novum voluntas nunc potest quietari, tunc non potuit; sed non alia de causa, nisi quia est assecutio finis, et quidem prior quam ipsa quietatio voluntatis; ergo in tali actu priori habetur prima assecutio finis. *Respondeo* ex dictis: concedenda est illatio de primitate generationis, non perfectionis; beatitudo autem est assecutio prima primitate perfectionis. Et si omnino ante quamcumque quietationem potentiae, arguas assecutionem finis praecedere; quia nempe potentia nunc potest operari, prius non potuit, quod non est citra omnem

mutationem, quae non est nisi ad possessionem obiecti, sequitur quod in nulla operatione, etiam intellectus, reponi queat prima assecutio obiecti, et ita nec beatitudo, et nunc illa ratio vadit ad opinionem negantem esse beatitudinem in operatione statuendam, sed magis in illapsu Deitatis in naturam beatificabilem, quam opinionem late improbavimus *art. praec.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodl.* q. 16. — *Oxon.* ib. n. 21.] utique actum intellectus esse vitam, quod et Philosophus scribit 12. *Metaph.* text. 39. Si ergo is actus aeternus est, et vita aeterna erit. Si addas, esse vitam aeternam *beatam*, id non habetur ex Evangelio, sed glossa est; consimiliter et ego addo, ut cognoscant te, *atque ament*; nec magis secunda expositio est contra textum, quam prima. — *Ad Augustinum* respondeo sic: visio est tota merces hominis intelligentiae, sed non summa merces totius hominis. Atque eodem modo sunt exponendae consimiles auctoritates, quibus attribuitur intellectui beatitudo; revera enim loquuntur de natura secundum potentiam, non autem de simpliciter suprema naturae perfectione.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* ib.] ex dilectione inesse homini bonum magis sufficiens, ac per intellectionem, quia illa adepta, habens minus eget. — *Ad probationem* respondeo, dictum Philippi esse intelligendum, quantum ad institutionem fidei de Trinitate; hanc enim tum non complete intellexerat; frequenter enim audierat sermonem de Patre, et ideo existimavit sufficienter se capturum, aliosque cum eo, veritatem fidei de Trinitate, Patre sibi ostenso. Non loquebatur autem de visione beata, quasi visio per se sufficeret sine dilectione, sicut apparet ex Christi responsione: *Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me: Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum*; quasi dicat: si iam me secundum veritatem vidistis, etiam perfecta visione fidei, et Patrem meum simili visione vidistis. Planum est autem non intellexisse, quod Apostoli vidissent eum visione beatifica, alioquin oportuit eos tunc fuisse beatos.

ARTICULUS V.

UTRUM BEATITUDO SIT OPERATIO INTELLECTUS SPECULATIVI,
AN PRACTICI.

Doctor, Oxon. Prol. q. 4. — Locis infra cit. — S. Thom. I. 2. q. 3. a. 5.

VIDETUR beatitudo consistere in operatione intellectus speculativi. Etenim beatitudo est optima operatio hominis: optima autem operatio hominis est optimae potentiae respectu optimi obiecti: atqui optima potentia intellectus est, optimumque obiectum bonum divinum; cum igitur id bonum non sit obiectum intellectus practici, sed speculativi, beatitudo maxime consistit in contemplatione divinorum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. Prolog. q. 4. n. 1.*] Contemplatio maxime quaeritur propter seipsam: actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem: ipsae vero actiones ordinantur ad aliquem finem; ergo quoniam ultimus finis consistere nequit in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum, manifestum est spectare ad intellectum speculativum.

3. PRAETEREA. Homo per vitam contemplativam communicat cum

Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur: sed in his quae pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine communicant, licet imperfecte; ergo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Atque hoc est quod ait Augustinus, 1. *De Trinit.* cap. 10. *Contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum.*

CONTRA. Beatitudo est perfectum bonum hominis: sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculativus, qui ordinatur ad verum. Unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non penes perfectionem intellectus speculativi, imo iuxta hanc dicimur scientes vel intelligentes; igitur hominis beatitudo est potissimum statuenda in actu practici intellectus.

RESPONDEO, [*Oxon. Prologi* q. 4. n. 3. seqq. — n. 6. seqq. — n. 31. seqq.] iuxta dicta *p. 1. q. 1. art. 4. de praxi et notitia practica*, sentiendum esse, beatitudinem intellectus creati pertinere ad intellectum practicum, non speculativum. *Declaratio*: nam actus voluntatis elicited est verissime praxis, etiamsi nullus concomitetur actus imperatus; extensio autem cognitionis practicae ad praxim consistit in *conformitate* et *prioritate* ad ipsam *aptitudinali*, alioquin faber non actu operans non haberet cognitionem practicam; illa ergo cognitio practica est, quae aptitudinaliter est conformis volitioni rectae, ipsaque naturaliter prior: atqui visio divinae essentiae et eorum quae ei necessario insunt in intellectu beatorum est hac ratione conformis actui voluntatis eorum, atque eodem actu prior; ergo talis cognitio vel visio est verissime practica. *Probatio minoris*: primum Theologiae subiectum est virtualiter conforme volitioni rectae; siquidem ab ipsius ratione accipiuntur prima principia rectitudinis in volitione; ipsum etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis quoad omnia theologalia necessaria prius naturaliter, quam aliqua voluntas creata velit; ergo ex primo subiecto, quod est pariter beatitudinis obiectum, sequitur et conformitas et prioritas visionis ad volitionem, atque ita extensio ad praxim, a qua extensione cognitio dicenda sit *practica*. *Confirmatur*: primum obiectum beatitudinis est pariter ultimus finis, a quo ultimate perficitur omnis natura intellectualis: sed principia accepta ex ultimo fine sunt practica in intellectu creato; ergo omnis notitia atque visio eius obiecti practica sit oportet, quandoquidem in practicis principiis non continentur nisi practicae illationes. Visio ergo divinae essentiae in intellectu creato est vere practica.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, optimam hominis potentiam non intellectum, sed voluntatem esse, uti late ostensum fuit 1. *p. q. 82. art. 3.*; ac proinde non admittere nos illationem ex hoc principio deductam, imo cum praestantioris potentiae animae obiectum sit bonum divinum, quando per intellectum attingitur aut clare videtur, esse non potest intellectus speculativus, sed practicus; nam aptitudinaliter se extendit ad regulandum actum dilectionis, scilicet, si opera eius notitiae indigeat dilectioni regulari, estque omni praxi naturaliter prior.

AD SECUNDUM respondeo, contemplationem, ut accipitur pro actu intellectivae potentiae, non quaeri propter seipsam, sed gratia amandi quod intellectus per contemplationem attingit, iuxta illud Anselmi, 2. *Cur Deus homo*, cap. 1. *Ordo perversus esset velle amare ut intelligeres*: ordo igitur rectissimus in inquisitione Dei et aeternorum, circa quae versatur contem-

platio, est, ut amentur, ac iuxta debitas circumstantias dilectione prosequantur. Haec igitur contemplatio vere practica est; extendit enim se ad praxim dirigendam.—*Cum subditur*: actus intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem; *respondeo*: [*Oxon. Prolog. q. 4. n. 42.*] nobilitatis est in scientia ordinari ad actum nobilioris potentiae; sicut universaliter spectat ad nobilitatem inferioris attingere quod est se superius; nobilior est ergo actus intellectus practici illo, qui non extenditur ad praxim; nam ordinatur ad operationem potentiae se nobilioris. Et quamvis Aristoteles neget, aliquam notitiam esse conformem praxi voluntatis circa finem, eo quod non putet, voluntatem circa finem praxim habere, ac propterea statuatur speculativam esse practica nobiliorem, eo quod quaeratur propter seipsam; attamen, nisi in eo errasset, sed posuisset, uti revera est sentiendum, praxim aliquam circa finem, non negasset scientiam practicam respectu amoris Dei esse nobiliorem speculativa scientia circa idem obiectum. Concedo [*Oxon. 2. d. 24. n. 2.*] ergo, actiones ordinari ad aliquem finem, et ideo esse perfectiores seipsis non ita ordinatis, et etiam ultimum hominis finem attingi per contemplationem; eam tamen non esse speculativam, sed practicam, quia complectitur et visionem et amorem sequentem; non enim est solius intellectus, sed et memoriae, et voluntatis contemplari aeterna, ut magis patebit statim.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. 2. d. 24. n. 2. seqq. — ib. Prologi q. 4. n. 20.*] secundum Augustinum, 12. *De Trinit.*, cap. 4. portionis superioris est contemplari aeterna, inferioris vero est attendere temporalibus agendis. Hae autem duae portiones nequeunt distingui ex eo, quod altera sit contemplativa, vel speculativa, altera vero practica; imo tam speculativa, quam practica pertinent ad portionem superiorem. Nam contemplatio est actus qui versatur circa aeterna, et praxis eiusdem portionis est actus respiciens temporale in ordine ad aeternum. Quapropter vult, eas portiones distingui tantum penes officia, et in utraque est Trinitas, licet in superiore portione praecipue relucent imago Trinitatis. Docens igitur Augustinus, superioris portionis esse aeterna contemplari, quia ipsa sola respicit aeterna, non intendit subinde, eam contemplationem esse actum intellectus speculativi, ut putant arguentes, quia haec contemplatio non determinatur ad speculationem intra genus scientiae. Complectitur enim id contemplativum memoriam, intelligentiam, et voluntatem; alioquin non praesferret imaginem summae Trinitatis. Est igitur tali in contemplatione extensio extra genus scientiae, sicuti esse potest in activo, hoc est, in portione inferiori respiciente temporalia, in qua pariter est imago Trinitatis. Si ergo beatitudo consistit in contemplatione obiecti beatifici, ut in allegata auctoritate asserit Augustinus, non excluditur ex eo ab contemplatione ratio practici, cum extendatur ad praxim portionis superioris, involventis necessario ipsam voluntatem.

AD ARGUMENTUM *in oppositum est responsio talis*: intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis. Et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, fitque beatus, quod sane practicus intellectus non habet, sed ad aliud ordinat. — *Nos dicimus* ostendisse, perfectionis esse intellectus practici ordinari ad actum praestantioris potentiae, qualis est voluntas respectu intellectus potentiae naturalis, ac propterea contemplationem beatorum esse practicam visionem, quia ad amo-

rem eorumdem ordinatur. Qua autem ratione per intellectum perficiatur homo videndo obiectum beatificum, expositum fuit *art. praec.*

ARTICULUS VI.

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN CONSIDERATIONE SCIENTIARUM SPECULATIVARUM.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 6.

VIDETUR nostra beatitudo consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Nam [*Oxon. Prologi* q. 4. n. 2.] in eo consistit ultima hominis felicitas, quod desideratur ab omnibus propter seipsum, et non gratia alterius: sed eiusmodi sunt scientiae speculativae, siquidem eae sunt propter seipsas, ipsumque scire, cum practicae sint propter usus; ergo in eis sita est ultima hominis felicitas.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 25.*] Beatitudo est ultima consummata hominis perfectio; in eo autem unumquodque propriam adipiscitur perfectionem, quod nulla in eo superest imperfectio: sed speculativae scientiae pellunt ab humano intellectu omnem imperfectionem. *Et probatur;* [ib. *Prologi* q. 1. n. 4.] nam ex Philosopho, 6. *Metaph.*, text. com. 3. scientia speculativa dividitur in *Metaphysicam*, *Naturalem*, et *Mathematicam*; ergo homo exacte perficitur his scientiis, sic ut pellant ab ipso omnem imperfectionem et ignorantiam.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 3. — ib. 1. d. 3. q. 7. n. 20.*] Philosophus, 1. *Ethic.*, cap. 8. et 9. *Felicitas*, inquit, *est operatio optima secundum optimam virtutem. Et 10. Ethic.*, cap. 8. specificans in quam operatione consistat, scribit: *Dii, quos arbitramur felicissimos, ex quo eos omnes vivere suspicati sunt, et non dormire; ergo operari: quare Dei operatio beatitudine differens speculativa utique erit;* ergo etiam hominis beatitudo in speculatione scientiarum, causarumque primarum est statuenda.

CONTRA. Beatitudo eo modo, quo ad intellectum pertinet, est actus intellectus practici, non speculativi, iuxta dicta *art. praec.* Ergo ipsa beatitudo nequaquam consistere potest in actu scientiarum speculativarum.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 25.*] aut est sermo de beatitudine simpliciter, quae est perfectio secunda immediate coniungens extrinseco perfectivo nobilissimo, quod est et supremum appetibile; aut loquimur de beatitudine secundum quid, quo nomine significamus perfectionem secundam, quae coniungit obiecto minus nobili supremo appetibili, aut ipsa natura quae perficitur. Quod si forte id perfectivum extrinsecum nobilius sit ipsa natura perfectibili, tunc talis perfectio plus accedit ad rationem beatitudinis simpliciter; secus autem, si minus nobile esse supponatur.

Iuxta priorem intellectum accepta beatitudine, impossibile est consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Etenim nobilissimum perfectivum et supremum appetibile est obiectum maxime practicabile, idest, attingibile per actum dilectionis, atque propter se amabile; unde [*Oxon. Prologi* q. 4. n. 3.] scriptum est: *Finis legis est dilectio.* Ad Roman. 13. et Matthaei 22. *In his duobus praeceptis* (quae sunt dilectio Dei et proximi) *tota lex pendet et Prophetiae.* Quemadmodum enim uni-

versa propter semetipsum condidit Deus, ita rectissime iussit, amari propter ipsum, et maxime, id propter quod facta fuisse constat. Illud ergo, in quo beatitudo simpliciter consistit, est extra totum genus scientiarum speculativarum. — *Nec refert* [ib. n. 25.], quod aliqua ex speculativis, ut Metaphysica, ostendat primum Principium esse, et quidem summum bonum, ac proinde supremum appetibile. Nam licet talis cognitio ad dilectionem extenderetur, ut ostendens obiectum, attamen minime foret directiva in actu, ut circumstantionabilis est, et quatenus huius obiecti in particulari; id enim excedit omnem facultatem intellectus creati; et nihilominus est simpliciter necessarium nosse, ad hoc ut praxis recte eliciatur, primumque appetibile ut oportet desideretur et quaeratur. Cum ergo nulla speculativarum scientiarum id docere queat, evidens est, naturae beatificabilis ultimatam perfectionem in scientiis speculativis consistere non posse. — *Deinde*, [6. *Metaph.* q. 1.] speculativa omnis possibilis acquiri ab homine naturali intellectus virtute ac lumine, procedit atque innititur principiis cognitis via sensus; nostra enim cognitio oritur ex sensibus, 1. *Post.* cap. 1. Omnis ergo speculativa cognitio, qua perficitur intellectus atque arcetur ignorantia ipsius, virtualiter continetur in sensibilibus, nec ultra ipsa obiecta prima sese extendere potest. [Cf. *p.* 1. *q.* 1. *art.* 7. *in incid.*] Siquidem obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum istarum complectitur praedicatum, et ita evidentiam totius propositionis. Propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus. Intellectus ergo praeditus scientiis speculativis, adeptus quidem intelligitur perfectionem arcentem ignorantiam eorum, quae sub illarum obiectis continentur; sed nequaquam exinde esse potest simpliciter felix et beatus. Nam eiusmodi obiecta scientiarum non sunt simpliciter perfectiva extrinseca, imo absolute sunt extrinseco nobilissimo simpliciter imperfectiora. Nec denique pertingunt ad animae humanae et naturae beatificabilis perfectionem, cum ipsa in sensibilibus sint essentialiter et virtualiter inclusa. Quamvis ergo in scientiis speculativis natura beatificabilis inveniat aliquam sui perfectionem, impossibile est tamen in eis fieri simpliciter beatam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. *Prologi* q. 4. n. 45.] utique naturae beatificabilis felicitatem consistere in eo quod desideratur ab omnibus, veluti supremum appetibile, atque infinitum bonum, propter seipsum proinde amabile; ex quo statim patet scientias speculativas nequaquam id in seipsis, idest ratione propriorum obiectorum praeseferre, ut nempe desiderentur veluti quid nobilissimum omnium appetibilium propter seipsum amabile. Quamvis enim scientiae speculativae sint propter ipsum scire, et non gratia usus; ac proinde secundum hoc, usus sit ignobilior obiecto speculabili, id tamen sequitur ex dictis Philosophi, statuentis usum praecise circa ens ad finem. Nam revera praxis includens aliquam habitudinem ad usum est etiam circa finem, ac proinde obiectum tale practicabile, vel amabile, praxique attingendum, est longe excellentius omni obiecto speculabili. Etsi ponendo praxim praecise circa entia ad finem, aliquod obiectum scientiae speculativae foret simpliciter nobilius quolibet obiecto practicae. Sed Theologi discordant ab Aristotele in hac positione.

AD SECUNDUM dicendum, [6. *Metaph.* q. 1. n. 10.] speculativas fa-

cultates pellere ab humano intellectu ignorantiam respectu omnium quae assequi possunt via sensus. Sed praeterea sunt alia scitu nobiliora, nobis possibilia, quae nihilominus pro praesenti statu superant nostrum captum innixum scibilibus via sensus. Illa autem sunt proprietates substantiarum separatarum distincte et in speciali. Scientiae igitur omnes speculativae non auferunt a natura beatificabili omnem imperfectionem respectu intellectus, ideoque nec tribuere queunt illi supremam felicitatem.

AD TERTIUM respondeo, [Oxon. Prologi q. 4. n. 24.] Philosophum statuisse hominis felicitatem secundum partem intellectus speculativi; at in eo errasse. Nam etsi 12. *Metaph.* text. com. 36. velit Primum movere ut amatum, ac proinde Intelligentias inferiores amare Primam; nihilominus putavit illud *amare* inesse ipsis ex naturali necessitate, sicut non contingeret tali in actu esse errorem, aut recte agere; foret igitur respectu eius actus dilectionis notitia praecise ostensiva, et non directiva. Nos contrarium esse sentiendum explicavimus *art. praec.*, ac propterea secundum nos felicitas practica, et non speculativam cognitionem complectitur.

ARTICULUS VII.

UTRUM BEATITUDO CONSISTAT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM, SCILICET ANGELORUM.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 7.

Quoniam praesens quaesitum late expendimus quaestione praec. art. ult., ostendentes contra Avicennam, fieri non posse, ut Intelligentia inferior sit beata in alia perfectiori, vel superiori se, nisi in omnium prima, etiam in falsa illius hypotesi, quod secunda Intelligentia tertiam producat, et sic deinceps; nihil praeterea hic censemus addendum. Sed praeterea tamen videndus Mayron. 1. d. 1. q. 1.

ARTICULUS VIII.

UTRUM BEATITUDO HOMINIS SIT IN VISIONE DIVINAE ESSENTIAE.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 3. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 8.

VIDETUR hominis beatitudo haud fore statuenda praecise in divinae essentiae visione, ut nec in fruitione, sed magis in pluribus simul operationibus. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 1.] Augustinus, 13. *De Trinit.*, cap. 5. *Beatus, inquit, est, qui habet quicquid vult*: atqui homo non tantum recte vult operationem unam, sed plures; siquidem volens fruitionem, subinde et recte vult visionem, citra quam non contingit esse fruitionem. Similiter recte volens visionem et una vult fruitionem, dicente Anselmo, *Cur Deus homo*, cap. 1. *Natura intellectualis ad hoc accepit intellectum ad discernendum bonum a malo, ut per voluntatem bonum diligit, et malum odiat.*

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Ex eadem auctoritate arguo sic: si per unam operationem habere potest quicquid vult; aut ergo id erit per ope-

rationem voluntatis, et tunc Augustini descriptio aequivalet huic: *Beatus est, qui vult quicquid vult*, quia id habere ex hypothese *velle* est: sed viator vult quicquid vult; ergo possidet quicquid vult, ac proinde beatus erit, quod nemo dixerit. Si autem *to habere* importet seu exprimat actum intellectus; igitur ille est beatus, qui intelligit quicquid vult; oportet ergo sentire eiusmodi *habere* haud consistere posse in hoc aut illo actu partis intellectivae, sed simul in pluribus operationibus.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Beatitudo in omnibus illis est statuenda, per quae distinguitur beatus a non beato: sed beatum a non beato distinguit per se actus intellectus, quo beatus obiectum beatificum intuetur: quod etiam et actus efficit voluntatis. Nam si causae sunt distinctae, pariter et effectus erunt: actus autem intellectus videtur esse causa actus voluntatis; eo enim posito ponitur et actus volendi, sicuti eo submoto, non superest.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] In quolibet ordine essentiali est status ad aliquod unum; ergo in ordine finium nedum status erit ad unum finem extrinsecum, sed etiam inter fines intrinsecos erit aliquis unus supremus; esse ergo non possunt duae operationes de ratione finis intrinseci. Est igitur statuenda beatitudo essentialiter aut in actu intellectus, aut in actu voluntatis.

RESPONDEO [Oxon. ib. n. 3.]: *Hic sunt duae opiniones* e regione oppositae: *altera* siquidem dicit, beatitudinem simpliciter statui debere simul in actu intellectus et voluntatis. *Alter* vero contendit, in una dumtaxat consistere operatione; qualis vero ea sit intellectus ne, an voluntatis, late dissertum fuit supra *art. 4.* Porro rationes, quibus *prior* innitur *sententia*, sunt: *prima*, quia beatitudo statuenda est in perfecta unione naturae beatificabilis cum Deo: haec autem involvit unionem omnis potentiae, secundum quam natura illa est immediate obiecto beatifico unibilis: tales utique sunt intellectus et voluntas. — *Deinde*, per quam virutem aliquid movetur in terminum, per eandem in termino quiescit. Per intellectum autem et voluntatem natura intellectualis movetur in Deum; ergo per utramque potentiam in ipso quiescit. — Addo etiam *tertiam* rationem: nam ad perfectionem naturae intellectualis in actu primo spectat tam intellectus quam voluntas; ergo ad perfectionem eiusdem in actu secundo requiruntur actus secundi his primis actibus respective correspondentes. Beatitudo ergo, quae est completa perfectio naturae intellectualis, in actu secundo simpliciter includit eos actus secundos.

Posterior sententia [Oxon. ib. n. 4.] potissimum fundatur in eo, quia secundum Philosophum 1. *Ethic. Felicitas est operatio optima secundum optimam virtutem, et in vita perfecta*: impossibile est autem eiusdem esse plures operationes simpliciter optimas. Nam *non eiusdem speciei*, quia una sic perfecta sufficit uni. *Nec alterius speciei*, siquidem species se habent sicut numeri, 8. *Metaph.* Quare repugnat, plures species esse aequales. Similiter non est possibile, esse plures virtutes optimas eiusdem naturae, seu virtus accipiat pro potentia naturali unica est unius naturae suprema, seu nomine virtutis significetur habitus acquisitus vel infusus; utroque quippe modo unicum praecise est optimum.

Pro solutione [Oxon. ib. n. 5.] supponendum est, nobis hic esse sermonem de beatitudine, quatenus importat id, quo immediate obiectum attingitur beatificum, non prout dicit praevia, aut concomitantia, aut etiam

ipsam consequentia. Hoc, inquam, supposito, distingui potest de beatitudine *naturae* intellectualis, et de beatitudine *potentiae*. Nam etsi natura non beatificetur, nisi per potentiam, attamen in natura est aliqua potentia beatificabilis, cuius beatitudo non est simpliciter beatitudo naturae, quemadmodum interest inter naturalem appetitum utriusque ad supremam hanc perfectionem; quia per hoc, quod potentia uniatur obiecto beatifico, non propterea exinde est naturae *perfecte bene*, sed in aliquo alio isto nobiliori; licet ex tali unione ipsi potentiae sit simpliciter *perfecte bene*.

Tunc [*Oxon. ib.*] esto PRIMUM DICTUM: accepta beatitudine *intensive*, et pro ultimata perfectaue attingentia obiecti beatifici, beatitudo consistit in unica operatione. *Probatio*; nam in una tantum operatione est naturae intellectuali esse simpliciter *perfecte bene*, in tantum ut ea posita, nihil sibi desit. Non quasi id includat omnia ad *bene esse* naturae pertinentia, sed quoniam in eo praecise stat omnium complementum in bene essendo; etenim quemadmodum obiectum beatificum re et ratione unicum est, in quo tamquam in extrinseco perfectivo huic naturae est *perfecte bene*, quatenus ab ista natura simpliciter immediate attingitur per operationem; ita talis operatio unica simpliciter erit.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon. ib. n. 6*] si beatitudo *extensive* accipiatur pro immediata attingentia cuiuscumque potentiae ad obiectum beatificum, ipsa statuenda est in operatione tam intellectus, quam voluntatis. Et quidem non aliud probant rationes adductae ad *primam opinionem*. Ad rei tamen evidentiam distinguendum est de *immediatione*. Aut enim excludit medium *eiusdem rationis*, quod scilicet sit medium huic attingendi in suo ordine, uti operatio est medium potentiae in attingendo obiectum: aut excludit medium *alterius ordinis*, adeo ut nihil sit illo immediatius, sive perfectius attingens. *Exemplum*: causa prior et posterior immediate attingunt idem passum, in tantum ut neutra agat mediante reliqua; tamen prior causa immediatius attingit, quia intimius et perfectius.

Ad [*Oxon. ib.*] *prius* genus immediationis quod attinet, absolute concedendum est, tam intellectum, quam voluntatem immediate attingere obiectum beatificum; quia neutra est media respectu alterius, nec in ratione obiecti, nec in ratione attingendi obiectum; imo immediatius terminus operationis utriusque potentiae est ipsum obiectum beatificum, ut attingitur per earumdem operationes. Atque ita omnimoda beatitudo extensiva possibilis in natura intellectuali in pluribus consistit operationibus, pro pluralitate potentiarum, quae omnes suo modo beari queunt. Qua ratione, si natura intellectualis praedita foret decem potentiis, quarum quaelibet per operationem suam immediate attingeret obiectum beatificum, beatitudo totalis extensiva in decem statuenda esset operationibus. — Loquendo [*ib. n. 7.*] autem de *posteriori* immediatione, evidens est, beatitudinem in unica praecise sitam esse operatione; quia nonnisi una potentia in natura intellectuali perfectissime obiectum attingit: beatitudo igitur naturae, qua nempe ipsi naturae simpliciter est optime, saltem ex parte obiecti optimi, et ut optimi, non est nisi in unica operatione unius potentiae praestantioris. — Consimiliter etiam loquendo de beatitudine *potentiae*, prout includit immediationem utroque modo dictam. Nullo ergo modo potest poni consistere in duabus operationibus, nisi asseratur, ad operationem beatificam satis non esse operationem unicam sine alia; quod tamen est dubium.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum [Oxon. ib. n. 10.] *quicquid* in Augustini descriptione, accipi non debere pro quolibet appetibili divisive, sed pro uno, in quo continentur omnia unitive. Sic tale possidendo obiectum, per quemcumque tandem actum dicatur haberi, verissime possidet quicquid recte vult; quia quodcumque est eminenter in illo, propter quod solum est recte volendum, atque in eo habet omnem actum recte volendum. — *Cum ergo subditur*, hanc et illam operationem in se posse recte appeti; patet qualiter haec *minor* non recte sumitur sub *maiori*.

AD SECUNDUM respondeo: [Oxon. ib.] *habere* sumitur ibi pro actu voluntatis, non quocumque, sed perfecte sequente visionem nudam, et qui tali actu possidet quicquid vult, unum nimirum, quod est eminenter omne volibile, is profecto est beatus. Sed non sequitur: ergo quicumque vult quicquid vult est beatus; quia etsi per inferius dari queat descriptio alicuius propria, non tamen perinde licet per superius. Unde in forma committitur hic *fallacia consequentis* ab inferiori ad superius cum distributione.

AD TERTIUM dico, [Oxon. ib. n. 11.] *maiorem* esse negandam; multae enim esse possunt rationes distinguendi unum ab altero, quae tamen omnes non sunt de essentia eius, inquantum distinctum est; sed solum illud est tale, quod primo et essentialiter distinguit beatum a non beato, ut amplius dictum fuit *art. 4.*

AD ARGUMENTUM *in oppositum*, [Oxon. ib.] concedi potest, intelligendo de beatitudine simpliciter ipsius naturae, et de operatione quacumque simpliciter beatifica, scilicet utraque immediatione attingente obiectum beatificum. Quod sane apparet probabile, cum ponentes beatitudinem consistere in utraque operatione velint alteram per se ad reliquam ordinari, et per consequens nec utraque, nec ambae sunt una perfectio ultima simpliciter ipsius naturae, quamvis unica earum sit simpliciter ultima perfectio potentiae.

Ad argumenta, quibus nititur prima opinio, respondeo: *Ad primum*, *minorem* non esse admittendam, nisi intelligatur de immediatione una sine altera, ac propterea sequitur, beatitudinem sitam non esse in altera tantum prout ipsa utramque includit immediationem. Similiter naturae beatitudinem non consistere, nisi in illa, qua natura immediatissime attingit obiectum: illa autem operatio unica est; quamvis aliqua eius potentia per aliam operationem obiectum attingat, et immediate, immediatione ei potentiae possibili. — *Ad secundum* respondeo, [Oxon. ib.] *tendere in finem* proprie soli appetitui competere; idque sicut tendere comparatur quasi motui. Nam etsi intellectus tendat in obiectum praesens, in eo tamen *tendere* aequivoce usurpatur; numquam enim ipse tendit in aliquid, quasi in terminum motus, acquirendum nempe per motum. — *Aliter etiam potest responderi*, concedendo naturam beatificabilem per utramque potentiam tendere in obiectum beatificum, quadam nempe operatione imperfecta, quae potest haberi circa absens. Sed tamen est in ipsa una tendentia in obiectum principaliter; quam sequitur unica quietatio, quae est naturae principaliter; reliqua autem tendentia est minus principalis tendentia eiusdem naturae, et consimilis quietatio sequens. Comparando etiam potentias inter se, illae tendentiae non sunt in ipsum obiectum immediate duplici immediatione attingendum, sed tantum altera.

Et ita erit immediata quietatio sequens. Illa ergo beatitudo est naturae prout includit duplicem immediationem operationis ad obiectum. — *Ad tertium* respondeo sic: [*Oxon. ib. n. 9.*] talis quietatio naturae, loquendo de totalitate *extensiva*, requirit, ut quicquid est in natura quietabile quietetur; et eiusmodi hominis beatitudo erit, cum anima iterum corpori uniatur; est enim aliquis appetitus in anima ad corpus tamquam ad proprium perfectibile; vel saltem e converso in materia ad formam illam. At inter has quietationes unica est quietatio simpliciter ipsius naturae, eaque nobilissima in ipsa est, in quantum est tali perfectione perfectibilis. — Quemadmodum ergo plura aliqua spectant ad actum primum alicuius, ita esse possunt plures illorum quietationes, et unica totius, totalis totalitate *extensiva*, includens utique multas partiales. Sed omnium tamen est unica illa, quae est ultima quietatio in obiecto, ipsaque sola est totalis quietatio naturae, loquendo de totalitate *intensiva*.

Ratio pro alia opinione potest concedi, [*Oxon. ib.*] intelligendo conclusionem de operatione unica beatifica simpliciter, quantum ad utramque immediationem; loquendo etiam de operatione complete beatifica totius naturae. At si intelligatur de beatitudine totali totius, totalitate *extensiva*, non cogit; nam multae operationes, quarum una est simpliciter altera nobilior, possunt concurrere in optimo totalitate *extensiva*.

QUAESTIO QUARTA.

DE HIS QUAE AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quae exiguntur ad beatitudinem.

Et circa hoc quaeruntur octo.

1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. - 2. Quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio. - 3. Utrum requiratur comprehensio. - 4. Utrum requiratur rectitudo voluntatis. - 5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. - 6. Utrum perfectio corporis. - 7. Utrum aliqua exteriora bona. - 8. Utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I.

UTRUM DELECTATIO REQUIRATUR AD BEATITUDINEM.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 7. — Report. ib. q. 6. — S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 1

VIDETUR delectatio requiri vel pertinere ad beatitudinem. Siquidem [*Oxon. 4. d. 49. q. 7. n. 1.*] Augustinus 10. *Confes.* cap. 23. loquens de beatitudine scribit: *gaudium de eo erit beata vita*; gaudium igitur vel delectatio ingreditur rationem beatitudinis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Beatitudo est perfecte quietans eum, qui ipsa potitur: sed perfecta quies est gaudium, sive delectatio; ergo non contingit intelligere beatitudinem sine delectatione.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Beatitudo est beatorum ultimum bonum:

sed delectatio est tale bonum; caetera enim bona quaeruntur propter delectationem; ipsa vero delectatio quaeritur propter se; ergo necessario ad beatitudinem requiritur.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Beatitudo essentialiter unit ultimo bono, perfectissime operando, quiescendo, et delectando: sed operatio est quid spectans ad essentiam beatitudinis; ergo et quietatio et delectatio pariter spectat ad rationem beatitudinis.

CONTRA. [Oxon. ib.] Nihil est essentialiter requisitum ad beatitudinem, nisi quod pertinet ad potentias, et ad earum operationes: sed delectatio vel gaudium non sunt *operationes*, sed magis *passiones* advenientes et consequentes; igitur non requiritur necessario ad beatitudinem.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib. n. 2-4.] delectationem non requiri ad beatitudinem, veluti quid spectans ad *essentiam* ipsius; facere tamen ad *integritatem* ipsius *extensivam*, quatenus est status omnium aggregatione perfectus. Et quidem *prior solutionis pars* ostensa est. *art. 6. q. 2.* Nam beatitudo eatenus est maxima perfectio naturae intellectualis, quatenus dicit coniunctionem cum nobilissimo obiecto sibi extrinseco. Passiones autem, qualis est delectatio, non coniungunt extrinseco perfectivo, sed potius supponunt coniunctionem, unde sequuntur. — *Deinde*, passio non respicit obiectum beatificum in ratione obiecti, sed in ratione causae: beatitudo autem respicit obiectum beatificum, qua tale, cui quia per operationem natura coniungitur, beata est; igitur beatitudo *formaliter* non est delectatio.

Quod [Oxon. ib.] vero nihilominus gaudium et voluptas ineffabilis in ipsa beatitudine includatur, quatenus per Boëtium describitur *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, sicque ad beatitudinem *extensivam* requiratur delectatio, ex eo colligi potest, quod voluntas et est suae operationis effectiva, et est receptiva non solum actuum suorum, sed etiam passionum spiritualium, de quibus passionibus loquitur Augustinus, *De moribus Ecclesiae*, lib. 1. cap. 15. ubi omnes passionibus voluntatis reducit ad amorem. Voluntas itaque sub utraque ratione perficitur ultimate. Siquidem, ut est *activa*, ultimate perficitur perfectissima operatione, qua obiecto coniungitur nobilissimo; quatenus vero *receptiva*, pariter ultimate perficitur passione ultimata, quae est delectatio et gaudium. Delectatio igitur ultimate quietat voluntatem, ut est susceptiva passionum, sicut fruitione ultimate perficitur, prout est susceptiva operationum. — Ad [ib. q. 3. n. 5.] beatitudinem ergo *intensivam*, ut eo nomine significatur id, quo immediate attingitur obiectum, eoque ultimate natura beatificabilis perficitur, ad ipsam non requiritur delectatio; at quatenus beatitudo dicit *aggregationem omnium bonorum* pertinentium ad beatificabile, dicimus, delectationem et gaudium necessario requiri. Alioquin, ut dictum est, voluntas, ut est passionum receptiva, nec esset, nec intelligeretur quantum fieri potest ultimate quietata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus [Oxon. ib. q. 7. n. 4.] Augustini auctoritate non probari, nisi quod dictum est in *secunda parte solutionis*; siquidem gaudium erit vita beata, scilicet una cum fruitione, quam consequitur gaudium et delectatio. Quare Augustini, aliaeque similes propositiones verae sunt *causaliter*, non vero *per essentiam*.

AD SECUNDUM, [ib. q. 4. n. 5.] concessa *maiori*, ad *minorem* dico, perfectam quietationem inesse naturae beatificabili per actum amoris obiecti

praesentis, eoque ipsa primo illud assequitur, loquendo de primitate *perfectionis*, atque in eo ultimate conquiescit. Quies ergo ipsius, quae est ex delectatione proprie dicta, quae operationi supervenit, ut pulchritudo iuveni, haec, inquam, delectatio sequitur assecutionem finis, quae est essentialiter beatitudo. Contingit ergo intelligere rationem beatitudinis, non intellecta delectatione, quae ipsam consequitur, etsi ipsa delectatio involvatur in beatitudine *extensiva*.

AD TERTIUM respondeo [*Oxon. ib. n. 7.*] ex dictis, delectationem esse ultimum bonum voluntatis, ut est receptiva *passionum*; quatenus vero ad suas comparatur *operationes*, fruitio simpliciter est ultima perfectio ipsius, unde et delectatio exsurgit, ac propterea haec integrat statum perfectum beatorum; ipsa enim est quoddam bonum voluntatis, cum et ultimate perficiatur et conquiescat in summo bono, quod prius assecuta est per perfectam operationem.

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon. ib.*] eo non probari, nisi quod delectatio, et quietatio ex delectatione consequente operationem, spectant ad beatitudinem *extensive* consideratam, quod ultro concedimus.

ARTICULUS II.

UTRUM IN BEATITUDINE SIT PRINCIPALIVS VISIO QUAM DELECTATIO.

Doctor, locis infr. citat. — S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 2.

VIDETUR delectatio visioni, aut operationi esse praeferenda. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 9.*] delectatio est ordine naturae visione, et qualibet alia operatione posterior: sed eo quod voluntas est generatione posterior, *quaest. praec. art. 4.* deductum est, voluntatem esse intellectu praestantiorē, ac subinde illius operationem esse intellectioni praeferendam; ergo pariter et delectatio est anteponenda beatificae visioni.

2. PRAETEREA. Illud propter quod aliquid appetitur est praestantius caeteris in eo ordine: sed propter delectationes videmur velle operationes, et non e converso; siquidem multas operationes omitteremus, nisi ex eis voluptas caperetur. — *Confirmatur*: [*Oxon. 3. d. 15.*] secundum Avicennam, 8. *Metaph. cap. ult. Delectatio est coniunctio cuiuslibet virtutis cum suo convenienti*: virtus autem obiecto sibi convenienti coniungitur mediante operatione; ergo operatur propter delectationem, ac proinde ipsa est operatione praestantior.

3. PRAETEREA. Visio respondet fidei; delectatio autem sive fruitio charitatis: sed charitas est maior fide, ut dicit Apostolus 1. *ad Corinth. cap. 13.*; ergo delectatio sive fruitio est potior visione.

CONTRA. Causa est prior effectui: sed visio est causa delectationis; ergo visio est potior quam delectatio.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 4. d. 49. q. 4. et q. 7.*] in beatitudine potissimum esse operationem, quatenus ad consequens gaudium vel delectationem comparatur. Quae solutio patet ex dictis tum *art. praec.*, tum *quaest. 3. art. 4.* Etenim id quod unit naturam beatificabilem nobilissimo perfectivo extrinseco est operatio optima ipsius, ac per ipsam ultimate conquiescit in obiecto sibi praesente, quod propter se unit, atque in tali

dilectione est sibi simpliciter *bene esse*. Nam si in obiectum absens tendit actu desiderii, utique in praesens sibi clare per intellectum ostensum tendat oportet ac inhaereat actu dilectionis propter ipsum obiectum infinitae bonitatis; in eo igitur actu dilectionis quietatur ultimate, nihil ulterius desiderans, adepta iam in uno eminentissime continente omnia cumulum omnium desiderabilium bonorum. Quo in facto indicibilem experitur voluptatem; haec nihilominus supervenit operationi, sicut pulchritudo iuveni. Sed praeterea voluntas elicit operationem circa obiectum, per quam sibi modo perfectissimo unitur, estque essentialiter beata; delectatio ergo est quid minus principale in beatitudine; nec per ipsam tendit in Deum ut in obiectum, sed potius ipsum obiectum delectatio respicit ut causam efficientem, ac imprimentem voluntati, ut receptiva est, eam qualitatem, per quam conquiescit in obiecto, cuius prius fuit potita; necessario ergo delectatio est quid minus principale in beatitudine, nec propter ipsam voluptatem voluntas inhaeret amore summo bono, sed quia est sic amabile propter se, licet ex illo sic amato redundet delectatio in voluntatem diligentem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique generatione posteriora esse perfectiora prioribus, cum statur in eodem genere; atque ita formarum substantialium eidem materiae inhaerentium ultima est caeteris perfectior; atque etiam volitio intellectione ob eandem causam; ambae enim spectant ad idem genus operationis, esto genere propinquo differant. At passiones sunt alterius generis ab operationibus, ac propterea quamvis operationibus posteriores, non pertingunt ad illarum perfectionem, sicuti nec accidentia aequantur substantiae in perfectione.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 24. — q. 5. n. 6.] *minorem* esse falsam loquendo de appetitu rationali recto, qualis est beatorum; is enim appetitus diligit obiectum beatificum magis quam naturam, cuius est appetitus; at quicumque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam, cuius est appetitiva potentia. Itaque de his appetitibus, aut etiam de rationali ut obsecundatur sensitivo, concedo fore, ut multas negligerent operationes, nisi in eis se capturos esse voluptatem praesentirent. Sed [ib. q. 4. n. 4.] talis non est appetitus in via inhiantium, et in patria fruientium Deo; et ideo ut id obiectum est optimum et propter se volendum, ita quod immediatius tendit in ipsum, ut in finem ultimum, est prae omnibus volendum; ea autem est operatio, seu actus voluntatis, quo mediante natura illi unitur; ideo etsi huic operationi nulla foret coniuncta voluntas, adhuc esset volenda et expetenda. Quod [ib. q. 7. n. 2.] et de aliis etiam operationibus asseruisse invenitur Philosophus 10. *Ethic.* c. 3. *Multa*, inquit, *appeteremus, etiam si delectationes non haberemus, ut scire, recordari, et virtutes*. Ac propterea non est operatio propter delectationem, sed magis e converso, ut ipse dicit *ibidem*: non enim laboramus, ut quiescamus, sed quiescimus, ut laboremus. — *Ad confirmationem* ex Avicenna, respondeo, eius Philosophi dictum habere veritatem *causalem*, non *formalem*; ut sensus sit: delectatio est coniunctio virtutis cum suo convenienti, quia causatur ab obiecto conveniente sensui, modo explicato *quaest.* 2. *art.* 6.; oportet igitur prius potentiam uniri suo convenienti obiecto per operationem, quo deinde replicatur delectatione, pro natura et conditione obiecti voluptatem in ipsam causantis.

AD TERTIUM *respondetur sic*: charitas non quaerit bonum dilectum

propter delectationem; sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto, quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei praesens. — *Nos dicimus*, hanc respon- sionem esse intelligendam et approbandam iuxta dicta *Ad secundum*. Quod additur, per visionem primo fieri praesens obiectum beatificum na- turae beatificabili, *quaest. praec. art. 4.* explicatum est, id non habere veritatem, nisi de primitate generationis. Perfectius enim possidetur obie- ctum per actum voluntatis generatione posteriorem visione, ac proinde in eo statui debet beatitudo essentialis intensiva.

AD ARGUMENTUM *in oppositum*, in quo fundatur *huius art. solutio*, secundum sanctum Doctorem, *nos dicimus*, delectationem sequi quidem operationem perfectam, sed nequaquam causari ab ipso actu, sed magis ab obiecto. Non negamus tamen praerquiri ipsam operationem, qua unitur conveniens obiectum potentiae, sed aimus, solum obiectum inferre talem passionem potentiae, ut expositum fuit ex parte *q. 2. cit. a. 6.* et amplius declarabitur infra.

ARTICULUS III.

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR COMPREHENSIO.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 6. — Report. ib. q. 5. — S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 3.

VIDETUR minime requiri comprehensio ad beatitudinem. Etenim [*Oxon. 3. d. 14. q. 2.*] secundum Augustinum, 13. *De Civit. c. 18. Quicquid scientia comprehenditur, scientis cognitione finitur*; ergo quo- niam impossibile est, infinitum a finita potentia comprehendi, sicuti fieri non potest, ut infinitum finiat, si beatitudo comprehensionem exigeret, nulla creaturarum esse posset beata, cuius contrarium diserte et frequenter traditur in divina Scriptura.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 2. et 3. — q. 6. n. 1.*] Beatitudo est ultimata hominis perfectio secundum potentias inorganice tendentes in obiectum: potentiae autem istae ultimate perficiuntur per visionem et delectationem obiecti beatifici, loquendo de perfectione ultimata extrin- seca, addita etiam voluptate; non igitur addenda comprehensio veluti quid spectans ad beatitudinem.

CONTRA. [*Quodlib. q. 6. n. 6.*] 1. *Ad Corinth. c. 13. Videmus nunc per speculum, tunc autem facie ad faciem*: est ergo beatitudo de re visa in propria existentia, ac dilecta ut praesente; tenetur igitur atque possi- detur obiectum beatificum per visionem et dilectionem. — *Rursus*, [*Oxon. 4. d. 49. q. 6. n. 1.*] ad perfectionem primam viatoris concurrunt essen- tialiter Fides, Spes, et Charitas; ad perfectionem vero secundam actus illis habitibus correspondentes; ergo ad perfectionem apprehensoris con- currunt essentialiter actus perfecti correspondentes istis. *Consequentia probatur*; quia non minorem integritatem requirit perfectio secunda beati in suo gradu, quam viatoris in suo: alioquin beatus, ut talis, non polleret omni perfectione, cuius est capax: atqui actui, non succedit nisi tensio; ergo ad beatitudinem essentialiter spectat tensio, sive com- prehensio.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 49. q. 6. n. 22.*] *Aliquorum* est hic sen-

tentia talis: quandoque amatum est praesens amanti, et tunc profecto non quaeritur: quandoque autem non est praesens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc pariter non quaeritur: quandoque demum non est praesens, sed fieri potest ut aliqua ratione quis illud consequatur; et haec est habitudo sperantis ad speratum, quae sola habitudo movet ad finis inquisitionem. Itaque in beatitudine perfecta cognitio finis respondet imperfectae viatoris; praesentia vero ipsius finis respondet habitudini speciei; sed delectatio in praesentia consequitur dilectionem. Necesse ergo est haec tria ad beatitudinem concurrere, scilicet visionem, vel perfectam cognitionem intelligibilis finis, comprehensionem quae importat praesentiam finis, delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem amantis in amato.

Nos dicimus, [Oxon. ib. n. 23. — *Report.* 4. d. 49. q. 5. n. 16.] ad *essentiam* beatitudinis non pertinere comprehensionem, sive tensionem, esto non negemus, ipsam, prout coincidit cum securitate, vel eam consequitur securitas, spectare ad beatitudinem *extensivam*, de quo *quaest. sequent. art.* 4. Ad cuius evidentiam sciendum, *tensionem*, seu *comprehensionem* posse quadrupliciter accipi: *primo* quidem proprie, prout memoria tenet obiectum, idque vel per formam impressam, si est ibi obiectum in specie: vel per habitum impressum, vel saltem per illapsum, vel inexistentialiam; saltem ea ratione vere tenet, qua obiectum concurrit ad rationem parentis. *Secundo*, dici potest intelligentia tenere obiectum in actuali consideratione; atque ad hunc intellectum facit, quod voluntas dicitur tenere aciem intelligentiae conversam ad memoriam. *Tertio*, *tensio* ad voluntatem pertinet ut est concupiscibilis, diciturque ea tensio succedere spei, eo modo quo per spem voluntas desiderat sibi bonum habendum, atque per tensionem amat illud bonum habitum; est igitur tensio haec amor concupiscentiae boni praesentis. *Quarto* tandem, *tensio* dicitur esse quidam actus assecutionis, vel passio consequens spem passionem; sed ita considerata in affectione irascibili residet.

Sub [Oxon. ib.] nulla harum considerationum *tensio* essentiam ingreditur beatitudinis. Nam *primo* modo ipsam beatitudinem praecedit, imo omnem actum secundum, ut est evidens. Iuxta *secundum* intellectum actus secundus est pertinens ad potentiam intellectivam, et beatitudini praevius, quam nos statuimus in voluntate, vel in actu voluntatis supponentis actum intellectus, quo attingitur obiectum beatificum, ut in sua existentia praesens. *Tertio* modo est amor boni commodi praesentis: hunc autem amorem non pertinere ab beatitudinem, sed tantum amorem boni honesti, vel boni in se, exponetur infra q. 11. art. 3. *Quarto* modo ipsa tensio in irascibili residet; est enim securitas timori opposita, vel quid praevium ad ipsam; cum autem opposita sint in eodem, et timor ad affectionem irascibilis pertineat, pariter et *tensio* in eodem subiecto sit oportet: beatitudo absolute est in concupiscibili; non ergo *tensio* aliqua ratione pertinet ad ipsam beatitudinem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus non accipere nos hic *comprehensionem* eo sensu, quo Augustinus *loc. cit.* loquitur de ipsa, sed pro *tensione* obiecti beatifici; sed res subiecta huic nomini secundum omnem acceptionem eius non pertinet ad beatitudinem, ut expositum fuit.

AD SECUNDUM: concedo, beatitudinem extensivam complecti omnem operationem, qua attingitur immediate obiectum beatificum, atque etiam,

ut omne perfectibile naturae beatificabilis perticiatur, cui pariter rationi beatitudinis conferat gaudium, et securam tensionem boni quod possidetur; quare hoc argumentum magis facit pro *solutione*, quam contra eam quidquam concludat.

AD PRIMUM *in oppositum* dicendum, spectare utique ad essentiam beatitudinis ut obiectum beatificum in sua praesentia clare intueatur, atque ut praesens ametur. Sed si talis visio et delectatio per instans perdurarent, et deinde amitterentur, adhuc per tale instans quis foret plenissime beatus; quod ergo semper teneatur, non est de ratione formali ipsius. — *Ad secundum* concedimus, tribus virtutibus theologicis in via succedere tres perfectiones in beatitudine, seu sint habitus, seu actus; non oportere tamen ea succedentia spectare ad essentiam beatitudinis, intelligendo beatitudinem esse summam perfectionem naturae beatificabilis, eam summe suo obiecto perfectissime coniungentem.

ARTICULUS IV.

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR RECTITUDO VOLUNTATIS.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 6. — Report. ib q. 5.

S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 4.

VIDETUR ad beatitudinem haud requiri rectitudo voluntatis. Etenim [*Oxon. Prologi q. 1.*] rectitudo voluntatis necessaria est viatori, ut medium praefinitum a divina voluntate consequendi beatitudinem; ipse enim nobis revelavit ac praescripsit quae agenda et non agenda essent, ad hoc ut aeterna salute potiremur; ergo ipsam salutem adeptis amplius non est necessaria rectitudo voluntatis; siquidem, cum finis tenetur, cessant quaecumque ad eius assecutionem ordinabantur, sicuti cessat motus, ut ad terminum pervenitur.

2. PRAETEREA. *Quaest. praec. art. 8.* dictum est, beatitudinem extensivam ex aequo consistere in actu intellectus, et in actu voluntatis: prius est autem intellectum intueri divinam essentiam, quam voluntatem eandem diligere; in eo igitur priori potentia intellectiva est beata, seu voluntas diligit summum bonum propter se, quae est volitio recta, seu amet gratia sui, quod est velle concupiscentiae et inordinatum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 18.*] Stat intellectum perfectissime operari, et voluntatem esse obliquam: atqui perfectissima operatio intellectus est eiusdem beatitudo; ergo ad beatitudinem non requiritur rectitudo voluntatis. *Probatio maioris:* secundum Augustinum, 4. *De Trinit.* c. 15. loquens de Philosophis infidelibus, *nonnulli eorum*, inquit, *potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantalacumque ex parte attingere;* ergo si obliquitas voluntatis non impedit intellectum viatoris exire in operationem perfectam, qualis est cognitio veritatis, nec efficere poterit, quin talis potentia sit beata.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 5. n. 1.*] *Charitas sola est, quae dividit inter filios regni et perditionis*, inquit Augustinus, 15. *De Trinit.* c. 9. Ergo impossibile est, beatum aliquem esse, et praeserferre voluntatem non rectam secundum iustitiae affectionem, quae charitate perticitur.

RESPONDEO: *Quorundam* est hic talis opinio: voluntatis rectitudo ad beatitudinem requiratur antecederet et concomitanter. *Antecederet* quidem, quia rectitudo voluntatis est propter debitum ordinem ad finem ultimum; eo igitur sublato, nemo potest ad beatitudinem pervenire. *Concomitanter* vero, quia beatitudo consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicuti voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat sub communi ratione boni, quam novit.

Nos dicimus, [Oxon. 1. d. 1. q. 1. n. 2.] *primum membrum* esse concedendum, quia iuxta Augustinum 83. qq. q. 30. *Summa perversitas est in fruendo utendis*. Vera ergo fruitio nusquam esse potest, nisi sit ordinata, ut scilicet ordinetur secundum circumstantias debitas; oportet ergo voluntatem potituram beatitudinis, ut fruatur eo quod est summe ac supremum appetibile, caeteris vero utatur in ordine ad illud, eo modo et ratione qua edixit esse volenda.

At *secundum membrum*, non admittimus, neque quoad *hypothesim*, neque quoad *rationem*. Et [Oxon. 1. d. 1. q. 4.] quidem *quaest. 3. art. 4.* late disputavimus de illa, ostendentes beatitudinem statuendam esse in actu voluntatis, non intellectus, etsi is ordine generationis per prius attingat obiectum beatificum. Quod vero voluntas ex eo sit concomitanter recta, quod ex necessitate velit quicquid amat sub ordine ad Deum, putamus esse falsum. Sed infra *quaest. 10. art. 1.* id quaesitum est expendendum. Cum enim eadem sit potentia quae versatur circa finem, atque ea quae ad finem ordinantur, sub eadem ratione modoque tendendi utrumque aspiat oportet: constat autem libere omnino tendere in ea quae ad finem ordinantur; ergo et libere pariter diligit ipsum finem clare visum. Quod vero is sit bonitas per essentiam, eiusmodi non sunt quaecumque ad illum ordinantur, ex eo aliud proprie inferri nequit, nisi voluntatem non posse ipsum nolle, aut odisse; caeterum, si in voluntatis potestate sunt actus inferiorum potentiarum, sic ut queat eas suspendere ab actibus propriis; nedum enim efficere et imperare potest, ut oculus videat hoc aut aliud obiectum, sed etiam iubere, ut absolute non videat; multo magis idipsum praestare poterit et repraesentare in actibus suis, volendo hoc aut contrarium, aut omnino nihil volendo; etsi ergo probet ratio non posse voluntatem nolle bonum per essentiam, non ostendit tamen non posse non velle illud.

Dicimus ergo, [Oxon. 4. d. 49. q. 5.] *rationem*, cur in beatitudine requiratur rectitudo voluntatis, esse quia ipsa beatitudo vel fruitio aliud non est, nisi dilectio amicitiae, non vero amor concupiscentiae. Exeunte ergo in actum voluntate secundum affectionem iustitiae, necessario est recta, quia ut diligit summum bonum propter seipsum, ita amet oportet caetera omnia in ordine ad illud. Proprie ergo loquendo, in beatitudine non requiritur rectitudo voluntatis, sed ipsa beatitudo est rectissima voluntas eorum qui intuentur Deum.

Undenam [Oxon. ib. q. 6. n. 10.] ergo est quod beati sunt impeccabiles? Si enim libere et contingenter diligunt ipsum bonum per essentiam, et reliqua subinde quae ad illud ordinantur; ergo cessare poterunt a fruitione, aut certe quae sunt ad ipsum aliter velle ac sint volenda, cuius contrarium diserte traditur ab Augustino, 3. *lib. contra Maximinum*, c. 13.

scribente: *cuiusque naturae praestatur ut peccare non possit, non est hoc natura propria, sed Dei gratia*; ab aliqua igitur eis intrinsecus inhaerente sunt impeccabiles. — *Rursus, in Enchir. c. 86. vel 73. Anima nostra, inquit, sicut habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est.* De facto autem ita habet nolle infelicitatem, quod non potest eam velle: unde dicit *ibidem*: *miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possumus.*

Respondeo [Oxon. ib. n. 11.] beatum esse impeccabilem qua talis, idest, nequire simul esse beatum et peccare, certum est. Sed in sensu *divisionis*, quo excluditur potentia ad peccandum, posse dupliciter intelligi: nempe vel per aliquid ei *intrinsecum*, vel per causam *extrinsecam* excludentem propinquam peccandi potestatem ab eis. *Exemplum*: oculus bene dispositus praeditus est potentia videndi quodcumque corpus; per causam tamen extrinsecam evenire potest, ut numquam perveniat ad videndum aliquod visibile, causa efficiente perpetuo corpus ab oculo immoderate distare; atque ita salva potentia videndi remota, propinqua erit semper impedita ad videndum: et hac ratione damnati perpetuo impediuntur cernere caelum empyreum, quod, si permetterentur appropinquare, viderent, ut unum ex visibilibus. — Hac praemissa distinctione, dicimus, beatos esse impeccabiles, non per aliquid voluntati *intrinsecum*, quo excludatur potentia ad peccandum, pro alias in sensu divisionis; non est, inquam, causa ulla intrinseca prohibens potentiam istam omnino reduci ad actum; sed per causam *extrinsecam* impeditur potentia illa exire in actum peccandi. Ea autem est Dei voluntas praeveniens voluntatem beatorum, ut semper continuetur actum fruendi, atque ita numquam valeat suam remotam potentiam peccandi vel non fruendi reducere ad actum. Siquidem fieri non potest, ut causa secunda praevenita a causa superiori agente ad unum oppositum, exeat potentia propinqua in aliud oppositum. Beati igitur in sensu *divisionis* possent peccare potentia *remota*, et stante ea qua pollet voluntas eorum naturali propriaque libertate; sed tamen numquam haec potentia reduceretur ad actum, causa extrinseca semper determinante ad oppositum peccati, ut dictum est (1). — Atque huc facit *prior Augustini auctoritas*: vult enim, beatos peccare non posse potentia propinqua, attribui non debere naturae ipsorum, sed gratiae Dei gratuite praevenientis et conservantis voluntates beatorum in actu rectissimo, qualis est fruitio summi boni.

Ad [Oxon. ib.] *aliam auctoritatem*, non dicit Augustinus, quod sicut nunc anima habet necessario nolle infelicitatem, ita tunc necessario nolle iniquitatem habitura sit, (neutrum enim est verum loquendo de *nolle* ut est actus elicited) sed sicut nunc habet perpetuo nolle habitualiter infeli-

(1) Controversia haec de impeccabilitate beatorum nos inter et Thomistas et Neotericos, modo vera sit expositio Caietani *hic* asserentis, necessitatem de qua loquitur S. Thomas, non officere voluntatis libertati, vix habet locum. Nam et Doctor fatetur, beatos de facto suspendere non posse fructum, sed necessario frui Deo uno et Trino. Sic *in 1. d. 1. q. 2.* Nec tantum ita sentit de beatis in sensu composito, sed et in sensu diviso, dicit necessitari ad ponendam fructum: quae ex Dei influxu determinatur ad hanc partem, ita ut impossibile sit, eos exire in oppositum fructum contra determinationem causae superioris. Si hinc accipienda sit necessitas, ea qua loquitur S. Thomas, nulla est controversia, sed eadem utriusque sententia. Sed de his magis *quaest. 70. art. 1.* Obiit hic Doctor argumentum difficile: quia non minus tollit indifferentiam voluntatis determinationem eius a causa superiori, quam a causa inferiori (utq. seq. art. 4.); ergo si ratio causalitatis suae est indeterminata ad operationem, ita repugnat sibi determinari a causa superiori, sicut ab inferiori. Videsis textum a n. 13. sed et *Scholium* Cavelli, et *Comment.* Hiquaei.

citatem, ita tunc habitura est habitualiter nolle iniquitatem. — *Et cum arguis*; sic habet nunc nolle, ut velle habere non possit; dico: propterea velle non potest infelicitatem, non quia necessario habet nolle eam, sed quia infelicitas esse nequeat obiectum actus volendi. Ex alia parte non sequitur eadem ratione velle non posse iniquitatem; quia iniquitas, loquendo de peccati substrato, esse potest obiectum voluntatis creatae. Vel potest dici breviter: quemadmodum numquam nunc vult infelicitatem, sed semper habet nolle habitualiter, ita tunc numquam volet, atque ita est simile hinc inde de facto. — *Et si arguas*: nunc non potest velle infelicitatem; ergo tunc non poterit velle iniquitatem, *consequentia est nulla*, quia bene esse potest similitudo quantum ad non esse hinc inde, licet non quantum ad posse.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, concesso *antecedente* (eo enim medio probatur *primum membrum solutionis*), neganda est *consequentia*. *Et cum probatur*: quia per assecutionem finis cessant quae ad ipsum finem ordinabantur; *respondeo*: [Oxon. 4. d. 49. q. 4. n. 8.] potentia operativa non quietatur in obiecto, seu non assequitur ultimum finem, in quo ultimate conquiescat, nisi per operationem perfectam, quae est fructio, sive dilectio obiecti amati propter se. Quamdiu tendebat in illum non erat perfecta operatio, quia per ipsam non uniebatur tendens in finem ipsi obiecto omni modo possibili. Tantum ergo abest, ut haec operatio uniens nobilissimo perfectivo extrinseco cessare debeat in illius consecutione, imo aeternum stabit. Similitudo ergo desumpta ex termino motus fallit cum aptatur operationibus, nisi deseratur quicquid imperfectionis est in motu, sicuti est cessatio ipsius per termini consecutionem; nam in operatione haec requiruntur, unitive scilicet tendentia in finem, ac quietatio in ipso, quam quietationem afficit operatio perfecta, sive dilectio summi boni propter se amati.

AD SECUNDUM dicimus, [Oxon. 4. d. 49. q. 4. et 3.] utique beatitudinem extensivam consistere in actibus utriusque potentiae, ac propterea postulare, ut quicquid in anima est perfectibile suo modo perficiatur. Ex quo fit, ut etiam passiones involvat. Sed negamus, esse posse intellectum sic beatum, voluntate non diligente ultimum finem propter seipsum, quae est volitio rectissima; sed talis non est amor concupiscentiae, imo ex eo mali Angeli beatitudine exciderunt, quod inordinate eam sibi ipsis appetierunt. — *Et cum dicitur*: per prius intellectus est beatus, ac voluntas velit; *responsio*: quoniam in eo, quod est perfectione prius, et non generatione, statuenda est ultima hominis perfectio, atque id de volitione verificetur, nisi ea operatione obiectum beatificum attingatur, natura cuius sunt illae potentiae non ultimate ac perfectissime conquiescit; non est ergo beata, nec intensive nec extensive, in eo priori quo intellectus in-tuetur Deitatem; etsi ultro fateamur, potentiam illam esse beatam, ut sua ipsius beatitudo distinguitur contra beatitudinem naturae beatificabilis. Sed in praesenti loquimur de beatitudine, ut ad ipsam concurrunt utriusque potentiae operationes.

AD TERTIUM dicendum, Augustino eo loci esse sermonem de veris, quae Philosophi Gentiles deprehenderunt ex sensibilibus virtute naturali intellectus. — *Et cum infertur*: obliquitas voluntatis non impedit in viatoribus veritatis cognitionem; ergo neque in beatis; *consequentia est nulla*, ut ex dictis liquet.

ARTICULUS V.

UTRUM AD BEATITUDINEM HOMINIS REQUIRATUR CORPUS.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 3. et 8. — S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 5.

VIDETUR ad hominis beatitudinem requiri et corpus. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 25. — De rer. princ., q. 9.*] beatitudo est operatio perfecta atque sufficiens, arcens omnem indigentiam: operatio autem perfecta est iuxta mensuram perfectionis *esse*, unde procedit. Cum igitur perfectius *esse* anima possideat in corpore, quam extra illud, utique operatio exiens ab ipsa corpori unita perfectior erit, ac cum operatur a corpore separata; in hac igitur operatione statui debet hominis beatitudo.

2. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib. n. 40.*] Beatitudo perfectissime unit naturam beatificabilem extrinseco perfectivo, in quo inveniens quicquid vult ultimate conquiescit: sed animae separatae inest appetitus suum corpus administrandi, quo retardatur, ne tota intensione, omnique conatu feratur in obiectum beatificum, iuxta Augustinum, 12. *Super Genes.*, cap. 35.; ergo anima separata non perfecte conquiescit in summo bono, donec satisfiat desiderio, quo cupit corpus suum administrare.

3. PRAETEREA. [*De rer. princ. ib. art. 2. sect. 2. n. 31.*] Beatitudo est perfectio totius hominis, cui redditur ut merces virtutum, bonorumque operum: atqui non sola anima meruit, ut nec anima est homo, sed pars eius; ergo ad beatitudinem requiritur ut, rursum anima uniatur corpori, fiatque denuo homo, qui beatitudine donetur, ac merces iusta operibus rependatur.

CONTRA. [*Oxon. 2. d. 17. q. 1. — Cf. 1. p. q. 75. art. 1. et 2.*] Anima humana per se creatur independenter a corpore, adeo ut ipsa prius sit terminus creationis, et exinde corpori uniatur; ergo et independenter a corpore exire potest in proprias operationes, quae sunt intelligere et velle: in his autem operationibus beatitudo consistit; ergo ad perfectam beatitudinem ipsius non requiritur corpus.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 32. — d. 49. q. 8. n. 2.*] aut est sermo de *imperfecta* hominis beatitudine, aut de *perfecta*, quam beatitudinem ex sola revelatione didicimus. Porro *imperfecta* beatitudo ea est, quam homo potest adipisci in praesenti vita, prout et Philosophi via naturalis cognitionis procedentes statuerunt, ipsam sitam esse in speculatione causarum altissimarum, ut patet ex Philosopho, 1. *Ethic.*, cap. 17. ubi est sermo de beatitudine in universali, et 10. *Ethic.*, cap. 10. ubi loquitur de beatitudine obiectiva in speciali. Homini autem ad hanc speculationem attingendam necessarij sunt sensus corporei; etenim speculamur quicquid est in phantasmatibus, a quibus necessario homo dependet iuxta conditionem praesentis status, quem unicum Philosophus agnovit, nihil sciens de nobilitate a principio conditae naturae. Quare ad hanc naturali ratione cognoscibilem beatitudinem homo nequit sine corpore pervenire, atque hinc Aristoteles, *loc. cit.* 10. *Ethic.*, scribit: *oportet et corpus sanum esse, et cibum, et famulatum esse; nec tamen aestimandum multis, et magnis indigere felicem.*

Ad [*Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 5. seqq. — n. 9.*] *perfectam* beatitudinem

quod attinet, quae consistit in unione naturae beatificabilis cum supremo appetibili, huius beatitudinis ut anima fiat compos, non indiget corpore. *Declaratio*: nam quod de facto contrarium evenire experiamur, non valente intellectu attingere quidquam in universalis, nisi phantasia circa singulare illius versetur, non est ex natura intellectus, sed in poenam peccati primi hominis, ut late explicuimus, 1. p. q. 84. art. 7. Unde primus homo, priusquam peccasset, intelligere poterat citra conversionem ad phantasmata. Separato igitur intellectu a corpore, cuius est forma, ipse nullo impedimento retardatur, quominus feratur in obiecta sibi proportionata. Si ergo sibi ostendatur obiectum beatificum, illud videre poterit, atque ut praesenti amore inhaerere propter se; erit igitur tunc anima perfecte beata. Accedit, quod etsi de facto intellectus a sensibilibus moveatur, cum tam multa praeterea intelligat, quae non sunt sensibilia, utique ea attingere non potest per phantasmata, sed per species intelligibiles, quas sibi mirabili celeritate cudit, penesque se servat, concursum praebentibus ad illas phantasmatibus in genere causae exemplaris; ergo abrupto nexu cum corpore, et per suas species potest habere operationes perfectas abstractivae, et perfecte quoque sibi praesentia obiecta intueri. Unde dicit Avicenna, 6. *Natural.*, p. p. cap. 6. *Anima separata clarius videbit veritatem, quam coniuncta.* Sed videndus art. 7 cit. quaest. 84.

Si ergo anima potest esse perfecte beata sine corpore, quid igitur ei proderit corpus reparari, ac illi rursum uniri? *Respondeo*: quamvis essentialis animae beatitudo consistat in unica operatione, quae est dilectio summi boni in sua praesentia visi, extensiva nihilominus ipsius beatitudo etiam intellectus operationem complectitur; ita et ad hanc extensionem similiter spectat, ut suo corpori reuniatur, ac ipsum eiusdem gloriae suo modo fiat particeps. Tunc enim revera quidquid est in natura beatificabili quietis capax, perfecte quietatur, potentiis animae per operationes summum bonum attingentibus, et corpore per gloriae redundantiam suis dotibus ornato; est ergo tunc anima perfectissime beata, et intensive et extensive; quia nihil omnino in tali natura quietabile est expers eius, quam percipere potest, quietis. Quemadmodum itaque multa concurrunt ad actum primum naturae beatificabilis, ita singulis propriae correspondent quietationes, et unica ipsi naturae, et tota totalitate extensiva, conflata ex illis multis, quibus unusquisque actuum primorum petit suo modo, et ordine quietari.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, non probari nisi quod statim dictum est in *solutione*; siquidem operatio propria animae non exigit corpus, ut inde conferatur potentia viresque accipiat; est enim immediate a potentia inorganica et immateriali, in qua et recipitur immediate; non influit propterea in ipsam corpus, adeo ut intensior subinde dicenda sit, ac seipsa perfectior, cum a sola anima producit. Non aliud ergo evenit, reassumpto corpore, nisi quod et ipsum gloriae animae sit particeps, et suo modo quietem consequitur; magis subinde beatitudo *extenditur* ac prius, quia ante resurrectionem corpus illa gloria non perfundebatur, ut peracta resurrectione. — *Sed arguebatur*, quia anima extra corpus est entitative imperfecta; accipit ergo ex corpore substantialem perfectionem; ergo et in intensiorem tunc potest operationem. *Responsio aliquorum* est ista: anima aliter se habet ad *esse*, quam aliae partes. Nam *esse* totius non est alicuius suarum partium; unde vel pars omnino desinit esse, destructo toto; vel si

remanet, habens aliud *esse* in actu. Sed animae humanae remanet *esse* compositi post corporis destructionem, idque quia idem est *esse* formae, et materiae; et hoc idem est *esse* compositi. Anima autem in suo *esse* subsistit; unde a corpore separata perfectum *esse* habet, et ideo perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam. — *Contra* hanc doctrinam pluribus egimus 1. *p. q. 75. art. 2.* ex quibus quaedam tantum hic repetenda censemus. Et [*Quodl. q. 9. n. 15.*] quidem, si anima habet idem *esse* quod compositum, non videtur simpliciter imperfecta natura per hoc, quod non communicet alteri illud *esse*. Si ergo eius formae sit idem *esse* quod totius, anima separata non foret imperfecta in essendo, cum nihil sibi ademptum intelligatur per eam separationem, sed praecise sit, ut suum *esse* alteri non communicetur. Et profecto vix videtur explicabile, animam idem esse habentem ac totum, dici imperfecta in essendo, totum vero perfectum in essendo, cui adest idem *esse*, quod animae. Sed videndus *art. 2. cit. quaest. 75.* — *Respondeo ad instantiam:* [ib. n. 18.] anima separata est imperfecta in essendo, quia eo modo quo corpori unitur, dici potest perfecta in essendo, non primo et essentialiter, sed participative. Equidem suo proprio *esse* est aequae perfecta separata, ac coniuncta; sed coniuncta est perfecta *esse* totius participative; licet non primarie. Separata ergo impeditur participare *esse* totius, atque ita est imperfecta. Non igitur dicitur forma imperfecta ex eo quod separata non communicet suam perfectionem alteri, sicut nec ipsa perficitur cum alteri communicatur; sed dicitur imperfecta ex carentia perfectionis *esse* totius. Sed quoniam in se perinde est perfecta eiusdem perfectionis intensive, elicere potest operationem separata ac praestare queat coniuncta, etiam post resurrectionem.

AD SECUNDUM concedo, animae separatae inesse aliquem appetitum ad corpus tamquam ad proprium perfectibile, vel saltem e converso reperiri in materia ad formam illam; ac propterea post reunionem animae cum corpore suo, quiescere hunc appetitum ex parte utriusque, gloria sese in ipsum corpus diffundente, unde cuiusque desiderio abunde satisfactum erit. Porro interim retardatur, ne anima tota intensione pergat in illud summum coelum, quia impeditur, ne proprium corpus gloriae, cuius est capax, particeps fiat, utque quantumcumque potest extendatur. Caeterum nos naturalem appetitum non distinguimus a natura, cuius est, ac propterea, ut non remoratur anima quominus tota intensione, et in eo gradu sibi a divina voluntate praefinito iuxta merita, feratur in obiectum beatificum, ita etiamsi foret appetitus elicitus, nec sibi impedimento esset, quia foret omnino conformis voluntati divinae, nec ulla ratione ab eo in alterius consideratione obiecti abriperetur.

AD TERTIUM respondeo, argumentum plus probare, quam intendatur. Siquidem si concluderet, eo directe ostenderetur, animas iustorum, etiam omni foece peccatorum exsolutas, non visuras Dei essentiam, nisi post resurrectionem. Quod etsi olim nonnulli sint opinati, eam tamen opinionem damnavit Catholica Ecclesia, ut haeresis sit id cum pertinacia affirmare. Et praeterea *quaest. 69. art. 2. Supplementi ad 3. par.* declaratum fuit, animas corporibus exutas mox ad praeparata receptacula deferri, aut aeternas poenas luituras, si mortali peccato obnoxiae reperiantur, aut mercede et gloria sempiterna potiturae, si charitate praeditae hinc discedant, modo eis per ignem purgantem non sit transeundum. — *Quum*

itaque in argumento *deducitur*: ergo ad beatitudinem requiritur, ut rursus anima uniatur corpori, fiatque homo, cui est merces beatitudinis retribuenta; *quatenus* illatio haec intelligatur de beatitudine *extensiva*, concedenda est. Quoad *intensivam* enim attinet probanda foret illa propositio per hanc, quia nempe intensior est operatio ex anima et corpore procedens, quippe quae a perfectiori principio procedat. Sed huic argumento iam satisfactum est responso *ad primum*. — *Et cum dicitur*: integer homo meruit beatitudinem, non anima sola, quae est pars eius; ergo homini ipsi, non animae a corpore separatae est reddenda; *responsio*: [*Quodl.* q. 9. n. 14.] operatio immanens operanti dici potest competere alicui dupliciter: *uno modo*, sicut proximo susceptivo; *alio modo* sicut remoto. *Exemplum*: superficies alba est proximum susceptivum eius coloris: homo vero dicitur albus, veluti remotum susceptivum eiusdem. Sic anima dicitur per se operari, quatenus est proximum receptivum intellectionis et volitionis; sed homo per se operatur tamquam receptivum remotum, quia non recipit operationes illas, nisi quia anima forma ipsius proximius recipit eas. Etsi igitur anima non sit per se subsistens, propterea quod operari conveniat primum homini tamquam toti per formam, quia tamen cum separata a corpore est, salva sibi sunt omnia illa, quibus per se operatur, ac proxime recipit operationes, si his mediantibus uniatur obiecto beatifico, atque talibus in operationibus beatitudo consistat, utique ipsa erit complete beata, atque praemium essenziale repensum intelligitur illi ob operationes quibus proxime meruit. Ut [*Oxon.* 4. d. 49. q. 13. n. 13.] primum vero ipsa corpori reunitur, totus homo beatificatur, quemadmodum et meruit; causa autem praecipua merendi est volitio libere elicitata, et actus imperati per eam, ita et beatitudo ad corpus extenditur, per quod voluntas exiit in varios actus merendi, quatenus subdebantur et regulabantur per actum voluntatis, quae proxime et potissimum beatitudinem meruit.

ARTICULUS VI.

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR ALIQUA PERFECTIO CORPORIS.

Doct., Oxon. 4. d. 49. q. 12. — *Report. ib.* q. 11. — *S. Thom.* 1. 2. q. 4. a. 6.

VIDETUR ad hominis felicitatem seu beatitudinem haud requiri corporis perfectio. Etenim [*Cf.* q. 2.] hominis sincera, perfecta, ac solita beatitudo sita est in bono increato, ut in obiecto, et in animae inorganicis operationibus, ut in ratione formali attingendi bonum increatum: corpus neque ad unum, neque ad alterum spectat, atque hinc *art. praec.* deduximus, animam corpore exutam fieri posse aeternae felicitatis participem; ergo nulla corporis perfectio requiritur ad hominis beatitudinem.

2. PRAETEREA. *Quaest. praec. art. 4.* ostensum fuit, hominis beatitudinem *intensivam* reponi debere in actu voluntatis amore inhaerentis summo bono propter se; et *art. 8.* diximus *extensivam* beatitudinem complecti quoque actum intellectus, immediate attingentis obiectum beatificum, sibi in sua existentia praesens: atqui his actibus repraesentandis

nihil confert corpus; ergo nulla ipsius perfectio confert quidquam ad beatitudinem.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 45. q. 1. n. 1.] Secundum Avicennam, 6. *Natural.* p. 1. cap. 6. *Anima separata clarius videbit veritatem quam coniuncta.* Et concordat cum illo *Sap.* 9. *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam.* Ergo quo magis anima est a corpore abstracta et separata, eo exit expeditior in actibus suis; igitur conversio eius ad corpus potius impedit beatitudinem, quam faciat ad perfectionem illius; corporis itaque perfectio non requiritur ad beatitudinem.

CONTRA. [*Oxon.* 4. d. 49. q. 3. n. 9.] Cum anima beata fuerit corpori immortali reunita, conquiescit in ipsa appetitus, quem habebat corpus administrandi, ut non amplius retardetur, quominus tota intensione feratur in obiectum beatificum; ergo restauratio corporis in statum omnimode perfectum requiritur ad beatitudinem.

RESPONDEO: [*Oxon. Prol.* q. 1. — 4. d. 49. q. 8.] Alia est beatitudo imperfecta, hominis possibilis pro praesenti vita (1); alia perfecta, quam in futuro sacculo expectamus. De priori loquitur Philosophus, 1. *Ethicor. in generali*, et 10. *Ethic. in speciali*, ut etiam *art. praec.* annotatum fuit, statuens eam in speculatione causarum altissimarum, et praecipue Causae primae. Eam autem, iuxta principia ipsius, nequit homo cognoscere, nisi ex conceptu ex sensibilibus accepto, qui utique conceptus esse nequit illius substantiae in se, sed est cognitio quaedam abstractiva atque obscura. Quoniam autem felicitas hominis ex tali speculatione proveniens, ut idem dicit 1. *Ethic.* cap. 8. *Est operatio optima secundum vitam perfectam*, profecto vita haec perfecta hominis, quo aptior sit huic optimae operationi repraesentandae, postulat optimam corporis constitutionem de exacto temperamento proveniente; constat enim, corpus morbis fractum et in valetudine debilitatum plurimum impedire perfectas hominis operationes; unde et 10. *Ethic.* cap. 10. scribit, *Oportet corpus sanum esse.* Haec igitur imperfecta felicitas hominis, de qua Philosophi locuti sunt, exigit corporis valetudinem perfectam.

At [*Oxon.* 4. d. 49. q. 12. n. 8.] ad beatitudinem nobis revelatam, ac repromissam legem Dei custodientibus, simpliciter corpus non est necessarium; anima enim a corpore separata esse potest perfecte beata. — Nihilominus ad omnimodam quietem ipsius requiritur et corpus omnimode perfectum. *Declaratio*; etenim anima esse non potest perfecte beata, idest, quiescente secundum omnem rationem qua est quietabilis, coniuncta corpori mortali iuxta communem legem; subinde appetit perfecte beatificari; appetit ergo esse unitam corpori immortali, quia tunc quidquid quietari potest in ipsa perfectissime conquiescit, nihil sibi addendum ultra desiderante. Nec tamen perinde corpus erit simpliciter beatum, sed magis ipsum fruens atque intelligens, sicut loquitur Augustinus *ad Dioscorum*, de beatitudine naturae, et beatitudine *secundum quid*, quae consistit in actu; corpus autem, ut distinguitur contra animam, nullum habet actum secundum. Consistit itaque perfectio haec corporis in esse primo, ut est perfectibile ab anima beata, per quam fit conveniens perfectibile ab tali

1) Quod dicitur beatitudinem imperfectam esse homini possibilem suis viribus, est intelligendum iuxta illud Doctoris, 4. d. 11. q. 2. *Peccator potest ex naturalibus cum communi influenza considerari peccatum commissum, ipsumque detestari et ubi tunc cum communi influenza complectitur auxilium super naturale actuale.* Vide *Comment.* Hiquaei.

forma, nempe, ut quemadmodum anima est immortalis et beata, ita et ipsum sit immortale et suo modo beatum; et tunc est instrumentum et organum animae in operando, qua ratione sibi insunt dotes agibilitatis, claritatis, subtilitatis, et impassibilitatis; unde et scribit Augustinus, 12. *Super Genes.* cap. 35. *Proinde cum hoc corpus iam non animale, sed spirituale receperit, aequata Angelis. habebit perfectum naturae suae modum obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod fuit sarcinae.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: quamvis anima sit simpliciter ac perfecte beata per operationes inorganicas, quibus immediate attingit obiectum beatificum, attamen omnimode non est beata extra corpus; nam adhuc in ipsa non quiescit desiderium, quo tenetur proprium corpus administrandi; ergo corpori reunita omni ex parte conquiescit, suo corpori communicata gloria, qua est beata. Non cupit autem coniunctam esse corpori mortali, quia tale perfectibile est sibi improporcionatum; vult ergo uniri corpori praedito perfectionibus sibi possibilibus, ac proinde corporis perfectio, quae conflatur dotibus iam enumeratis, facit ad hominis beatitudinem.

AD SECUNDUM dicendum, operationibus inorganicis repraesentandis etsi nihil per se conferat corpus, attamen, ut ait Augustinus *cit.*, est futurum gloriae quod fuit sarcinae; nam tunc et ipsum suo modo beatificabitur, et toti homini redditur quod totus meruit.

AD TERTIUM concedo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 13. n. 1.] animam separatam a corpore animali clarius intuituram veritatem, ac praestare queat coniuncta. Sed tale non erit corpus in resurrectione, sed spirituale, ut diserte testatur Apostolus dicens, *seminatur corpus animale, et surget corpus spirituale*, 1. *Corinth.* cap. 15. Tunc enim anima *aequata Angelis habebit perfectum suae naturae modum obediens et imperans, vivificata et vivificans*. Non erit itaque tunc corpus sibi ullo impedimento, ut in vita mortali, sed faciet magis ad cumulum gloriae ipsius.

ARTICULUS VII.

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRANTUR ALIQUA EXTERIORA BONA.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 7.

VIDENTUR exteriora bona requiri ad beatitudinem. Etenim [*Oxon.* 3. d. 34. n. 15.] Salvator exponens et disserens de iis, quae expectanda sunt a iustis legem evangelicam custodientibus (ut notatur Matthaei 5.) ait: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur: Beati qui esuriunt, et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur, et Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Diserte [ib. d. 40. n. 1.] ergo repromittitur in beatitudine consolatio omnem detergens luctum, et cibus et potus ad restinguendam famem atque sitim. Unde et dicit Matthaei 11. *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos;* et regnum caelorum, qui est et Paradisus caelestis, caelumque Empyreum, locus Beatorum. Haec omnia sunt quaedam exteriora respectu visionis et fruitionis divinae essentiae; ergo alia ab hac

visione et fruitione ad beatitudinem requiruntur. — *Confirmatur*, [ib. 1. d. 17. q. 3] Ioann. 4. scribitur, Salvatorem petiisse a muliere quadam samaritana aquam ad bibendum, et exinde subdidisse: *qui autem biberit ex aqua quam ego dabo non sitiet in aeternum*. Unde [ib. 2. d. 8. n. 4.] et ipse post resurrectionem, cum iam esset plenissime beatus et immortalis et impassibilis, etiam secundum portionem inferiorem, comedissemus cum discipulis suis legitur *Ioann. 21.*; igitur ad beatitudinem requiruntur aliqua exteriora bona.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 13. n. 2.*] Sensus beatorum tendere possunt in propria obiecta, eaque nobiliori modo percipere ac liceat in vita mortali; ergo eis opus erit omnibus illis, quae cadunt sub sensibus; indigebunt igitur multis exterioribus bonis. *Probatio assumpti*: sensatio est propria perfectio sensitivi; ergo sensus omnes beatorum erunt in actibus suis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 1.*] Beatitudo, secundum Boëtium, *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: sed exteriora quaeque aliquid habent bonitatis, licet valde exiguum respectu bonorum invisibilium; ergo etiam his bonis perfecta beatitudo conflatur.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 10. q. 1. n. 3.*] *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quicquam: verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*. Quaecumque ergo in divinis Scripturis similia corporum nobis promittuntur de vita aeterna et beata, spiritualiter intelligenda sunt, ac propterea nullum exteriorum bonorum in sua natura consideratum pertinere potest ad veram, perfectamque beatitudinem.

RESPONDEO, [*Oxon. 4. d. 43. q. 2. — d. 49. q. 2. et 8. — 12. Metaph. q. 3. n. 7.*] imperfectam beatitudinem, qualem Philosophi putaverunt adipisci posse in praesenti vita, multa requirere exteriora bona; at nullis eiusmodi opus est illi, quam nobis promittunt divinae Scripturae. Et quidem illam statuantes in speculatione Causae primae et Intelligentiarum, ad hanc perfectam operationem habendam, constat hominem indigere bona valetudine, ut dictum fuit *art. praec.*; si enim minus commoda valetudine utatur, ab illa perfecta operatione distrahitur. — *Deinde*, pro vitae animalis subsistentia et duratione multis exterioribus indiget homo, ut permaneat in vita contemplativa, et etiam pluribus, ut exerceat se in vita activa, sitque utilis reipublicae. Quamvis secundum hanc operationem non posuerit Philosophus 10. *Ethic.* hominem esse felicem; unde postquam dixit *oportet et corpus sanum esse, et cibum esse, et famulatum esse*; subdit: *non tamen aestimandum est multis et magnis indigere felicem*. — Quod vero perfecta beatitudo eiusmodi bonorum non indigeat, etiam postquam animae beatae fuerit suum corpus iterato unitum, ex eo patet, quia nos illis exterioribus indigemus bonis, quia corpus mortale et animale gestantes, ac contrariis subiectum pro naturali sui constitutione, nisi per externa adiutoria quod iugiter deperdit restauratur, cito admodum deficeret, atque ita nobis opus est, alimentis, quae ingeruntur ad virium restaurationem, ac vitae productionem. Corpus [*Oxon. 4. d. 49. q. 13. n. 1.*] autem post resurrectionem, non animale, sed spirituale erit, teste Apostolo 1. *Corinth.*, cap. 15. non quasi transiturum sit in spiritum, sed quia immortale et impassibile, claritate ineffabili praeditum, et agillimum sit futurum, adeo ut non amplius sarcinae animae erit, sed magis in augmentum gloriae eius cedat; nullis ergo beati indigent externis bonis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 2.] quoties in futura vita nobis promittuntur cibus et potus, et alia id genus, ea omnia per metaphoram dici, ut late explicatum fuit 1. p. q. 1. art. 9. Cum enim nobis promissa sit vita aeterna, et declaratum eam consistere in visione et fruitione Dei, ut 1. *Corinth.*, cap. 13. et 1. *Ioann.*, cap. 3. Apocalyp. 22. *Videbunt faciem eius*; et Matthaei 22. *Erunt sicut Angeli Dei in caelo*, palam est non congruere beatis, nec profecto egere externis bonis, quibus pro vitae mortalis conditione utimur, sicuti nec Angeli nullam eorum bonorum indigentiam habent. — Porro [ib. q. 2. n. 25.] earum metaphoraum ratio est, quia cum beatitudo sit bonum sufficiens excludens omnem indigentiam, ac bonum completum et perfectum tollens imperfectionem, seu diminutionem, ac tandem bonum, quo habito, complete bene est habenti; ex sensibilibus obviis, per quae ad intelligibilia manuducimur, non occurrit, quo sufficientiam et abundantiam ac complementum desideriorum melius percipiamus et significemus, praeter cibum et potum et regnum et divitias, quae omnia cumulatissime praesto sunt animae videnti Dei essentiam; sed ipsa similis Angelorum effecta non indiget cibo, potuque corporali; nec etiam unita corpori post resurrectionem; nam vita animalis ipsius transiit in spiritualem. Haec [ib. d. 46. q. 4. n. 6.] igitur omnia sunt spiritualiter intelligenda, sicut dicit Veritas: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos*. — Quod tangitur de Caelo empyreo, verum quidem est, beatos ibi exigere sempiternum felicissimumque aevum, non quod is locus, vel *ubi* sit eis necessarium, posset enim Deus citra ullam repugnantiam conservare corpus extra omnem locum, sed eo constituuntur, quia ita fieri congruum est; sicut enim damnatorum locus est in infimo corporum mundanorum, ita et beatorum sedem congruit positam esse in celsissimo pulcherrimoque corpore mundi. — *Ad comestionem* Christi post resurrectionem quod attinet, dicimus, [ib. 2. d. 8. n. 4.] veram fuisse comestionem, sed inde tamen nutrimentum non suscepisse, quia nutritionis omnis incapax est corpus beatum. Comestio autem, ut nutritionem praecedat, non est nisi divisio cibi per motum localem maxillarum, et tractio comminuti alimenti in ventrem; haec omnia fieri possent a beatis post resurrectionem, sed non propterea nutrentur, sed cibi illi resolverentur in humores vel elementa, uti evenisse certum est, cum Angelos comedissem cum omnibus Scriptura refert *Gen.* 18. *et Tobiae per totum, et alibi*.

AD SECUNDUM negamus, [Oxon. 4. d. 49. q. 13. n. 12.] sensus beatorum, qui pertinent ad nutritionem, post resurrectionem habituros proprias sensationes. Cum enim tunc corpus non sit animale, sed spirituale, non indigebit alimentis, ac proinde nutritio non erit necessaria. Aliquos tamen futuros esse in actibus suis, verum est, illos nimirum, quorum actus non requirunt imperfectionem concomitantem, sicuti visus, et auditus, qui sunt magis spirituales. De visu nemo dubitat, nec de auditu, si est ibi sonus, et possibilibus multiplicari, ac immutare auditum.

AD TERTIUM dicimus, [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 28.] Boëtium intelligendum esse de aggregatione omnium bonorum in uno bono eminenter et unitive continente omnia. Eo igitur adepti, anima, vel homines beati tenent, ac potiuntur omnibus bonis, adeo ut nihil amplius eis quaerendum ac desiderandum supersit.

ARTICULUS VIII.

UTRUM AD BEATITUDINEM REQUIRATUR SOCIETAS AMICORUM.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. I. 2. q. 4. a. 8.

VIDETUR ad beatitudinem requiri societas amicorum. Etenim [*Oxon.* 4. d. 49. q. 1. et 2. — d. 30. q. 6. n. 9.] iuxta dicta *art. 1. quaest. praec.*, gaudium et voluptas spectant saltem ad extensivam integritatem beatitudinis, alioquin non esset adeptum perfectam quietem quicquid est inquietabile in natura: sed voluptatem magnam concipiunt beati ex consortio amicorum; ergo societas haec requiritur ad beatitudinem. *Probatio minoris*: quilibet beatorum est gaudium capturus de integritate suae civitatis, sicuti e contra repletio carceris augebit supplicium damnatis: non est autem futura omni ex parte integra suprema civitas, nisi ad eam revertantur omnes electi; ergo societas hominum electorum requiritur ad beatitudinem. — *Confirmatur*: Damascenus in *Elementario*, cap. 12. *Secundum*, inquit, *unumquemque ordinem Angelorum et virtutum differentes hypostases condidit, non solum hoc, sed etiam secundum unamquamque speciem, ut utique communicantes ad invicem natura gaudeant ad invicem*. Si igitur unus tantum Angelorum esset in gloria, expers foret eius gaudii, quo replentur ex mutua communicatione; ergo pariter et maior est hominum beatitudo ex consortio amicorum.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3 d. 28. n. 2.] Charitas est habitus, quo diligimus Deum super omnia, ut bonum commune et condiligendum ab aliis; ergo necessario diligens Deum diligit et proximum, a quo potest diligere ipsum bonum commune, adeo ut non sit ordinata et perfecta charitas, nisi inclinet ad diligendum Deum a se, et a quocumque alio, cuius amicitia sit grata. Charitas beatorum ordinata atque perfecta est; ergo inclinat ad dilectionem omnium inibi commemorantium; non stat igitur beatitudo sine consortio amicorum, et Deum et se mutuo diligentium.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 35. n. 13.] Augustinus, 5. *Conf.*, cap. 4. *Beatus est qui te et illa novit, nec propter illa beatior*. Et loquitur de creaturis, quae cognoscuntur in essentia divina; ergo nulla societas amicorum requiritur ad hoc ut quis sit perfecte beatus.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 22.] amicorum societatem non spectare ad verae beatitudinis rationem. Siquidem, prout eam concipientes dicimus reponendam esse in ultima supremaque perfectione naturae beatificabilis, ea perfectio numquam homini inesse potest, nisi mediis suis operationibus iniaturo supremo appetibili, in quo ultimate conquiescat, nihil supra desiderans, adeptus complementum omnium desideriorum per claram visionem et fruitionem summi appetibilis, quod et est infinitum bonum, unitive et eminenter complectens omnia bona. Stante ergo hac unione naturae beatificabilis cum supremo perfectivo, et nullo consortio suppetente amicorum, ipsa erit perfectissime beata, quia plenissime sibi bene erit; non requiritur ergo ad beatitudinem hanc societas amicorum. — Verum quia Civitas suprema omni possibili felicitate plenissime abundat, ad gaudium et voluptatem *accidentalem* civium illorum facit societas et consortium amicorum una diligentium summum bonum, ac sese

mutuo sincera perfectaue charitate amantium; quisque de sua gloria et felicitate gaudens, et simul de beatitudine aliorum laetatur.

Atque ex his patet AD PRIMUM argumentum, eiusque *confirmationem*.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon.* 3. d. 28.] charitatis virtus habet pro obiecto quietativo Deum praecise; nihilominus in actu reflexo tendit in aliquid creatum; ex eo quod enim sit principium tendendi in Deum actu directo, est principium reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum, ut diligat ipsum. Accidit ergo omnino charitatis habitui ex Dei dilectione diligere proximum; hoc enim circumscripto, nihilominus ex ratione principii et obiecti, omnia perstarent. Siquidem nonnisi ex Dei praecepto, quo iubemur, ut diligentes Deum, et proximum pariter diligamus, ad hunc actum nos uti oportet illo habitu. Ac proinde stante perfecta charitate vel unius beati, complete felix esse posset, etiamsi nullus alius extaret, qui secum diligens Deum in ipsum charitatis habitum exire deberet.

QUAESTIO QUINTA.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

Et circa hoc quaeruntur octo.

1. Utrum homo possit consequi beatitudinem. - 2. Utrum unus homo possit esse alio beator. - 3. Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus. - 4. Utrum beatitudo habita possit amitti. - 5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. - 6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicuius superioris creaturae. - 7. Utrum requirantur opera hominis aliqua, ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. - 8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I.

UTRUM HOMO POSSIT CONSEQUI BEATITUDINEM.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 8. — *Report. ib.* q. 7. — *S. Thom.* 1. 2. q. 5. a. 1.

VIDETUR homo minime adipisci posse beatitudinem. Etenim [*Oxon.* 4. d. 49. q. 8. n. 1.] in quibus est ordo essentialis sic se habent: id quod est immediatius ultimo immediatius attingit ipsum, alia vero attingunt, illo mediante: sed Angelus immediatius se habet ad finem prae homine; ergo homo nequit immediate consequi beatitudinem.

2. PRAETEREA. Constat, veram beatitudinem sitam esse in clara Dei visione et fruitione ex ea sequente: atqui Aristoteles, 1. et 10. *Ethic.* sermonem faciens de humana felicitate, vult eam consistere in speculatione Causae primae ex conceptibus acceptis de obiectis sensuum; ergo ea cognitio obscura est et abstractiva, non vero clara et intuitiva; ergo nulla ratione ostendi potest, hominem posse adipisci beatitudinem.

CONTRA. [Oxon. ib.] Augustinus, 14. *De Trinit.*, cap. 18. *Eo ipso anima imago Dei est, quo ipsius capax potest esse*; atque ex eo probat hominem posse beatificari.

RESPONDEO, [Oxon. ib. n. 2.] humanam naturam esse beatitudinis capacem dogma est fidei, frequenter expressum in Scripturis, et signanter 1. *Corinth.* cap. 13. ubi Apostolus ait: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicuti et cognitus sum.* Et Ioan. 1. cap. 3. *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quod erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Et Apocal., 22. *Videbunt faciem eius.* Item Matthaei, 22. *Erunt sicut Angeli Dei in caelo*; et alibi.

Utrum [Oxon. ib.] autem certissima haec veritas rationibus naturali lumine intellectus notis declarari ac persuaderi queat, negat Aristoteles. Is enim loquens de humana felicitate, 10. *Ethic.*, cap. 10., statuit eam in speculatione primae Substantiae, quam speculationem etsi humanus intellectus ex obviis sensibilibus adipisci queat, ipsa tamen abstracta semper et obscura erit, sed clara et intuitiva nequaquam; quare claram Dei visionem putavit omnino impossibilem homini; sed de hoc amplius infra *Ad secundum princip.*

Nobis nihilominus videtur, [Oxon. ib. n. 2.] per rationem naturalem probari posse, naturam humanam esse capacem beatitudinis nobis re-promissae, sublata tamen imperfectione status istius quoad modum cognoscendi. *Prima probatio* ex parte *obiecti* est ista: omnis potentia habens obiectum primum adaequatum, per se potest in quodlibet contentum sub illo obieto: primum autem obiectum intellectus humani est ens; ergo et quodlibet, in quo salvatur ratio entis, est obiectum per se eius. Sed impossibile est, intellectum quietari in aliquo, nisi in summo totius analogiae immediate, sicut nec visus quietatur nisi in pulcherrimo visibili. Id vero, idest, perfecta et ultimata quietatio, evenire non potest per cognitionem perfectissimi entis in universali; nam haec cognitio non est illius ut in se; ergo erit eius ut secundum se in particulari. Atqui videns Primum Ens clare et distincte est beatus, prout nobis beatitudo est revelata; ergo intellectus imperfectioni praesentis status non obnoxius potest ostendere naturali lumine naturam humanam esse beatificabilem. — *Secundam* [ib. n. 5.] *probationem* accipio ex parte *actus*; nam quod est simpliciter perfectionis in aliquo genere, si competit inferiori in illo genere, competit et superiori: sed cognitione intuitiva praeditus est sensus; ergo multo magis intellectus ea virtute instructus erit, ut queat attingere sub obiecto suo adaequato contenta, ut in sua existentia sibi praesentia, atque ita cuncta intuitive cognoscere; non tantum ergo quidditates materiales sic cognoscere potest, sed etiam immateriales, in una quarum ultima ipsius perfectio et beatitudo consistit. — *Denique*, si non haberemus de aliquo cognitionem intuitivam, non sciremus de actibus nostris certo, utrum nobis insint, an non: hoc autem est plane falsum; ergo ea ratione, qua concedendum est, unum entium posse intuitive cognosci, eadem et quodcumque.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. n. 6.] naturam omnem intellectualem ordinari ad immediate attingendum finem ultimum, ordine tamen quodam, secundum quem una est alia perfectior; sed

nihilominus nulla est alterius medium attingendi ultimum finem. Omnis enim intellectus habet pro obiecto totum ens, atque ita non quietatur in quacumque substantia vel ente, sed tantum in ente omnium optimo. *Exemplum*: clarius et perfectius intuetur aquila solem, quam homo, et tamen immediate utriusque visus attingit solem.

AD SECUNDUM dicendum, utique argumentum concludere iuxta Aristotelis principia; revera enim pro praesentis status imperfectione nulla suppetit ratio, qua probetur, nos attingere posse ad claram Dei visionem, sed sola revelatione id scire possumus, ac propterea addita est in conclusione limitatio illa, *seclusa imperfectione praesentis status*; nam in statu naturae conditae, et cum anima absoluta est a necessitate convertendi se ad phantasmata, virtute mediorum assumptorum assentiretur illatae conclusioni, videretque sibi non repugnare pervenire ad claram Dei visionem et fruitionem.

Etsi [Oxon. ib. n. 3. — Prol. q. I. n. II.] *obiiciatur* contra Philosophum: est in homine desiderium naturale cognoscendi primam Substantiam, ut est in se existens; ergo quandoque ita intuebitur, alioquin desiderium naturale frustra inesset, quod nemo dixerit; *haec instantia non concludit*; nam loquendo de desiderio mere naturali, probandum est, talem appetitum homini inesse; quod si *desiderii naturalis* nomine significetur actus elicitus voluntatis secundum rectam rationem; hoc Aristoteles non vidit, nec potuit scivisse alium statum secundum rationem naturalem, in quo clarius videret, nec ultra appetiit, quia nec sciebat secundum rectam rationem esse plus desiderandum, ac conditio praesentis status dictet. Unde etsi scire potuerit primam substantiam in se videri posse, non propterea notum ei erat esse sic ab homine visibilem, aut habere desiderium illam clare intuendi. *Exemplum*: est homini notum, solem esse magis in se visibilem ac ab ipso aspici queat, atque in eius obiecti visione ab aquila superari; non tamen ex eo concluditur, homines desiderare intueri solem in se, quantum est visibilis, vel in eo gradu, quo ab aquila cernitur; nam non competit oculo humano videre solem, nisi prout de facto aspicitur.

ARTICULUS INCIDENTS.

UTRUM NATURA HUMANA SIT NATURA INFIMA CAPAX BEATITUDINIS.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 8. — Report. ib. q. 7.
S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 1. Ad primum.

VIDENTUR naturae humana inferiores esse etiam capaces beatitudinis. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 1.] anima humana esse potest beatitudinis particeps: sed anima est homine inferior; est enim pars ipsius; ergo non repugnat naturis homine inferioribus fieri beatitudinis particeps.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Naturae aliae humana inferiores ultimate quietantur; ergo et ipsae sunt beatitudinis capaces. *Probatio assumpti*: nisi naturae homine imperfectiores ultimate quietarentur, igitur violenter detinerentur, atque ita sub perpetua violentia starent, quod non est dicendum; oportet igitur ut ultimate quietentur; nequeunt autem ultimam consequi quietem nisi in ultimo fine; ergo sunt beatitudinis capaces.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Causae primae universalissimae respondet finis ultimus universalissimus: sed Deus est causa efficiens immediata omnium; ergo est finis immediatus omnium; omnia igitur in illo conquiescunt et beantur, etiamsi sint humana natura imperfectiora.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Natura omnis homine inferior, omnem operationem per organum operatur; ergo non versatur circa obiectum immateriale; sed praecise in obiecto immateriali, quod per operationem non organicam attingitur, est beatitudo obiectiva; ergo omnis natura homine inferior de naturali sui conditione ad beatitudinem pertingere non potest.

RESPONDEO [*Oxon. ib. n. 6.*] *dicendum primo*, cuicumque naturae humana inferiori repugnat *simpliciter* beatificari, ut ostendit ratio *ad oppositum* statim adducta. — *Deinde* arguo etiam sic: quod non coniungitur meliori se nequit beatificari, nec beatificatur simpliciter: sed nulla natura inferior homine coniungitur optimo, tamquam meliori se; ergo simpliciter sibi repugnat beatificari. *Probatio minoris*: potentia quaecumque operativa est animati, ut animatum est: sed obiecta materialia, ut sunt qualitates sensibiles, secundum se non sunt animato perfectiores, qua animatum est; ergo ipsae potentiae sunt obiectis suis longe meliores. — *Dicendum secundo*, aliquam naturam humana inferiore esse beatificabilem *secundum quid*. Nam omnis natura, quae per suam operationem potest suo fini immediate coniungi, et ita suo optimo potiri, esto non optimo simpliciter, ultimate in suo ordine conquiescit: sed naturae praeditae virtute operandi immanenter, ut sensus, possunt coniungi suo optimo; ergo sic possunt beatificari, licet non simpliciter.

Ex quibus sequitur. [*Oxon. ib.*] naturas, quae destituuntur potentiis operativis, nec *simpliciter*, nec *secundum quid* posse beatificari; nam exinde careant oportet operationibus coniungentibus cum suo optimo: in operatione autem consistit beatitudo; ergo haec nulla ratione potest eis attribui. Quaecumque etiam tantum factiva sunt, et non operativa, ut formae omnes sub sensitiva, esse non possunt ullius beatitudinis participes; carent enim operatione ipsis immanente, et coniungente cum extrinseco perfectivo. — *Nec valet* contra hoc quod communiter dicitur de *gravi*, nempe movere se ad centrum, atque in eo quiescere; nam in primis id est per metaphoram dictum; nam inest gravi actio, quae est motus gravis, non tamen circa centrum quidquam operatur; ideoque nec se centro coniungit; ex hypothesi tamen quod sic, id profecto non est nisi causatio alicuius *ubi* naturalis, non formae ullius absolutae; ergo non est beatitudo, quae forma absoluta est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 7.*] *consequentiam* esse nullam, quia anima est pars hominis beatificabilis, et immediate susceptiva beatitudinis, et per consequens totum est susceptivum mediatum, nempe est beatum per animam, quae est pars eius.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon. ib.*] non detineri eas naturas sub violentia perpetua, quia quietantur in suis finibus a natura eis praescriptis; sed negamus eam quietem esse aut dici posse simpliciter beatificam, quia non quiescunt in optimo simpliciter.

AD TERTIUM dico: [*Oxon. ib.*] *finis* accipitur multipliciter; quandoque enim sumitur pro *causa finali*; aliquando pro *perfectione ultimata*, ad quam res ordinantur; quandoque pro *optimo*; ac denique interdum etiam accipitur pro *ultimo*. Hae duae posteriores acceptiones non faciunt ad

rem praesentem. *Primo modo*, Deus est causa finalis omnium, idque non aliter, nisi propter quem volita sunt omnia; Deus enim omnia producit propter seipsum, sicque est finis immediatus omnium, ut propter se, et a se, non tamen ad se ut ad finem immediatum. Sed ad hunc intellectum hic non loquimur de fine, sed quatenus nomine *finis* significatur atque intelligitur *perfectio ultima*, ad quam res ordinantur, et hoc modo non est Deus nisi causa finalis; non enim est Deus beatitudo formaliter, licet propter se beatitudinem largiatur. Atque ex hoc perspicuum est, quod circulus, quem ponit Proclus *Theorem. 35.* de reditu omnium ad primum Principium reditione completa, est congruus in arguendo; ergo variatur acceptio finis. Potest tamen dici, Deum esse finem, inquantum terminat operationes naturae beatificabilis.

ARTICULUS II.

UTRUM UNUS HOMO POSSIT ESSE BEATIOR ALTERO. (I)

Doctor, Oxon. 4. d. 50. q. 5. — S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 2.

Quoniam praesens quaesitum expensum fuit 1. p. q. 12. art. 6. censuimus ad inibi dicta esse lectorem remittendum. Et quamvis Caietanus in Comment. dicat, visionem Dei per essentiam, et intellectualis creaturae beatitudinem coincidere quidem realiter, quia tamen distinguuntur formaliter, decuisse Doctorem Angelicum complere formaliter quaesitum in 1. p. q. 12. Valentia nihilominus 1. 2. q. 5. ingenue fatetur S. Doctorem hac in quaestione nonnullos articulos omittere potuisse. Atque idipsum arbitratus Vasquez quoad praesentem articulum ad dicta in prima parte disput. 47. se remittit.

ARTICULUS III.

UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE BEATUS.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 12. — Report. ib. q. 11. — S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 3.

VIDETUR homo in praesenti vita mortali posse consequi beatitudinem. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 12. n. 1.*] hac in eadem vita mortali Christus fuit beatus; ergo citra omnem repugnantiam quivis alius, stante sui mortalitate, esse potest pariter beatus.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quod non est beatitudinis susceptivum beatitudini recipiendae impedimento esse non potest: corpori non inest beatitudo, nec omnino est eius capax, cum immediate uniri non possit summo bono simpliciter; ergo seu mortale seu immortale supponatur, non impedit animam beatificari; atque ita in vita mortali potest esse omnino beata.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Homini inest naturalis appetitus potiendi

(1) Dogma est fidei unum alio in gloria esse beatiorem, definitum in Concilio Florentino sub Eugenio IV. iuxta illud Ioann. 14. *In domo Patris mei mansiones multae sunt.* Oppositum censuit Haereticus Iovinianus iuxta Stoicorum Philosophiam de paritate virtutum et vitiorum, contra quem errorem fuisse invehitur S. Hieronymus, *lib. 2. Contra eundem Haereticum.*

beatitudine, quam si consequi non potest nisi defungatur vita mortali, profecto naturaliter appeteret mori; nam eodem appetitu aliquid appetitur, et arcetur impediens; igitur homo suapte natura fugeret vitam mortalem, cuius contrarium asserit Apostolus 2. ad Corinth. cap. 5. *Nolumus, inquit, expoliari, sed supervestiri.*

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Id quod in vita mortali potest immediate cognosci potest et immediate diligere, ac diligens potest ei amore inhaerere propter se, fierique subinde beatus: sed pro praesenti vita, Deus per actum fidei immediate cognoscitur; ergo et propter se diligere potest a cognoscentibus; non ergo vitae mortali repugnat beatitudo.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Augustinus, 13. *De Trinit.* cap. 8. pluribus describit, probatque, oportere vitam beatam esse immortalem; alioquin haud esse posse beatam. Nam tunc sciret homo se moriturum, amissurumque beatitudinem per mortem; aut igitur volens amitteret, aut nolens, aut indifferenter se haberet ad utrumque. Si volens, iam non esset illud summe volibile. Si nolens; ergo timeret imminens damnum, atque ita tristaretur. Si indifferens esse dicatur beatus ad utrumque; ergo non curaret de maximo bono suo; quod est inconveniens; ergo in vita mortali homo beatus esse non potest. — *Rursum, Exodi 33. Non videbit me homo, et vivet, idest in vita mortali, iuxta Glossam.*

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic opinio talis: quamvis quaedam imperfecta beatitudinis participatio in hac vita haberi possit, perfectae nihilominus beatitudinis aliquem mortalem potiri, est impossibile; siquidem beatitudo haec omne malum, omnemque miseriam excludit: et miseriis vita mortalis est multipliciter subiecta, atque obnoxia. — *Deinde*, homo naturaliter desiderat boni possessi permanentiam: mortalis autem vita transit, quam tamen perpetuo manere desideramus, ut suapte natura mortem formidamus; fieri ergo non potest, ut in hac vita beatitudo obtineatur. — Quod etiam *denique* probant ex eo, quia nequit homo in hac vita Deum videre; ergo nec esse beatus; beatitudo enim in Dei visione consistit.

Nos dicimus, [*Oxon. ib. n. 3.*] de absoluta Dei potentia communicari posse beatitudinem homini mortali. *Probatio*: nam impossibilitas impediens aliquid recipi in subiecto praeeistente, vel oritur ex parte agentis, vel ex parte subiecti, seu quia simpliciter id sibi repugnat, sicut lapidi esse sapientem, seu *secundum quid*, ut existenti sub uno contrario simul esse sub opposito sibi repugnat: atqui ex parte horum trium non repugnat communicari beatitudinem homini mortali; ergo id est simpliciter possibile, spectata Dei absoluta potentia. *Probatio minoris*: nam Deus tunc potest dare beatitudinem homini, ut post mortem elargitur, vel immediate, vel medio lumine, si id requiratur in altera vita. Non est ergo impossibilitas *ex parte agentis*. *Ex* [*ib. n. 4.*] *parte vero passi*, evidens est, non adesse intrinsicum impedimentum, alioquin perpetuo sibi repugnaret esse beatum. Omnis ergo repugnantia attendi debet ratione alicuius passi adiuncti, cum quo non cohaereat beatitudo; et si est aliquid tale, aliud esse nequit nisi mortalitas: eiusmodi autem repugnantia *formalis* esse non potest; alioquin non stetissent in Christo beatitudo et mortalitas, quod est erroneum, et omnino a veritate alienum. Est igitur haec repugnantia tantum *virtualis*, quatenus passibilitas, quae sequitur ex causa naturali, ut effectus, et corruptio adiuncta mortalitati, repugnat

summo gaudio, quod sequitur ad beatitudinem. Deus autem de potentia absoluta impedire potest ne effectus naturalis sequatur ad suam causam, quo facto nulla superest repugnantia, aut impedimentum, quominus homo in statu mortalitatis sit beatus, Deo conferente beatitudinem. Cum enim beatitudini non sit compossibilis aliquis motus obliquus in appetitu intellectivo, qui natus est conformiter se gerere ad appetitum sensitivum summe inclinatum ad delectabile sibi conveniens, in casu quo mortalis homo fieret beatus, hae causae impedirentur, ne exirent in effectus suos, qui naturaliter eas consequerentur; non repugnat ergo mortalitati beatitudo, nisi quia effectus unius secum non compatitur effectum alterius. Unde delectatio beatitudinis arceret omnem tristitiam in appetitu sensitivo, nedum oppositum, sed etiam contingentem; propterea quod ergo sensitivus appetitus impediretur ne oblectaret se in sensibili conveniente, non exinde tristaretur, nec etiam appetitus intellectivus.

Alio [*Oxon. ib. n. 5.*] praeterea ex capite potest assignari repugnantia; nam licet corpus non sit capax beatitudinis proprie, quae sita est in actibus intellectus et voluntatis, attamen est *secundum quid* beatificabile, quatenus animae beatitudo redundat in ipsum; adeo ut animae quies in obiecto beatifico non sit omnino perfecta sine illa corporis. Cum ergo corporis beatitudo consistere nequeat cum vita mortali, repugnat beatitudinem perfectam conferri in vita mortali. Tantum ergo de potentia absoluta Dei, et iuxta ordinem alterius providentiae esse potest beatus homo in vita praesenti. Et nedum miraculo attribuendum foret esse hominem in hoc statu beatum, sed etiam quia causa naturalis praepediretur, ne exiret in effectum se naturaliter consequentem, etsi id impedimentum nulla causa ordinis naturalis interponere valeret.

Ex [*Oxon. ib. n. 6.*] quibus solvi possunt, ac recte intelligi omnes auctoritates Sanctorum, negantium viatorem posse Deum videre in se, ac fieri beatum; nam loquuntur iuxta praesentem providentiam ac potestatem ordinariam, secundum quam statuit, neminem mortalium ad sui claram visionem esse admittendum. Unde miraculum esset, ut dictum est, si Deus horum alicui daret beatitudinem, et ulterius nonnisi per miraculum evenire posset, ne causa suum effectum naturalem produceret; et ideo dicitur *de lege communi*, et secundum ordinem praesentem id evenire non posse.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 7.*] dispensationem circa Christum Dominum extitisse omnino miraculosam, et secundum Dei potentiam absolutam; de qua factum est, ut simul extiterint beatitudo et mortalitas, propter repugnantiam effectuum, sicuti explicatum est; quemadmodum et miraculo attribuendum est, dolorem partis sensitivae redundasse usque ad superiorem animae portionem, contra effectum beatitudinis.

AD SECUNDUM concedimus, [*Oxon. ib.*] corpus non esse beatitudinis susceptivum, quali anima decoratur; esse nihilominus susceptivum suo modo, ac producere posse aliquem effectum, cui non est compossibilis effectus beatitudinis, et e converso.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. ib.*] praesentem vitam, inquantum vita est, haud repugnare beatitudini, sed prout est *mortalis* illi opponi. Quare nemo est, qui appetat dissolvi, imo potius supervestiri, idest, magis appetit, ut semper sit vita sua, fiatque immortalis.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 8.*] utique pro praesenti vita

Deum posse cognosci et diligere immediate, sed in communi tamen et confuse; talis autem dilectio et notitia non est ultima beatitudo homini possibilis, sicut *art. 1.* dictum fuit; consistit enim in clara Dei cognitione intuitiva, et dilectione illi correspondente.

ARTICULUS IV.

UTRUM BEATITUDO HABITA POSSIT AMITTI.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 6. — Report. ib. q. 5. — S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 4.

VIDETUR ad essentiam beatitudinis pertinere securitas, quod non possit amitti. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 6. n. 1.*] Augustinus, 13. *De Trinit.*, c. 7. enumeratis pluribus ad beatitudinem spectantibus, subdit: *Et quod est omnium beatissimum, ita semper fore certissimum erit.*

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] De essentia beatitudinis est, quod sit ultimata perfectio; ergo ex ratione sui excludit a subiecto omnem oppositam privationem; igitur ex ratione sui constituit subiectum incorruptibile et intransmutabile secundum ipsam.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] 1. *Ethic.*, c. 8. *Felicitas est operatio optima secundum vitam perfectam*: id autem de mente Philosophi includit perpetuitatem quamdam, alioquin felix posset miser fieri, quod ipse habet pro inconvenienti.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] 1. *Ethic.* c. 6. *Nihil est perfectius ex hoc quod diuturnius*. Et exemplificatur de albo unius diei, et unius anni. Quod omnino verum est de perfectione permanente, quia tali accidit tempus, vel quaecumque duratio maior vel minor; ergo cum securitas includat perpetuitatem durationis, non pertinet per se ad beatitudinem, quae est perfectio simul tota. — *Rursum*, haec securitas, si est actus; igitur aut intellectus, aut voluntatis. Si intellectus, non pertinet ad beatitudinem, nisi *ut praeivium*, ex dictis supra q. 3. *art. 4.* Si voluntatis, utique fruitio non est; habet enim fruitionem pro obiecto; in sola autem fruitione est statuenda beatitudo.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 2.*] certissimum est, beatitudinem fore perpetuam et sempiternam. Haec enim est veritas fidei, expressa Matthaei 25. *Ibunt iusti in vitam aeternam*. Et c. 22. *Erunt sicut Angeli Dei*. Et in Psal. 83. *In saecula saeculorum laudabunt te*. Et alibi saepe. Similiter idipsum testantur multa dicta Sanctorum; sed satis sit adduxisse Augustinum 13. *De Trinit.*, c. 8. scribentem: *beata vita esse non potest, nisi sit immortalis*. Quod et probat ex eo, quia si amitti potest; aut ergo beatus amittit eam nolens, et tunc beatus non erit, quippe cui non suppetant omnia quae vult; aut volenti adimitur; aut certe amittit illam neque volens neque nolens, sed indifferenter se habens; et ex utroque statim sequitur ipsum non esse beatum, quia beatitudinem non diligit; imo si volens amittit, odit eam: si indifferens sit ad utrumque, non aestimat illam quanti est faciendi; non est ergo tunc homo fruens vita beata. Quae trimembris Augustini distinctio intelligenda est non pro instanti quo poneretur amitti beatitudo, quia consequens non esset inconvenienti, nempe quod tunc non sit beatus, sed accipienda pro illo primo *tunc*, vel pro tempore quo est beatus. Idipsum potest urgeri si dicatur excidere posse beatum bea-

titudinis possessione per amissionem vitae temporalis. Nam aut amittit vitam volens, aut nolens, aut neutrum. Nec est rationabile respondere, amittere vitam, sed id non praevideri nec considerari a beato dum potitur vita beata; ideoque indifferenter se habere quoad voluntatem, non quasi non magni faciat illud bonum apprehensum perpetuo possidere, sed quia eius perpetuitatem non considerat. Hoc, inquam, irrationabile est. Nam quomodo numquam recogitaret de sempiterna duratione eius vitae, quam summe diligit, si beata est? Si vero ponatur apprehendere, et credere eam perpetuandam, quod tamen futurum non est; ergo decipitur; nihil autem inconvenientius dici potest, aliquem falsa opinione esse beatum secundum Augustinum, II. *De Civit. Dei*, c. 4.

Ad [*Oxon. ib. n. 3.*] intelligentiam ampliorem certissimae veritatis, videndum est primo *quaenam sit causa eius perpetuitatis*: deinde *qualiter ad beatitudinem spectet*; ac denique *de securitate beatorum*, se non esse unquam amissuros beatitudinem.

Causam igitur [*Oxon. ib. n. 4.*] *perpetuitatis* beatitudinis quidam assignantes aiunt, eam desinere non posse, quia est ex se necessaria formaliter, principiative vero a causa extrinseca causante. — *Alii* vero dicunt potentiam necessario determinari ad agendum ex habitu, ut intellectum ad videndum ex lumine gloriae, et voluntatem ad fruendum ex charitate consummata. Hanc igitur esse causam ponunt dantem perpetuitatem beatitudini.

Nos neutram sententiam putamus probandam. Et [*Oxon. ib. n. 6.*] *contra primam* quidem facit, quod beatitudo creata est accidens; ergo non minus dependet quam subiectum eius: subiectum autem dependet ex conservatione Dei contingenter ipsum conservantis, et per consequens non habet *necesse esse* formaliter; ergo multo magis nec accidens. — *Responsio*: etsi absolute beatitudo habeat esse contingens; tamen ex quo semel inest naturae, necessario inest manente natura, et ita habet *necesse esse* ex quo producta est in *esse*. *Contra*, Deus potest conservare prius essentialiter sine posteriori: illa natura est prius essentialiter beatitudine, imo etiam prior tempore; ergo stante subiecto potest beatitudo *esse* desinere. *Confirmatur*, numquam est maior necessitas tertii ad primum, quam tertii ad secundum: atqui in casu tertii ad secundum est tantum beatitudo contingens.

Quapropter [*Oxon. ib.*] *dicimus*, nihil aliud a Deo habere *esse* formaliter necessarium, sed simpliciter contingens. Tamen aliquod creatum dicitur possidere *esse* incorruptibile, quatenus non habet contrarium, vel quia destrui nequit ab aliquo creato, sed solum annihilari a Deo non conservante; qua ratione beatitudo dicenda est incorruptibilis, sed huiusmodi incorruptibile non est ex se perpetuum nisi possibiliter; nam sicut suum *esse* accipit a Deo contingenter conservante, ita et perpetuitatem accipere potest.

Contra secundam positionem [*Oxon. ib. n. 9.*] facit primo, quia habitus respectu operationis non est causa prior potentia, sed semper secunda; illud enim est potentia, quo simpliciter possumus; atque hinc habitus non utitur potentia, sed potentia habitu, veluti causa secunda atque instrumento. Causa autem prior non determinatur ad agendum, nec per consequens necessitatur ad agendum, sed e converso. — *Deinde*, B. Virgo in via praedita fuit charitate, ac data sit alicui beatorum inferioris gradus, et

tamen non cogeatur ad fruendum, etiam quando stabat in Dei contemplatione. — *Denique*, quamvis lumen gloriæ necessitatem imponat intellectui videndi obiectum sibi praesens, tamen si voluntas sit causa imperans eam visionem, potest non imperare; contingenter enim unit intelligentiam memoriae illius obiecti, quo contingenter amat. Et porro debere ita coniungere apparere, quia Augustinus frequenter in *lib. De Trinit.*, dicit in gignitione Verbi perfecti concurrere voluntatem sic copulantem: illa autem visio est Verbum secundum ipsum, 15. *De Trinit.* — Non [ib. n. 10.] ergo est necessitas, sive perpetuitas necessaria ex habitibus determinantibus potentias ad actus; sed tantum ex habitu gloriae est necessitas *secundum quid*, quia habitus est naturaliter inclinans; nec ex charitate est talis necessitas in voluntate, nam haec libere potest uti et non uti charitate. Est igitur felicitas beatorum sempiterna ex sola voluntate divina, quae sicut perficit naturam beatificabilem intensive, ita conservat eam perpetuo in tali perfectione ab se donata.

Verum [Oxon. ib.] ex his emergit dubitatio; si enim beatitudo de sua ratione non postulat esse perpetuam, nec aliquid intrinsecum beatis facit ad ipsius perennitatem; igitur spectata natura voluntatis creatae, quae est vertibilitas ad bonum et malum, beati possent peccare, quod est inconveniens. — *Responsio*, dubitationem hanc late expendimus *quaest. praec. art. 4.* Ibi itaque dictum est, beatos posse peccare *potentia remota, non propinqua*, Deo perpetuo conservante actum fruitionis, et concursum denegante ad actum peccaminosum.

Quomodo [Oxon. ib. n. 16-18.] autem se habeat haec perpetuitas ad beatitudinem (1), *aliqui* opinantur includi in *ratione formali* ipsius, atque his rationibus moventur: nam beatitudo est finis omnium desideriorum; ea enim adepta, cessat omnis appetitus; oportet ergo sic includere omnia appetibilia, ut nihil desiderandum restet. Quilibet autem desiderat permanere in bono, et perpetuo. — *Deinde*, poena perpetua est in damnatis; ergo et felicitas beatorum est essentialiter perpetua.

Nos [Oxon. ib. n. 19.] *dicimus primo*: si beatitudo accipiatur pro aliqua perfectione permanente, ut permanens, quantacumque intensa, perpetuitatem non spectare ad rationem formalem ipsius. Etenim quaecumque perfectio permanens, et quaecumque eadem, et aequalis, potest per instans permanere, vel ad breve aliquod tempus, quae et quanta esse potest cum toto tempore; aequae enim perfecta est albedo unius diei, sicut unius anni, 1. *Ethic.* cap. 6. — *Secundo dicimus*: si beatitudo accipiatur non solum *intensive*, sed etiam *extensive*, perpetuitatem pertinere ad rationem ipsius. Siquidem iuxta hunc intellectum, nihil est extensive omnimode perfectum, nisi quod durat quantum durare potest: beatitudo autem nata est perpetuo manere; ergo accipiendo ipsam pro summa perfectione intensive et extensive, includit perpetuitatem. Et quidem nedum est desiderium in natura ad perfectionem intensam, sed etiam ad sic extensive habendam, sicut desiderium non tantum est ad bonum essenziale, sed et ad semper *esse*, sicut est possibile competere naturae; et iuxta hanc posteriorem acceptionem multi loqui videntur de beatitudine; quamvis sic accepta non

11 Hic Doctor movet dubium de mensura beatitudinis. S. Thomas vult mensurari aeternitate; Magister Scotus dicit mensurari aevo. Nam videtur, inquit, manifeste falsum, aliquid creatum, ut distinguitur contra aeternum, mensurari aeternitate, et non aevo: omne enim creatum potest deficere, aeternum vero, ut est totum simul actu, ita caret potentia non essendi. Sed vide textum a n. 16. De his actum 1. p. 9. 10. art. 4. et 5.

sit aliquid unum, quippe quae includat tam beatitudinem intensivam, quam reliqua concomitantia, quae spectant ad substantiam beatitudinis.

Per [Oxon. ib. n. 20.] hoc *ad primum*, beatitudo *intensive* accepta est finis omnium desideriorum quantum est ex parte obiecti, unitive et eminenter includentis omne recte desiderabile, sicut saepe dictum est in Augustini definitione esse intelligendum *quicquid vult*, nempe quia in uno unitive possideat omne desiderabile. Beatitudo autem secundo modo sumpta est finis desideriorum, non tantum unitive, sed etiam *extendit se* ad durationem perpetuam, sicut dictum est. Quapropter inductum argumentum, admissa *assumpta propositione*, peccat in forma; quia esse finem omnium desideriorum non infert: ergo includit in se omnia desiderata; satis est enim quod vel includat, vel supponat, vel etiam concomitetur quodcumque requisitum necessario in ordine desideriorum complendum. — *Ad secundum* de praemio, dubium est, an perpetuitas beatitudinis per se cadat sub merito, vel tantum sit quoddam annexum illi, quod per se cadit sub merito. Et dicendum, Deum nulli nostrum propter quaecumque merita esse debitorem reddendae perfectionis adeo excellentis; sed esto, quod ex sui liberalitate determinaverit meritis conferre actum tam perfectum tamquam praemium; id tamen ex iustitia supererogante, qualis nempe decet eum, rependitur; tamen non sequitur ex hoc necessario ex tali iustitia esse reddendam gloriam perennem, tamquam praemium; imo abundans fieret retributio, si collata beatitudo ad instans duraret [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 20.]. Si ergo perennitas pertinet ad praemium tamquam cadens sub merito, oportet eam correspondentiam terminari a iustitia et liberalitate superfluente. Nec est inconveniens asserere, Deum ex iustitia supererogante determinare praemium, etiam ut perpetuum dare meritis. — Itaque *ad argumentum* dicimus, negandam esse paritatem desumptam ex poena damnatorum, quia etsi deceat divinam bonitatem elargiri praemium, etiam perenne, pro meritis, quae sua dona sunt, non congruit tamen eius iustitiae ex lege ulciscenti demerita inferre poenam ultra delictorum mensuram et demeritum.

Ad securitatem quod attinet beatorum, [Oxon. ib. n. 22.] securitati videtur opponi timor. Timor autem vel est de malo impendente, vel de continuatione eius, quod inflictum fuit, praecedente tamen eius mali apprehensione. Porro securitas haec est in voluntate sicut aliquid oppositum timori, eamque praecedit certitudo in intellectu de bono conferendo, vel de iam collati duratione. Hanc itaque certitudinem habent beati, non quia videant beatitudinem de sui ratione esse perpetuam, ut dictum fuit, nec etiam quia id inferant per discursum naturalem; cum enim beatitudinis continuatio ab una pendeat voluntate divina contingenter ipsam conservante, nequit concludi per rationem naturalem. Sunt ergo certissimi de sempiterna duratione felicitatis eorum ex divina revelatione. — Verumtamen [ib. n. 23.] haec securitas non est de *essentia* beatitudinis, ut haec sumitur *intensive*; siquidem securitas praesupponit certitudinem de continuatione beatitudinis: illa autem apprehensio certa sequitur ordine naturae totam beatitudinem; est enim actus non tendens in obiectum beatificum, sed reflexus super actum, et per consequens beatitudo tota posita essentialiter poterit esse sine certitudine; ergo et multo magis sine securitate. — *Deinde*, perpetuitas, de qua est illa certitudo, ad quam consequitur securitas, non est de essentia beatitudinis. Clauditur tamen in

ratione ipsius, prout accipitur *intensive* et *extensive*, ut dictum est prius; et ita pariter spectat ad beatitudinem et securitas pellens timorem omnem amittendi aliquando eam, qua potiuntur, felicitatem. Et sicut timor est in irascibili, ita et ei opposita securitas; nam opposita sunt in eodem; beatitudo autem intensive est in concupiscibili, cum sit amor amicitiae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon. ib. n. 24.*] cum ait Augustinus, *et quod est omnium beatissimum etc.* intelligit, quod maxima perfectio beatitudinis est videre beatos certissimos semper ita fore; maxima, inquam, *extensive*, quasi diceret: ipsa perpetua continuatio, de qua habetur certitudo, est maximum quidem in beatitudine, quia quantitas *extensionis* superaddita quantitati *intensionis*; et illud dicitur maximum quod in-
cludit aliquid, et adhuc aliquid superaddit quantitati, atque ita extensio haec includit perfectionem intensionis.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon. ib. n. 7. et 24.*] nullam formam finitam excludere posse omnem privationem a susceptivo; tamen beatitudo quia perfectissima maxime excludit perfectionis privationem a suo subiecto, et hoc sufficit ad hoc ut sit finis intrinsecus, qui necessario est finitus, cum sit operatio potentiae finitae; sed non sufficit ad incorruptibilitatem.

AD TERTIUM dicendum [*Oxon. ib. n. 24.*], Philosophum numquam virtute luminis naturalis intellectus ad veram felicitatem humanae naturae pertingere potuisse, nec affirmative, nec negative. *Non negative*, quia falsum demonstrari non potest; *non affirmative*, quia sensibilia ad hoc sufficienter non perducunt; unde tamquam dubius, modo videbatur sentire, non esse veram felicitatem, cui posset succedere miseria, modo, non esse quaerendam aliam felicitatem hominis ab illa, quam experiebatur (omnino enim eum latuit felicitas nobis repromissa): haec autem non est perpetua et inamissibilis; quare circa hanc materiam non oportet eius auctoritatem suscipere, cum constet errasse.

ARTICULUS V.

UTRUM HOMO PER SUA NATURALIA POSSIT ACQUIRERE
BEATITUDINEM.

Doct., Oxon. 4. d. 49. q. 11. — Report. ib. q. 10. — S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 5.

Cum de hoc quaesito disputatum sit 1. p. q. 12. art. 4. ad ea quae eo loci dicta sunt lectorem remittimus.

ARTICULUS VI.

UTRUM HOMO CONSEQUATUR BEATITUDINEM PER ACTIONEM
ALICUIUS SUPERIORIS CREATURAE.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 6.

VIDETUR homo consequi beatitudinem per actionem et influxum superioris creaturae. Nam [*De rer. princ. q. 8. n. 27. — q. 13. n. 16.*] rerum universitas stat duplici ordine: et altero quidem nectuntur atque ordinantur omnia inter se; altero vero dependent ab primo Principio. Secun-

dum priorem ordinationem superiora influunt in inferiora, eisque sunt auxilio, ut assequantur finem a Conditore omnium praefixo. Siquidem eo influxu cessante nequirent suos effectus producere, ut patet in influxu corporum superiorum. Angeli autem sunt natura humana longe praestantiores; ergo influunt in homines, eosque adiuvant, atque promovent ad assecutionem finis eorum. Is autem finis beatitudo est; ergo homines consequuntur beatitudinem per actionem superioris creaturae.

2. PRAETEREA. Quod est in potentia tale potest reduci ad actum per id quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum fit actu calidum per id quod formali actualique calore est praeditum: sed homo est in potentia beatus; ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 10. n. 1.] Si operatione alicuius creaturae homines beatitudinem assequerentur, maxime id verum esset de operatione Angelorum: atqui secundum Apostolum 1. ad Hebraeos, *Omnes sunt administratorii Spiritus in ministerium missi propter eos, qui haereditatem capiunt salutis*; nihil ergo faciunt amplius, quam inservire illis, qui ad gloriae haereditatem possidendam admittuntur. Non ergo ipsi ullum influxum habent respectu salutis aeternae consequendae, sed tantum dirigunt et illuminant homines, ut incedant per viam mandatorum Dei.

RESPONDEO dicendum, [Quodlib. q. 14. n. 10. seqq. — Oxon. 1. d. 3. q. 2. n. 16.], per nullius creaturae actionem, cuiuscumque excellentiae sit, hominem consequi beatitudinem, sed tam ipsum quam Angelum eam accipere immediate a Deo voluntarie eis sese ostendente in cognitione intuitiva, et libere pariter causante repraesentativum sui in cognitione abstractiva. *Declaratio*: [Oxon. 2. d. 3. q. 9. — Cf. 1. p. q. 12. art. 4.] etenim seu loquamur de perfecta beatitudine, quae consistit in clara Dei visione in sua existentia praesentis, seu de imperfecta, qualem putamus habuisse Angelos cum erant viatores; eis enim inditum fuit repraesentativum Deitatis, ut est talis essentia; utraque cognitio est immediate a Deo; per nullius ergo creaturae actionem altera fieri potest beata, seu uno seu altero modo. *Probatio minoris*: Deus sub propria ratione Divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi ipse voluerit fieri praesens, ut disserte scribit Ambrosius super Lucam: *In eius potestate est videri, eius natura non est videri; si vult videtur, si non vult non videtur*. Optime dicit, eius naturae non est videri, nempe a creatura, quia eius natura non est causa naturaliter activa huius visionis. Nec etiam aliqua natura creata, quae est naturaliter activa respectu intellectus creati potest hanc intuitivam Deitatis visionem causare, vel efficere ut tale obiectum sit alteri perfecte praesens; siquidem continere nequit in se perfecte essentialiter illam secundum esse suum; ergo nec quoad intelligibilitatem eius. — [Quodlib. q. 14. n. 24. seqq.] Atque eadem ratio ostendit, nihil creatum posse esse causam eius praesentiae etiam abstractivae apud intellectum. Nam causare nequit aliquid quod sit repraesentativum proprium et per se Divinitatis sub propria ratione cognoscibilis; siquidem tale repraesentativum non potest causari, nisi vel ab ipsomet cognoscibili, vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suae cognoscibilitatis. Etsi igitur Deus possit cognosci et attingi distincte cognitione abstractiva per aliquod repraesentativum eius; illud tamen repraesentativum non potest causari nisi immediate ab ipso Deo, voluntarie illud causante. — Et brevius haec ratio potest formari sic: Deus, ut haec essentia in se, qua ratione est obie-

ctum beatificum, non cognoscitur naturaliter ab aliquo intellectu creato, quia ut tale cognoscibile est obiectum voluntarium, et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum; nec aliqua essentia a nobis naturaliter cognoscibilis ostendit sufficienter hanc essentiam ut *haec*; nec per similitudinem *univocationis*, quae univocatio non est nisi secundum rationes generales, nec *imitationis*, quia deficit, estque similitudo imperfecta; creaturae enim imperfecte illam imitantur essentiam. Est igitur penitus impossibile, hominem adipisci suam beatitudinem, vel claram Dei visionem intuitive vel abstractive per actionem alterius creaturae, quacumque excellentia praeditae esse dicantur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, creaturas inferiores adiuvari a superioribus ac promoveri ad attingendos fines suos naturales, qui fines sub viribus earum naturalibus continentur; sed beatitudo hominis est finis supernaturalis, ad quem ordinantur ex misericordia Dei, et per gratiam eiusdem ad eundem pervenitur; nullis autem naturae viribus, nec influxu aliquo agentis creati.

AD SECUNDUM est responsio talis: quum forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, esse potest principium actionis in alterum; at si imperfecta sit, nequaquam. Lumen gloriae, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum *esse naturale*; in qualibet autem creatura est imperfecte et secundum esse *similitudinarium*; et ideo nulla creatura beata potest alteri suam beatitudinem communicare. *Contra*, haec responsio habet instantiam; nam *esse* in creaturis omnibus reperitur imperfecte, nempe per participationem; in primo autem Principio a se et perfecte, et secundum naturam eius; et nihilominus creaturae possunt *esse* proprium alteri communicare; ergo esto in beatis reperiatur lumen gloriae imperfecte et per participationem, nihilominus poterunt alios eiusdem gloriae efficere participes. — *Aliter ergo respondeo* [Oxon., Prol. q. 1. n. 25.] ex dictis, hominem habere quidem passivam capacitatem recipiendi beatitudinem, sed quia actus hic est longe eminentior quavis activa causalitate creaturae, ex eo quod aliquis ea perfectione donatus sit, non sequitur posse ipsam alteri impertiri, sicuti nec a seipso eam sumpsit, sed ab alio accepit; nec mirum, ad maiorem perfectionem ordinari passivam capacitatem alicuius, ac eius activa causalitas se extendat; quia in hoc magis dignificatur natura, cuius tanta sit excellentia, ut ultimam eius perfectionem solum supernaturale agens sibi elargiri queat.

ARTICULUS VII.

UTRUM REQUIRANTUR ALIQUA OPERA BONA AD HOC UT HOMO BEATITUDINEM CONSEQUATUR A DEO.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 7.

VIDENTUR haud requiri aliqua bona opera ad hoc ut homo reddatur compos beatitudinis. Etenim [Oxon., Prol. q. 1. n. 18.] beatitudo haec a Deo confertur hominibus: atqui agens perfectum potest statim amovere impedimentum omne, et inducere perfectionem; ergo non requiruntur aliqua bona opera ex parte recipientis, veluti dispositiones ad gloriam consequendam.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 1.] Nulla bona opera requiruntur, ut Deus conferat gratiam, secundum Apostolum ad Rom. 9. *Si enim est ex meritis, iam non ex gratia*: gloriam autem est gratia consummata; ergo neque respectu beatitudinis requiruntur aliqua bona opera.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 19.] Christi anima mox ac corpori fuit unita exitit perfectissime beata: atqui nequit meruisse beatitudinem mediis bonis operibus, quorum nulla eius beatitudinem praecesserunt; ergo ut homo fiat beatus non sunt ei necessaria ulla opera bona.

CONTRA. [*Oxon.* 4. d. 50. q. 5. n. 1.] Psal. 61. *Reddes unicuique secundum opera sua*: igitur ut de meritis redditur poena, ita bona opera compensantur beatitudine, ac propterea homo sine operibus bonis non est perventurus ad beatitudinem.

RESPONDEO dicendum, [*Quodl.* q. 14. n. 14.] requiri opera bona, ut homo a Deo fiat particeps beatitudinis. *Declaratio*: obiectum beatificum, quod est Dei essentia, solum intellectum divinum naturaliter movet, illudque clare visum et penitus intellectum voluntas necessario amat, ex qua visione et amore Deus est plenissime beatus. Beatitudine igitur potitur Deus ex natura sua. At caeteras naturas intellectuales non movet illud obiectum naturaliter, sed tantum si libere et voluntarie ostendatur eis; quia tamen sunt beatitudinis capaces, tamquam praeseferentes imaginem eius, qui naturaliter est beatus, et subinde libertate praeditae, decuit sapientiam et bonitatem et iustitiam Conditoris earum, proponere ipsis beatitudinem, veluti mercedem et praemium; eam autem ordinationem nos colligimus ex Scripturis, et ex dictis Sanctorum. In his enim diserte habetur, [*Oxon.* 1. d. 17. q. 2.] peccatores esse indignos vita aeterna, iustos vero dignos. Quoniam enim suapte natura erant vertibiles in deterius, regendae erant imperio, ac terrendae exitio. Seu ergo [*ib.* 2. d. 9. q. 2. — d. 6. q. 2.] Angelis, seu hominibus danda erant praecepta, quibus si parerent, merces ex supererogante liberalitate rependeretur; sin, pro qualitate delictorum poenae immedicabiles ipsos manerent. Durante ergo hominis statu viae et mortalitatis, necesse est ut se disponat per observantiam eorum quae sibi Deus dedit mandatorum, quo merces laborum et praemium victoriae consequatur. Vita enim [*ib.* 4. d. 2. q. 1. n. 3.] eius spiritalis quaedam via est ordinans, ut bene vivens in ea, de ipsa sine impedimento transeat ad aliam, pro qua praeparatur; quod fit per rectum usum eorum quae Deus hominibus praeparavit adiutoria.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon., Prol.* n. 18.] Deum de potentia absoluta utique posse elargiri beatitudinem homini sine ulla praevia dispositione, quae acquiritur per opera bona elicita ab homine per misericordiam Dei praeventientem et adiuvantem. Verum iuxta praesentem providentiam aliter visum est ei statuere et ordinare. Nam cum homo naturaliter esse beatus non possit, voluit ut saltem aliquam haberet activitatem respectu suae perfectionis consequendae, ac interim pro vita mortali exerceret se in observantia mandatorum Dei, usque ad instans digrediendi ab hac vita. Accedit quod, [*ib.* 2. d. 5. q. 1.] etsi potuerit dedisse Angelis et hominibus gloriam sine ullis meritis, gloriosius est tamen eam meritis consequi, et ita sua sapientia disposuit, ut testantur sacrae Literae.

AD SECUNDUM dico: [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 11.] intellectus Apostoli est, quod gratia non habet causam meritoriam *de condigno* in illo, cui

confertur; tamen potest habere causam *de congruo* in eodem, et causam meritoriam *extrinsecam* de condigno, nempe merita passionis Christi, intuitu quorum meritorum Deus confert gratiam se congrue disponentibus ad illam, per quam exinde observantur divina praecepta ad salutem.

AD TERTIUM dicimus, [*Oxon. ib.*] verum esse, Deum animae Christi contulisse gloriam nullis ipsius praecedentibus meritis; sed ex hoc non est extendenda illatio ad alios, quorum ipse fuit constitutus Princeps et Caput. Nam in universis operibus divinae Sapientiae non fuit nec erit aliquod opus mere gratiae, nisi sola Incarnatio Filii Dei. Is ergo omnibus electis promeruit gratiam, per quam consequuntur vitam aeternam.

ARTICULUS VIII.

UTRUM OMNIS HOMO APPETAT BEATITUDINEM.

*Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 9. — Report. ib. q. 8. — Collat. 17.
S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 8.*

Praesentis quaesiti materiam expressam habes 1. p. q. 82. art. 1. ideo illinc huc accersendam. Caietanus etiam ad eo loci dicta se remittit. Videndus Magist. Hiquaeus in Comment. Scotum sequuntur Valentia 1. 2. quaest. praesenti punt. 1. alique.

QUAESTIO SEXTA.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, *primo* quidem tradenda est in universali; *secundo* vero in particulari. Circa *universalem* autem considerationem humanorum actuum, *primo* quidem considerandum occurrit de actibus humanis; *secundo* de principiis eorum. Humanorum autem actuum *quidam* sunt hominis proprii, *quidam* sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini aliisque animalibus communes. *Primo* ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis; *secundo* de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passionες. Circa *primum* duo considerata occurrunt: *primo*, de conditione humanorum actuum; *secundo*, de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. *Primo* ergo considerandum est de voluntario,

et involuntario in communi. *Secundo* de actibus, qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate elicti, ut immediate ipsius voluntatis existentes. *Tertio* de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, *primo* considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Circa primum quaeruntur octo.

1. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. - 2. Utrum inveniatur in animalibus brutis. - 3. Utrum voluntarium esse possit absque ullo actu. - 4. Utrum violentia voluntati possit inferri. - 5. Utrum violentia causet involuntarium. - 6. Utrum metus causet involuntarium. - 7. Utrum concupiscentia involuntarium causet. - 8. Utrum ignorantia.

ARTICULUS I.

UTRUM IN HUMANIS ACTIBUS INVENIATUR VOLUNTARIUM.

Doctor, Quodl. q. 18. — Oxon. 2. d. 32. q. 4. — d. 14. q. 1.
S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 1.

VIDETUR in actibus humanis haud invenire voluntarium. Siquidem [Oxon. 2. d. 25. n. 1.] de voluntario et involuntario loquens Damascenus, lib. 2. *De fide*, cap. 24. *Sponte*, inquit, *id fieri dicitur, cuius principium et causam continet is qui agit*: atqui causam suarum operationum non continet homo; ergo in actibus humanis non est invenire voluntarium. *Probatio minoris*: Aristoteles 3. *De Anima*, text. 54. ponens ordinem moventium et motorum, vult appetibile esse movens, non motum. Cum ergo appetibile moveat appetitum, sitque extra hominem, ipse non est causa suorum actuum, ac proinde in his non reperitur voluntarium, seu spontaneum. — *Confirmatur*: ex se indeterminatum ad unum oppositorum non agit, nisi aliunde determinetur: voluntas autem de se indeterminata est; ergo oportet ab alio agente determinari, quod agens aliud non est quam obiectum extra ipsum movens.

2. PRAETEREA. Magist. 2. *Sent. dist. 25. cap. finali*, exponens illud Apostoli 9. ad Rom. *Non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*, *Non est volentis*, inquit, *velle, neque currentis currere, idest, operari, sed miserentis Dei, qui operatur in nobis velle et operari bonu*. Qui autem a superiori causa accipit operari, nihil sua sponte et voluntarie facit; ergo in actibus hominum nihil est voluntarium. — *Quod si dicatur*, [Oxon. 2. d. 23. n. 1.] posse homines sua sponte, propriaque voluntate exire in opera mala; contra est, quia posse peccare non est libertas, nec pars libertatis, secundum Ansel. *De libero arbit.*, cap. 1. et 3. ergo hac ex causa nullum adstruitur voluntarium in actibus humanis.

CONTRA. Anselmus, cap. 4. *De Concep. Virg. Voluntas est instrumentum seipsum movens*. Quicquid ergo homo non coacte agit, sua sponte ac voluntarie facit; ipsomet enim auctore ad haec et illa repraesentanda exit.

RESPONDEO dicendum, omnino in actibus humanis voluntarium astruendum esse. Et quidem *voluntarium* potest multipliciter intelligi; nam que-

madmodum *involuntarium* est illud, contra quod voluntas simpliciter remurmurat, ita et voluntariam est ei id, contra quod ipsa non remurmurat, sed sua sponte sustinet. Itaque [Oxon. 2. d. 32. n. 14. — Quodlib. q. 18. n. 21.] *voluntarium* uno modo intelligitur illud, quod est *subiectivè* in voluntate. Sed quia in voluntate potest reperiri aliquid, quod ab ipsa non acceptatur, ideo sic esse in voluntate non constituit complete rationem voluntarii. Secundo *voluntarium* est, quod est *volitum* a voluntate: hoc tamen dicitur voluntarium per participationem, quatenus acceptatio eius ut obiecti voluntaria est; cacterum ipsum magis dici debet *volitum*, quam *voluntarium*. Proprie proinde voluntarium illud est, *quod in potestate voluntatis continetur, ut est vis activa*. Quare non solum actus immediate a voluntate elicitus est primo et per se voluntarius, sed etiam actus exterior ab illa imperatus, ac prout interiori coniungitur, est pariter voluntarius, et subinde agenti imputabilis. — Rursus, [Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 4. — 4. d. 49. q. 6. — d. 43. q. 4. n. 2. — Quodlib. q. 16.] etsi omne liberum sit voluntarium, non tamen omne voluntarium pariter liberum est. Siquidem beati voluntarie et eligibiliter fruuntur obiecto beatifico; non tamen libere, sic ut queant suspendere operationem inhaerendi summo bono propter se, aut peccare, Deo concursum non praebente ad omnem actum, in quem creata voluntas ex se posset. Consimiliter Deus voluntarie diligit bonitatem suam; non tamen libere, quatenus nomine potentiae liberae significatur potestas agendi et non agendi, eamque concomitatur contingentia opposita necessitati operandi. Deus ergo *libere et necessario* amat se et producit Spiritum Sanctum, quia non per modum naturae, sed per modum voluntati proprium. Quapropter *ñ naturale* non solum opponitur supernaturali, sed etiam *voluntario*. Ac proinde sicuti naturale est ex se determinatum ad agendum, ut grave ad *ubi* deorsum, ignis ad comburendum; sed *voluntarium* non est aliunde determinatum ad agendum, imo habet principium determinativum sui ad operandum, quantumvis necessario operetur. Nec eius rei est alia ratio, nisi quia est voluntas, quae suapte natura semet determinat ad operandum. Quapropter [Oxon. 4. d. 6. q. 5. n. 2.] cum actus humanus is sit, qui causatur per intellectum et voluntatem in homine intendente finem eius actus, ut dictum est q. 1. art. 1., ea necessitate in eis reperitur *voluntarium*, quanta ad ipsos influit voluntas; sic autem concurrit, ut eius actione non intellecta nullus supersit actus humanus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 2. d. 25. — Quodlib. q. 16. n. 14 et 15.] appetibile extra concurrere metaphorice ad volitionem; unde adaequatum principium eius esse in homine, quod principium, quia seipsum determinat ad agendum, ideo libere, spontanee, ac voluntarie agit. Dato etiam quod aliquod principium concurrere posset ad agendum una cum voluntate, ut obiectum secundum aliquos, vel intellectus iuxta sententiam aliorum, atque concausa illa sit naturaliter activa; attamen voluntas numquam est principium activum naturale; nam *naturaliter* agere, et *libere* operari, sunt primae differentiae principii activi. Voluntate igitur libere operante, ac intellectu naturaliter agente, totum dicitur produci *libere et a proposito*, quia propositum est principale ac immediatum principium eius productionis. Consimiliter in actibus per voluntatem imperatis. Nam licet potentiae inferiores sint causae naturales eorum actuum, quia tamen totus processus subiacet voluntati, recte dicimur libere uti

eis, et libere agere a principali agente. — *Ad confirmationem* dico sic: [*Oxon.* 2. d. 25. n. 24.] aliqua est forma in potentia contradictionis non valens se determinare ad unum illorum, eo quod diminuta sit atque imperfecta, ut scientia. Alia vero est potentia indeterminata, sed perfecta, pollens virtute se determinandi obiecto sibi praesentato, cuiusmodi est voluntas, potens seipsam et alias potentias determinare ad agendum, alio ex praeostensis praecepto, alio omisso. De qua re late actum 1. p. q. 83. quae est *De libero arbitrio*.

AD SECUNDUM concedimus, [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 21.] Deum praevenire voluntatem nostram, ut velimus prout oportet, et adiuvere per gratiam, ut operemur bona; verumtamen ex eo non laedi liberum arbitrium humanum, nec efficere quin voluntarie operemur. Nam voluntas est quasi equus liber, et gratia quasi sessor, iuxta Augustini phrasim; potest proinde voluntas gratiae cooperari, et etiam ipsam excutere. Nam ipsa voluntas est prima causa, utens gratia pro conditione suae potestatis; gratia vero est causa secunda inclinans per modum naturae ad obiectum summe diligibile. — *Ad Anselmi auctoritatem* dicendum, [ib. 2. d. 23. n. 8.] utique posse praecise in peccatum, quod est carentia debita circumstantiae, non esse libertatem, neque partem eius; at posse in actum, cui annexa est deformitas, libertati adscribendum esse, cum talis potentia dare posset actui illi rectitudinem, loco deformitatis; libertati inquam, non simpliciter, sed creatae.

ARTICULUS II.

UTRUM VOLUNTARIUM INVENIATUR IN ANIMALIBUS BRUTIS.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 2.

RESPONDEO: *Quorundam* est hic sententia talis: voluntarium secundum rationem *perfectam* soli competit rationali creaturae; sed secundum rationem *imperfectam* est invenire voluntarium etiam in brutis. Nam duplex est cognitio finis: altera *perfecta*, altera *imperfecta*. *Prior* est, quando non solum apprehenditur ipse finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur ad finem. Tunc vero *imperfecte* cognoscitur, quum in ipso fine sistitur, incognitis finis ratione et proportionem actus ad finem. Quoniam igitur bruta imperfecte finem apprehendunt, ut natura rationalis perfecte, proinde in solis humanis actibus perfecte ratio voluntarii invenitur; in brutis autem imperfecte.

Nos dicimus, [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. n. 2. seqq.] sensitivo appetitui brutorum tantum abusive attribui posse *voluntarii* rationem, vel imperfectam. Quia nusquam est, nisi perfecta sit in suo ordine, ubi oportet inveniri principium intrinsecum actuum voluntariorum, quod non ab alio determinetur, sed tantum a seipso, ex *art. praec.* Haec ratio a toto genere abest a brutis, quorum sensitivus appetitus effective determinatur ab appetibili extra, ab eoque trahitur atque agitur in actibus suis, sic ut eorum non dominetur; imo [ib. 2. d. 25. n. 21. — 3. d. 27. et alibi] si est conveniens sensibile, statim appetit, sin, illud aversatur et refugit, ut recte dicit Damascenus, lib. 2. *De fide*, cap. 23.; ergo sibi omnino repugnat ratio voluntarii, quae tantum reperibilis est in appetitu intellectivo, qui

non ducitur, sed ducit per sui dominativam potestatem super suos actus, et etiam dominatur actuum inferiorum potentiarum. — Ratio autem [ib. 4. d. 43. q. 2. n. 12.] ob quam intrinsece sibi repugnet dominium omne super actus suos est, quia quilibet appetitus organicus vel materialis determinatur ad certum genus appetibilem sibi conveniens, adeo ut illud apprehensum non potest non convenire, nec appetitus non approbare; ergo in sensitivo appetitu adstrui nequit indeterminatio ad quamlibet voluntarii rationem omnino necessaria; imo tanta est repugnantia rationis voluntarii, seu perfectae seu imperfectae, in appetitu sensitivo, quanta est necessitas suae omnimodae determinationis respectu appetibilem: haec autem necessitas de conditione suae naturae procedit, quae natura est organica et materialis, ut et materialis est anima, cuius sunt organicae illae potentiae. — Verumtamen [ib. 2. d. 42. q. 4. n. 19. — 1. d. 1. q. 4. n. 9.] is sensitivus appetitus in nobis, secundum quem convenimus cum brutis, liber est et rationalis *per participationem*, non quidem per actum suum, sed per actum alterius potentiae, quae est appetitus intellectivus, cui ille subest; ac propterea potest converti ad bonum et averti a bono; at in brutis talis appetitus particeps esse non potest rationis, quia talis ratio nulla est in eis sicut in nobis.

ARTICULUS III.

UTRUM VOLUNTARIUM POSSIT ESSE ABSQUE OMNI
ACTU, SIVE AN DARI POSSIT OMISSIO PURA?

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 3.

VIDETUR voluntarium esse non posse sine aliquo actu liberi arbitrii. Nam [*Quodlib.* q. 16. n. 4.] quamvis voluntas possit sua sponte suspendere actum suum circa aliquod obiectum, et ita illud non velle, attamen tunc exercet actum reflexum super actum suum, quo vult modo non elicere actum circa illud obiectum; ergo voluntarium esse non potest sine omni actu; nam nequit voluntas voluntarie suspendere eam volitionem, qua vult alias non elicere volitiones.

2. PRAETEREA. Secundum quod *art.* 1. dictum fuit, voluntarium est quod *in potestate voluntatis continetur ut est vis activa*: sed nisi involvatur aliquis actus in voluntario quocumque non oportebat additum esse *ut ut est potentia activa*: ergo nullum est voluntarium sine aliquo actu. *Probatio minoris*: vis activa non influit in privationem actus, sed in id quod est positivum in actu; ergo si voluntarium reperiri potest etiam ubi nullus est actus, satis erat dixisse: voluntarium est, quod in potestate voluntatis continetur.

3. PRAETEREA. Impossibile est, voluntarium contingere posse citra omnem actum intellectus ostendentis voluntati quid sit volendum, aut nolendum; ergo cum liberum arbitrium integretur ex actibus intellectus et voluntatis, fieri non potest, ut voluntarium reperiat sine omni actu liberi arbitrii.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 39. n. 13. — *Quodlib.* q. 18. n. 9.] Voluntas nostra libera est ad oppositos actus, ad opposita obiecta, et ad oppositos effectus, et nedum ad oppositos actus specie, sive contrarietate positiva,

sed etiam ad oppositos contradictorie; ergo ipsa nullum actum eliciente, esse potest aliquid voluntarium.

RESPONDEO *dicendum primo*, [Oxon. 2. d. 7. n. 23. — I. d. I. q. 4. — 4. d. 49. q. 10. n. 10. — *Quodlib.* q. 18. n. 9.] nullam esse repugnantiam physicam aut metaphysicam, quominus aliquid sit voluntarium citra omnem actum, qui eius liberae omissionis causa sit, vel occasio directa aut indirecta. *Probatio*: secundum Augustinum, I. *Retract.*, cap. 22. *Nihil est tam in potestate voluntatis, quam voluntas*, nempe quantum ad operari; esse siquidem eius non cadit sub ipsius potestate: sed voluntas valet suspendere ab omni actu potentias inferiores; ergo multo magis potest suspendere seipsam ab omni actu. Atqui talis suspensio vel omissio est sibi voluntaria; ergo possibile est voluntarium citra omnem actum. *Probatio subsumpti*: voluntas nedum potest velle et nolle, sed etiam non velle et non nolle; ergo quemadmodum libere se gerit dum actus exerit, ita cum illos, pro suae dominativae potestatis exercitio, omittit. — *Rursus*, potestas haec dominativa voluntatis ita respicit velle et nolle, ut non praerequirat alios actus pro exercitio usuque illorum, alioquin si mediantibus aliis eos respiceret actus, eadem est quaestio de illis mediis usque in infinitum; immediate ergo respicit extremum positivum; ergo et immediate extremum negativum. Sicut igitur ad hoc, ut velit aliquod obiectum, non est sibi opus alio actu, ita et ad hoc, ut velle omittat idem, aut aliud obiectum, non postulat aliquem actum, qui sit causa vel occasio eiusmodi liberae omissionis; atque in hoc elucet dominium liberum voluntatis super actibus suis, quia sub omnimodam potestatem illius sic cadunt, ut queat illos elicere, et prorsus omittere.

Dicendum secundo, [Oxon. 2. d. 25.] circa bonum ut opponitur virtuti, aut bono ex genere, de facto vix contingere posse puram omissionem. *Declaratio*: nam etsi ea sit naturalis voluntatis potentia, ut circa quodcumque obiectum valeat exercere suam dominium volendi aut nolendi, aut ab utrisque sese suspendere, et omittere penitus eos actus, nihilominus de facto, ut coniuncta appetitui sensitivo, nata est sibi condelectari, ut intellectus sensui coniunctus natus est sensibilia intelligere; ergo volens retrahere appetitum a suo delectabili, a quo trahitur, et ipse appetitus patitur difficultatem, contra naturalem inclinationem raptus, et voluntas sine conatu id non exequitur. Non conatur autem voluntas contra partem sensitivam a recto aberrantem, aut aberrare nitentem, nisi per actus volendi quod rectum est, et nolendi id cui inhiat sensitivus appetitus; ergo pro praesenti statu voluntas vix exercere potest puram omissionem, quoties sibi obicitur bonum oppositum virtuti, aut ei quod ex genere bonum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, voluntatem non necessitari in via ad amandum ultimum finem, quia suspendere potest actum dilectionis per actum reflexum, et praeterea eum actum diligendi libere omittere, cum praedita sit potestate eliciendi illum, et omnino omittendi. Utique igitur unus modus suspendendi actum dilectionis est per actum reflexum, sed adhuc est alius expositus in *prima parte solutionis*.

AD SECUNDUM [9. *Metaph.*, q. 15.] dico, potestativum voluntatis dominium in eo consistere, ut queat seipsam determinare ad agendum, et non agendum. Seu ergo agat, seu non agat, idest, seu agere omittat, de

eius potestate est, ac utrumque est ipsi voluntarium. — *Et cum instatur*, quia voluntarium est quod in voluntate active continetur; *utique ita est*; nam quod agere omittat, eius activae potestati attribuendum est, et ideo recte voluntarie facere dicitur seu vellet, seu velle omittet; quo in casu tunc primum inest voluntati privatio actus positivi, qui ei omissioni vel privationi opponitur contradictorie; nam ante id instans praecise est actus primus voluntatis indifferens de se ad utrumque, in qua praecisione non est subiectum privationis ullius actus.

AD TERTIUM *est haec responsio*: eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate aliquius considerare et velle et agere. Et tunc sicut non velle et non agere cum tempus fuerit est voluntarium, ita etiam non considerare. — *Nos dicimus*, hanc responsionem in terminis non esse improbandam, nisi quod isti supponant primam radicem libertatis esse statuendam in indifferentia rationis, de qua re actum 1. p. q. 83. quae est de *Libero arbitrio*. — Quapropter [*Quodlib.* q. 18. n. 9.] *ad argumentum respondentes*, inquit: etsi ad actum, qui est in libera potestate agentis, concurrant intellectus atque voluntas, nihilominus indifferentiam, qua potest non fieri id quod fit, complete reduci non posse nisi in ipsam voluntatem. Nam quaecumque alia potentia activa est naturaliter activa, et ita determinate unius partis contradictionis, quantum est de se. Unde sol etsi causa sit multorum effectuum in mundo inferiori, est tamen determinatus ad producendam herbam hanc, et vermem hunc, et non opposita contradictorie. Voluntas igitur sola habet indifferentiam ad contradictoria, et sane talem, ut ipsa sit sui determinativa ad alterum eorum, ut etiam docet Aristoteles, 9. *Metaph.*, cap. 4. Seu unum ergo, seu alterum eligat ex his extremis, utrumque perinde est sibi voluntarium, non de virtute intellectus ostendentis, sed ex sui dominativa potestate.

ARTICULUS IV.

UTRUM VIOLENTIA VOLUNTATI POSSIT INFERRI.

Doctor, Oxon. 4. d. 29. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 4.

VIDETUR voluntati violentia posse inferri. Etenim q. 4. a. 4. dictum est, beatos esse impeccabiles ex eo quod Deus subtrahens illis concursum ad actus peccaminosos, perpetuo detineat eos in actu fruendi obiecto beatifico: sed tali facto inferitur violentia voluntati creatae; ergo saltem a Deo sibi potest violentia inferri. *Probatio minoris*: natura voluntatis creatae est, posse se vertere quocumque sibi libuerit: beati de divinae potestatis influxu carent hac facultate; ergo recte intelligitur eis fuisse violentia illata.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 5.*] Si voluntas moveretur instar appetitus sensitivi, profecto sibi violentia inferretur; haec quippe ducit, ille vero ducitur: atqui Deus efficere potest ut humana voluntas ducatur sive trahatur, iuxta illud Salvatoris: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*; ergo Deus vim infert illis, quos ad Evangelii cognitionem trahit.

3. PRAETEREA. Unumquodque cogi potest a potentiori: sed natura

Angelica, et magis Deus, potentiores sunt humana voluntate; ergo ab his potest violentiam pati, et compelli ad volendum, aut nolendum, quod alias ipsa non fecisset.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 37.] Ansel., *de Concept. Virg.*, cap. 4. *Voluntas est instrumentum seipsam movens*. Si vis sibi inferretur ad actus suos eliciendum, ab alio moveretur; non ergo foret voluntas, sed alia potentia a voluntate.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 29. n. 6.] contradictionem omnino involvere, voluntatem cogi ad eliciendos actus suos. *Declaratio*: secundum Aristotelem, 3. *Ethic.*, cap. 2. *Violentum est, cuius principium est extra, non conferente vim passo*, idest, violentiam non conferente, et non tantum negative, sed etiam contrarie, eo quod sit contra passi inclinationem, ut cum lapis proiicitur sursum, et alia id genus. Ac propterea violentum penitus est a principio extrinseco, quia ipsum passum non inclinatur ad formam illam, quae ab agente extrinseco inducitur, sed magis quantum est ex se illi resistit ob inclinationem naturalem ad formam contrariam illi, quam ab agente violenter recipit. Actus autem volendi et nolendi non sic inesse possunt voluntati, quia tunc aut nolens vellet, aut volens nollet; ergo violentiam voluntati inferri implicat contradictionem, quia tunc ageret modo opposito suae naturae, quae est libere agere. — Atque ex his patet, perinde impossibile esse, cogi voluntatem respectu actuum inferiorum potentiarum ab se imperatorum, qui sint actus humani; quia eodem modo nolens vellet, aut volens nollet; eatenus enim sunt ii actus humani, quatenus sub imperium cadunt voluntatis, finem prius praecognitum intendentis; cum ergo ad suos actus eliciendos simpliciter compelli non possit, etsi ipsa annihilari possit, nec ad actus pariter imperatos eliciendos adigi per violentiam potest. Praecise ergo est factu possibile, ut voluntatem habenti inferatur vis respectu passionis sustinendae, ut si quis alicubi invitus detineatur, vel in ordine ad aliquam actionem instrumentalem, quae tamen haud erit actio ipsius, ut si quis manu alterius alterum percutiat; perinde enim percutere posset manu aenea. Nequit ergo compelli voluntas ad actionem vel operationem ab se elicitam, vel imperatam, quae sit vere actio humana, nisi *secundum quid*, ut dicemus a. 6.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, utique voluntatem formaliter necessitari posse a Deo producente et conservante in ea actum, sic ut non velle non possit; et ita revera in beatis conservat actum beatificum, quo mediante unitur summo bono, adeo ut nequeat omittere frui obiecto beatifico, aut convertere se ad alia, nisi in ordine ad illud, ac proinde nec peccare potest, Deo concursu illi denegante ad peccandum; eo autem sublato, certum est sibi illatam necessitatem permanendi in actu fruitionis. Sed exinde nulla sibi infertur violentia, quia de sua rectissima electione est ut tendat in illud obiectum, ad cuius fruitionem naturali inclinatione maxime fertur, ac proinde passo conferente virtutem, idest, naturalem inclinationem atque tendentiam, nulla ex tali necessitate voluntas violentiam patitur. — *Et cum subditur*, quia propter talem necessitatem nequirent beati amplecti quod magis libuerit; *responsio*: [Quodlib. q. 16. n. 8.] eo in eventu beati sunt liberiores, quia immunes omnino evaserunt, nec amplius subdi queunt servituti peccati. Unde Ansel., *De lib. arbitr.*, cap. 1. *Qui sic habet*, inquit, *quod decet, et expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut*

possit perdere. Et exinde concludit: liberior igitur est voluntas, quae a rectitudine declinare nequit.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 27. et 28.] *assumptam conditionalem* esse veram, sed *minorem* falsam. Verissime quidem Deus sua gratia praeveniens et adiuvens sedentes in tenebris ducit ac trahit ad cognitionem veritatis, quae est Christus mediator Dei et hominum; sed tantum abest, ut interim vis inferatur voluntati, aut laedatur eius libertas, siquidem potest gratiam collatam abiicere, atque eius inclinationi refragari; ipsa enim est causa prima, quae gratia utitur, et non e converso.

AD TERTIUM dicendum, [Quodlib. q. 12. n. 2.] Deum posse quidem voluntatem annihilare per subtractionem manutentionis suae, qua tum ipsa, tum caetera omnia subsistunt; sed ea manente, violentiam sibi inferri, implicat contradictionem, ut explicatum est. Ad naturam Angelicam quod attinet, dicimus Angelos esse homine potentiores subiective, quia potentiae, quibus liberum arbitrium dicitur constare, sunt in praestantiori subiecto radicatae, sed tamen terminative sunt pares, cum [Oxon. 4. d. 49. q. 8. n. 2.] nobis promittatur beatitudo Angelorum, Matthaei, 22. *Erunt, inquit, sicut Angeli Dei in caelo*, et ideo nullam violentiam valent inferre libero arbitrio hominum.

ARTICULUS V.

UTRUM VIOLENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 5.

VIDETUR violentia non causare involuntarium. Nam ex dictis *art. praec.* ne divinitus quidem violentia voluntati potest inferri, et non solum quantum ad actus ab ipsa elicitos, sed etiam quoad imperatos: nihil autem est voluntarium, aut involuntarium, nisi quatenus ad ipsam spectat voluntatem; cum ergo voluntas sit supra omnem violentiam, per violentiam nihil est voluntati involuntarium.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 49. q. 13. n. 1.] Quod est a voluntate esse nequit involuntarium: sed aliqua violentia est a voluntate, saltem acceptante, et se complacente in illa; ergo violentia non efficit involuntarium. *Probatio minoris*: corpora beatorum reperiri et locari sursum quid violentum est, quia elementa sunt extra proprium locum, et nihilominus voluntas hominum beatorum gaudet de tali violentia; igitur de violentia non procedit involuntarium.

3. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 44. q. 2. n. 5.] Involuntarium sequitur tristitia, secundum Augustinum, 14. *De Civit.*, c. 15. scribentem: *Animi dolor, qui nuncupatur tristitia, est ab his rebus, quae nobis nolentibus accidunt*: sed aliquam quis sustinet violentiam, nec tamen inde tristatur, ut liquet in sanctis Martyribus; ergo violentia non causat involuntarium.

CONTRA. Potest quis violenter impediri ne utatur potentia locomotiva ad imperium voluntatis; ergo illata violentia causat involuntarium.

RESPONDEO dicendum, eo modo quo voluntatem habenti violentia potest inferri, ipsam causare involuntarium. Quare solutio perspicua est ex dictis *art. praec.* Etsi enim implicet contradictionem, voluntatem pati violentiam in actibus, qui ab ea immediate eliciuntur, aut imperantur

praevia deliberatione, attamen potest inferri vis libero arbitrio praeditis, sic ut cogantur multa inviti sustinere, adeo ut voluntati non sit potestas exeundi in contrarios actus, qui nati sunt fieri per potentiam locomotivam; est ergo sibi tunc involuntarium quicquid cogitur sustinere contra suum desiderium, percuperet enim uti pro libito potentia locomotiva, et nihilominus id sibi per extrinsecum impediens non licet.

Sed [*Report.* 4. d. 43. q. 4.] intelligendum quod *naturale* est aequivocum; nam diversis opponitur, quae est regula cognoscendi multiplex, iuxta Aristotelis doctrinam, 1. *Topic.*, cap. 12. Itaque *naturale* uno modo opponitur *libero*, quae sunt membra primo dividuntur principium *activum*, ex Aristotele, 2. *Phys.*, text. 49. eaque habent oppositum modum principandi; nam principium activum naturale necessario determinatur ad unum, adeo ut non possit in oppositum; sed principium activum liberum, etiam pro tunc quando agit, potest in oppositum eius, quod repraesentat. Caeterum sub hac divisione non cadit principium *passivum*, quia omne passivum inquantum tale naturaliter patitur, et non libere, ac proinde principium naturale complectitur quoque principium passivum. — Deinde *τὸ naturale* opponitur *violento*; qua in acceptione non comprehenditur principium activum, vel agens; siquidem nullum agens violenter agit, cum quilibet agat secundum formam suam naturalem, atque eiusdem inclinationem. Violentia autem in illo, in quo est, semper est contra inclinationem formae violentiam patientis, submovens, vel impediens, aut etiam arcens perfectionem eius naturalem. Si igitur violentia non afficit principium activum, superest ut dicatur tantum de principio passivo. Passum vero tunc intelligitur violentiam pati, cum ad oppositum illius, quo afficitur, naturaliter inclinatur, sicut per oppositum naturaliter patitur, quando ad illud naturaliter non inclinatur: violentia igitur non est conditio agentis, sed passi. Etsi enim aliquis violenter arrepta manu mea percutiat alium, quem nolo verberare, non propterea dicor ego violenter agere, sed magis pati violentiam, quia respectu percussione non plus ago quam lapis. Etenim principium agendi quamlibet actionem est agenti intrinsecum, sed in casu est omnino extrinsecum. Est igitur violentia conditio passi, vel principii passivi, ut dictum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique voluntatem esse supra omnem violentiam quoad actus ab se procedentes immediate, aut etiam elicitos, modo sint actus humani. Sed tamen si quis pollens viribus manu mea alterum plectat, me nolente eam percussione, violentia haec illata est manifeste causa involuntarii.

AD SECUNDUM concedo, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 13. n. 13.] quoties illata violentia accepta est patienti, exinde non causari involuntarium. Sed falsa est illatio absolute deducta. — *Cum probatur minor*, accepto exemplo ex corporibus beatorum, in quibus reperiuntur elementa extra proprium locum; *responsio*: qua ratione elementa sint in mixto, dictum fuit 1. *p.* q. 76. art. 4. in *incidenti*. Sed ex hypothesi quod elementa realiter in mixto reperiuntur, respondeo sic: illud est simpliciter violentum quod opponitur simpliciter naturali, et magis violentum quod opponitur perfectiori naturali, et minus quod minori naturali. *Exemplum*: [*Oxon.* 3. d. 27. n. 13.] aquam esse sursum, ut salvetur plenum in universo, non est simpliciter violentum, imo si tunc descenderet relicto vacuo, superius esset simpliciter violentum, et *secundum quid* naturale, quia natura totius

universi magis est principium naturalitatis, quam natura ista particularis, et magis naturale est, quod toti universo convenit, quam quod proprie huic parti eius. Corpus autem mixtum, et maxime humanum, est quoddam naturale quocumque elementorum perfectius, ac propterea quod naturale est tali corpori simpliciter est magis naturale quam quod esset naturale unicuique elementorum secundum se. Magis ergo naturale est ut perpetuo conservetur in loco celsissimo, ac longe pulcherrimo corpus humanum, ac elementa patiantur violentiam in ipso, quam quod violenter dissolvatur corpus hominis, et unumquodque elementorum secundum uniuscuiusque propensionem tendat in proprium locum.

AD TERTIUM respondeo: [Oxon. 3. d. 15. n. 18.] quod sancti Martyres gauderent de immanibus cruciatibus, eisque adesset perfectus usus rationis, speciali auxilio divino est attribuendum. Fortissime ergo sustinendo ac acceptando inflicta vulnera, violentia haec in ipsis non efficiebat involuntarium, ac proinde nec tristitia afficiebantur propter tormenta, quasi haec volita fuissent, et si ex parte, qua per scelus et crudelitatem sustinebant passionem et necem acerbissimam, erat ipsis involuntaria mors; nam Dei offensam nolebant, ac de Tyrannorum persecutione tristabantur, scientes gravissime tali in facto illos peccare.

ARTICULUS VI.

UTRUM METUS CAUSET INVOLUNTARIUM SIMPLICITER.

Doctor, Oxon. 4. d. 29. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 6.

RESPONDEO: [Oxon. 4. d. 29. per tot. — *Report. ib.*] *Quorundam* est hic opinio talis: quae per metum aguntur mista sunt ex voluntario et involuntario, secundum doctrinam Philosoph., 3. *Ethic.*, cap. 1. Verumtamen recte consideranti apparet eiusmodi magis esse voluntaria, quam involuntaria: sunt enim voluntaria *simpliciter*, involuntaria vero *secundum quid*. Nam unumquodque simpliciter esse dicitur prout est in actu; quatenus vero est in sola apprehensione non est simpliciter, sed *secundum quid*. Exemplum: periclitanti in mari simpliciter involuntarium est non prolicere merces; nam revera quantum est ex se, non vult eas prolicere; sed prolicere est voluntarium *secundum quid*, propter periculum, quod imminere apprehenditur. — *Contra*, [Oxon. 3. d. 15. n. 29.] voluntas non videtur velle *secundum quid* aliquid, quod vult ob praesentem necessitatem, imo si vult propter talem necessitatem, vult simpliciter et absolute, quod allatum *exemplum* ostendit; cum enim periclitans sit dominus actuum suorum, quippe qui habet potestatem utendi virtute motiva ad proliciendum, et non uti, idque in periculo imminenti, et citra omne periculum; igitur simpliciter volens abiicit a se merces, quia a nullo coactus utitur potentia motiva. Est enim evidens, voluntatem posse ita inordinate amare merces, ut nollet eas prolicere etiam ad evitandum impendens mortis periculum. Quapropter [ib. n. 17. — d. 26. n. 20.] mercator periclitans in mari, nollet prolicere merces si posset alia ratione mortis periculum superare. Tale igitur *nolle* conditionatum est, quia quantum est de se nollet simpliciter; tamen vult mercibus levare navem; non enim coacte merces proiicit. Nam licet propter aliquid non vo-

litum, quod est mortis periculum, proiciat, tamen non cogitur invitus a se merces abdicare. Haec volitio absoluta enunciaretur per *volo*, nolitio conditionata per *nollem* si possem aliter facere; adeoque conditio illa, propter quam vult proicere, est simpliciter non volita. Non est igitur probandum quod dicit praemissa opinio, nempe proicere merces esse voluntarium *secundum quid*, et *simpliciter* involuntarium, imo oppositum est verum.

Et nihilominus *quaesito* respondentes dicimus, metum mali imminentis efficere involuntarium *secundum quid*, modo malum impendens maius sit, quam actus ille, quem coacta voluntas exercet. Etsi enim ipsa nequeat cogi ad aliquam actionem elicitam vel imperatam, quae proprie sit actio humana, attamen homini virtute praedito praeponi ob oculos potest malum aliquod sibi certo subeundum, nisi faciat hoc aut illud, nisi assensum aut dissensum praebeat facto, ad quod compellitur. Tali enim in casu homo prudens perpendens malum certo sibi inferendum, certitudine sufficiente in actibus humanis, maius inconveniens sibi esse, quam actum displicentem elicere, actum coacte ac involuntarie ponit; is ergo actus est ei involuntarius non simpliciter, sed *secundum quid*. *Exemplum*: si alicui nisi fundum vendat proponatur mors, aut sustinere carcerem, vel captivitatem, enormem mutilationem membrorum, stuprum, et consimilia mala, secundum rectam rationem iudicat fundum potius distrahendum, quam incidere in mala sibi certo impendentia; est igitur is metus causa involuntarii *secundum quid*. Nam cum ille sit dominus voluntatis suae, simpliciter non cogitur; potest tamen velle aliquid, quod alias nollet, et imperare actum, quem simpliciter nollet, potius quam incidere in imminētia mala, et quidem secundum rectam rationem. Unde is metus dicitur cadere posse in constantem virum. Caeterum nullus metus potest inducere aliquem ad peccatum mortale, iuxta dictamen rectae rationis; nam proponi non potest maius malum peccato mortali, quia nec aliqua poena peior est culpa peccati mortalis.

ARTICULUS VII.

UTRUM CONCUPISCENTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 7.

VIDETUR concupiscentia causare involuntarium. Etenim [Oxon. 3. d. 15. n. 18.] voluntarium est quod de voluntate procedit praevia cognitione: sed concupiscentia aufert vel obruit cognitionem, iuxta Augustinum, 14. *De Civit.* cap. 15. *Qua maior, inquit, in corporis voluptatibus nulla est, ita ut in ipso momento temporis, quo ad eius pervenitur extremum, pene omnis eius acies, et quasi vigilia cognitionis obruatur.* Et Philosoph. 7. *Ethic.* cap. 9. dicit quod furatur intellectum etiam saepissime sapientis; ergo concupiscentia efficit involuntarium.

2. PRAETEREA. Metus incussus impendentis mali efficit, ut quis involuntarie operetur, iuxta dicta *art. praec.*, atque exeat in aliquos actus, quos si metus non adesset, non posuisset: sed hoc idem praestat concupiscentia; etenim praeconcepta allicit, et trahit homines ad operandum contra id quod proposuerant; ergo tunc involuntarie operantur.

CONTRA. Involuntarium cum tristitia est: concupiscentiam qua talem non sequitur tristitia; ergo non causat involuntarium.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 11.] concupiscentiam non efficere involuntarium. *Declaratio*: involuntarium simpliciter est illud, contra quod voluntas simpliciter remurmurat; et per consequens contraria ratione *voluntarium* potest intelligi tripliciter: *primo* contra quod non omnino voluntas remurmurat, sed patienter sustinet; et sic voluntaria erant sanctis Martyribus tormenta, quae patienter sustinebant. *Deinde*, [Oxon. 2. d. 32. n. 7.] illud quoque est voluntati voluntarium, quod sua sponte et libens acceptat. *Denique*, illud est ei pariter voluntarium, quod voluntarie causat. Concupiscentia autem pronitas quaedam est in appetitu rationali ad concupiscendum delectabilia immoderate; is enim appetitus natus est condelectari appetitui sensitivo, cui coniungitur; non efficit ergo concupiscentia involuntarium, sed magis voluntarium causat, quoties voluntas iuxta innatam sui pronitatem condelectatur appetitui sensitivo, immoderate persequens delectabilia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, concedo voluntarium praeexigere prae-viam cognitionem. — *Et cum dicitur*: concupiscentia obruit usum rationis; *respondeo*, in *argumento* accipi concupiscentiam pro actu, qui actus concomitanter furatur intellectum etiam sapientum; sed tamen extitit a voluntate imperatus per applicationem inferiorum potentiarum ad opus. Ipsa igitur non remurmurante per dissensum, sed magis iubente eius actus repraesentationem, fuit sibi maxime voluntarius.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. 3. d. 15. n. 28.] timor est de nolito quod scitur, vel creditur esse futurum; quare involuntarium efficit quoties sic incutitur, ut eo afficiantur etiam viri constantes. At concupiscentia non est de nolito, sed magis pellicit ad prosequenda delectabilia immoderate, quae sunt sensitivo appetitui maxime convenientia, et ideo non inducit involuntarium. — *Et cum dicitur*. per concupiscentiam fieri, ut homines relinquant quae proposuerunt; *hoc utique verum est*; sed uti cum refragabantur pronitati appetitus rationalis, erant nolita obiecta illa appetitus sensitivi, et subinde involuntaria, ita, ut primum praestatur assensus iuxta innatam pronitatem, evadunt volita et voluntaria per concupiscentiam, ut manifestum est.

ARTICULUS VIII.

UTRUM IGNORANTIA CAUSET INVOLUNTARIUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 6. a. 8.

RESPONDEO dicendum, ignorantiam causare involuntarium. Sed [Oxon. 4. d. 15. q. 1. n. 8. — d. 30. q. 1. n. 2. — d. 22. n. 2.] intelligendum *tripliciter* se habere ignorantiam ad actum humanum; nam vel *est causa* eius, adeo ut si ignorans sciret, aut non exiret in illum, aut certe actum contrarium poneret; vel *concomitatur* actum humanum, et sic dicitur aliquis peccando ignorare; vel denique ignorantia *sequitur* ad peccatum, quasi poena illius. *Rursum*. ignorantia esse potest ipsius *facti* in se, vel quoad aliquas *circumstantias* ipsius, vel quoad aliquid *consequens*.

Ignorantia igitur, et maxime illius conditionis, quae requiritur ad actum voluntatis, involuntarium causat, secundum Philosophum, 3. *Ethic.* c. 3.

et Augustinum 8. *De Trinit.* c. 4. *Nihil est amatum vel volitum, nisi prius cognitum.* — Verumtamen quoties ignorantia est voluntaria, et imputabilis ad culpam, ut cum quis potest et tenetur scire, et tamen intelligere contemnit, numquam involuntarium causat, quia volens ignorat: nec cum sequitur ad actum obliquum, veluti poena eius; vel etiam quando concomitatur, non causat involuntarium; quia concomitans ignorantia non impedit actum, cui connexa est; nam etiamsi sciretur quod interim latet, adhuc ignorans actum eliceret. Tunc igitur tantum est causa involuntarii, cum aliquis ex ignorantia *facti*, quae non est sibi voluntaria, aut *circumstantiarum* eius, aut illius *conditionis* quae requiritur ad actum voluntatis, operatur, non facturum quod efficit, si factum in se, aut circumstantias ipsius perspectas haberet. *Exemplum*; [*Oxon.* 4. d. 15. ib.] si quis abundans bonis fortunae fingat se pauperem esse, quo eleemosynas ab erogantibus accipiat, involuntarie alius eleemosynas illi largitur, putans se egeno subvenire. Aut si alicui tamquam propinquo donet, qui tamen non est propinquus, involuntarie donat, quia deceptus circa circumstantiam, propter quam largitur; et ita in aliis consimilibus, ut in materia de Matrimoniali contractu dictum fuit in *addit. ad 3. p. q. 51. art. 1.*

QUAESTIO SEPTIMA.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Quid sit circumstantia. — 2. Utrum circumstantiae sint circa humanos actus attendendae a Theologo. — 3. Quot sunt circumstantiae. — 4. Quae sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I.

UTRUM CIRCUMSTANTIA SIT ACCIDENS ACTUS HUMANI.

Doctor, Oxon. 2. d. 7. — *Quaest. Miscell.* q. 5. — *Quodlib.* q. 18.
S. Thom. 1-2. q. 7. *art. 1.*

RESPONDEO dicendum, circumstantiam esse accidens actus humani. Ad cuius evidentiam sciendum, [*Oxon.* 2. d. 7. n. 11. — *Quodlib.* q. 18. n. 3. et alibi saepe.] ultra bonitatem *naturalem* volitionis, quae competit sibi inquantum est ens quoddam positivum, *triplicem* habere posse *moralem bonitatem* ordine quodam sibi inhaerentem. Prima dicitur bonitas *ex genere*. Secunda bonitas *virtuosa*, sive ex acceptatione divina. Et *prior* quidem competit volitioni quatenus transit super obiectum conveniens tali actui secundum dictamen rectae rationis, et non solum quia est conveniens ei

actui naturaliter, ut sol visioni. Et haec est prima bonitas moralis, quae ideo appellatur *ex genere*, quia est quasi materialis respectu insequentium bonitatum. *Secunda* bonitas convenit volitioni ex eo quod ipsa eliciatur a voluntate cum omnibus circumstantiis a recta ratione dictatis. *Tertia* denique convenit actui ex hoc quod, praesupposita gemina bonitate iam dicta, ipsa eliciatur conformiter principio merendi, quod est gratia vel charitas. Cum ergo eidem actui his substrato bonitatibus adesse queant et abesse ii gradus bonitatis, ut si contra dictamen rationis rectae eliceretur, evidens est, circumstantias esse accidentia actuum humanorum, quippe qui iuxta illas elici possint, et secus.

ARTICULUS II.

UTRUM CIRCUMSTANTIAE HUMANORUM ACTUUM SINT ATTENDENDAE A THEOLOGO.

Doct., loc. art. praeced. cit. — Quodlib. q. 8. — S. Thom., 1. 2. q. 7. a. 2.

RESPONDEO dicendum, considerare de circumstantiis actuum humanorum ad Theologum pertinere. Siquidem [*Oxon. et Quodlib. loc. cit.*] Theologi est considerare actus humanos ut sunt voluntati imputabiles ad laudem vel praemium, seu ad vituperium et poenam: haec autem mutuuntur actus ex circumstantiis, quae si adsint erit actus complete moraliter bonus, ac voluntati imputabilis ad laudem et praemium; et e converso imputabilis ad poenam si circumstantiae non adsint, aut destituatur convenientia ad regulam, iuxta quam elici debet. Necessarium est ergo ut Theologus inquirat ac perscrutetur de circumstantiis, ex quibus actus sunt boni, aut mali, dignique praemio vel poena, maxime cum ignorantia circumstantiarum involuntarium inducat, ut diximus *quaest. praeced. art. ultimo*. Tunc enim actus non imputatur ad poenam, modo ignorantia non sit volita. — *Rursus*, actus humani elici possunt iuxta inclinationem habitus charitatis; sicque acceptari a Deo ut digni vita aeterna: atqui Theologi interest pertractare de iis, quae ex lege divina ordinantur ad consecutionem salutis aeternae; circumstantiae igitur humanorum actuum sunt a Theologo considerandae.

ARTICULUS III.

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR CIRCUMSTANTIAE IN TERTIO ETHICORUM.

*Doctor, Oxon. 2. d. 40. — Report. ib. — Quodlib. q. 18.
S. Thom. 1. 2. q. 7. a. 3.*

Circumstantiae, de quibus quaeritur sunt, *quis, quibus auxiliis, quid, ubi, cur, quomodo, quando*. Est [*Oxon. 2. d. 40. n. 3. seqq. — Quodlib. q. 18. n. 4. seqq.*] ergo dicendum concurrentibus his circumstantiis actum humanum esse complete moraliter bonum, ac subinde circumstantias ex quibus fit actus moraliter bonus sufficienter enumerari. Etenim bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui, non ab-

solute ex natura actus, sed quae conveniunt ei secundum rectam rationem: quia igitur actui ratio recta dictat determinatum *obiectum* convenire et determinatum *modum*, aliasque circumstantias, statim concludi potest quid sit obiectum tali actui conveniens. *Exemplum*: recta ratio dictat, actum comedendi exercere oportere circa cibum restaurativum deperditi, non vero ferri super id quod non est natum esse nutrimentum. Haec *obiecti* determinatio est prima determinatio spectans ad *genus moris*, non veluti differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed veluti potentiale capax ulterius moraliter specificari; nam quando actus habet obiectum conveniens agenti et actioni, tunc est capax amplius determinari per circumstantias ordinatas; atque exinde est quod actus ex obiecto dicitur habere bonitatem *ex genere*, quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ex obiecto est prima in genere moris, praesupponens solam bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specificae in genere moris.

Porro specificae bonitatis, quae dicitur bonitas *ex circumstantia*, eiusmodi est processus: Prima bonitas esse videtur circumstantia *finis*; nam ex natura agentis et actionis et obiecti, statim concluditur talem actum non debere competere agenti nisi in ordine ad talem finem, debereque eligi et appeti propter finem talem. Ea autem circumstantia non est ipsius actus, ut in esse reali positi, vel non positi praecise, sed est magis actus *ut voliti*, et per actum voluntatis ad talem finem relati; imo non minus est electio bona, quae fit propter finem debitum, esto per actum illum elicitem extra non attingatur finis electionis, quam si attingeretur. — Post circumstantiam finis videtur sequi circumstantia *modi* agendi, vel formae; utique enim debito modo fieri debet, eaque concluditur ex omnibus praedictis, vel aliquibus illorum. — Postea concludi potest de *tempore*, quia tali agenti talis actio propter talem finem, etiam talem habens modum, non debet omni tempore convenire, sed tantum pro tempore, quo actus est ordinabilis ad intentum finem, vel pro quo potest eum adipisci finem. — Ultima autem omnium videtur circumstantia *loci*; imo complures sunt actus, quorum etiam completa bonitas moralis non determinat locum.

ARTICULUS IV.

UTRUM SINT PRINCIPALES CIRCUMSTANTIAE PROPTER QUID
ET EA IN QUIBUS EST OPERATIO.

RESPONDEO, explicatum fuisse *art. praec.* omnium circumstantiarum primam ac praecipuam esse circumstantiam *finis*; deinde illam, quae actui praebet *formam*; reliqua vero his posteriores.

. QUAESTIO OCTAVA.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntariis in speciali. Et *primo* de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis veluti a voluntate elicti: *secundo*, de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. *Primo* igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem; et *deinde* de actibus eius, quibus movetur in ea quae sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse *tres*, scilicet *velle*, *frui*, et *intendere*. *Primo* ergo considerabimus de voluntate: *secundo* de fruitione: *tertio* de intentione.

Circa *primum* consideranda sunt *tria*: *Primo* quidem, quorum voluntas sit: *secundo*, a quo moveatur: *tertio*, quomodo moveatur.

Circa primum quaeruntur tria.

1. Utrum voluntas sit tantum boni. - 2. Utrum sit tantum finis, an etiam eorum quae sunt ad finem. - 3. Si est aliquo modo eorum quae sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, et in ea quae sunt ad finem.

ARTICULUS I.

UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM BONI.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 10. — Report. ib. q. 9.
S. Thom. 1. 2. q. 8. a. 1.

VIDETUR voluntas non esse tantum boni, sed posse etiam velle malum qua tale. Nam [*Oxon. 2. d. 43. q. 2.*] apprehendatur odium Dei ab aliqua potentia intellectiva non errante, nec per consequens ostendente illud sub ratione boni, sed tantum mali; si voluntas potest tale odium velle, habetur propositum; nulla enim est bonitas in Dei odio prior ipso actu volendi. Si vero dicatur non posse voluntas in illud malum ostensum nisi sub aliqua ratione boni; ergo vel simpliciter non potest in illud; vel oportet rationem esse excaecatam prius naturaliter; quod videtur inconveniens, quia odium Dei nullam includere potest boni rationem. — *Confirmatur*, *Psal. 73.* scribitur de damnatis: *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper*; ergo videtur de facto dari odium Dei in illis, ac proinde non repugnabit reperiri in voluntate creata.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 50. q. 2. n. 1.*] Damnati appetunt *non esse* ad evadenda tormenta quae sustinent, iuxta illud *Apocal. 9. Desiderabunt mori, et mors fugiet ab eis*: sed in carentia *essendi* nulla elucet ratio boni; ergo voluntas velle potest malum sub ratione mali; atque ita non est solummodo boni.

3. PRAETEREA. [*Metaph. q. 15.*] Voluntas circa quodcumque obiectum perinde est libera; est enim potentia rationalis respiciens et contraria et contradictoria: sed nisi prosequi posset malum qua tale, non foret eodem

modo indeterminata respectu cuiuscumque obiecti, imo determinate respiceret bonum prosequendum, et malum fugiendum; ergo si voluntas est, habet in sui potestate velle malum, et odisse bonum.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 43. q. 2. — *Quodlib.* q. 16. n. 5.] Dionys. 4. *De divinis nominib.* Nemo intendens ad malum operatur. Ergo obiectum prosecutionis est praecise bonum. Hinc [Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 7.] Augustinus in *Enchir.* c. 104. Sic enim, inquit, beati esse volumus, ut miserī esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possumus.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib. n. 8. seqq.] voluntatem appetere malum qua tale, contradictionem involvere. *Declaratio:* impossibile est potentiam aliquam elicere actum circa aliquod obiectum, quod impossibile est esse obiectum illius actus. Non enim potentia visiva potest elicere actum circa sonum, cum omnino repugnet sonum esse obiectum terminativum talis actus. Nam visio est talis entitas, quae tantum nata est ad colorem terminari. Sed malum nequit esse obiectum determinativum actus volendi; ergo malum non potest ab voluntate appeti. *Probatio minoris:* obiectum volitionis est tantum bonum, vel existens, vel apparens: exinde enim allicitur ac trahitur voluntas ad obiecti prosecutionem, amando illud vel amicitiae amore vel concupiscentiae; sublata ergo ab obiecto ratione bonitatis, locoque eius malitia substituta, voluntas ferri non potest amore in illud, sed magis odio et aversione. Etenim [Oxon. 3. d. 17.] voluntas est essentialiter appetitus cum ratione liber. Appetitus non fertur appetendo et volendo nisi suam perfectionem, seu in obiectum a quo expectat suam perfectionem: nulla redundare potest perfectio in voluntatem ex malo, qua malum est; ergo non respicit malum appetitus intellectivus, nisi quatenus illud detestatur, aborret, et arcet, et nisi quatenus apprehenditur in ipso aliqua ratio boni. Hinc Philosophus, 1. *Ethic.* c. 1. scribit: *Bene dixerunt, bonum esse quod omnia appetunt.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [Oxon. q. 16. n. 5.] odium Dei esse omnino impossibile. Cum enim voluntas in ultimo fine nullam inveniatur rationem odio prosequendi ipsum, fieri omnino non potest ut odio illum habeat. Obiectum enim nolitionis est sola miseria, vel carentia boni; ac proinde actus odio habendi, vel nolendi non est natus terminari, nisi ad id, quod habet rationem mali existentis, vel apparentis; nihil tale esse aut fingi potest in eo, quod est summum bonum; nequit ergo voluntas odisse ultimum finem in se. Quare [ib. 4. d. 49. q. 9.] totum argumentum falsae innititur hypothesi; imo nolle, aut odisse ultimum finem includit contradictionem, sicut *videre sonum*. Quemadmodum igitur repugnat, voluntatem actu volendi tendere in miseriam, iuxta sententiam Augustini supra allegatam, ita repugnat actui nolendi tendere in ultimum finem, imo magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibili, sicut ultimus finis expers penitus est omnis rationis odibilitatis. — *Ad confirmationem,* negamus damnatos odisse Deum in se, propter dicta in *solutione*. Oderunt ergo non ipsum summum bonum, sed effectum iustitiae eius, quo fit ut involvantur miseriis immedicabilibus. Nollent itaque effectum iustitiae Dei esse, et ex consequenti vellent iustitiam Dei non esse; sed exinde non sequitur actum illum habere pro obiecto terminativo id in quo nulla est ratio odibilitatis.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. 4. d. 50. q. 2.] damnatos utique velle non esse affectu commodi inordinato, quia in non esse nihil mali imaginantur. Et quidem miseria, qua involvantur, est formaliter malum,

sed *non esse* non est malum formaliter; quare ratione minoris mali appetitur ab eis *non esse*, existimantes melius cum ipsis agi, si omnino non sint, quam esse in tanta miseria.

AD TERTIUM dicimus, *velle* et *nolle* esse actus positivos voluntatis, libere ab ipsa repraesentatos, sic ut eo instanti quo ponuntur potuerint non elici, atque ita potuisse non elicere nolle circa malum sive velle circa bonum. In eo igitur sita est ipsius formalis libertas et vis potestativa, qua potest ad unam vel alteram partem se determinare, ut libuerit. Attamen si operatura est circa obiecta praeostensa, nequit actum habere circa bonum, nisi proseguendo et volendo illud, nec circa malum ostensum nisi nolendi et fugiendi ipsum. — *Et cum subditur*: igitur si ad speciem actuum est determinata, non est omnino indifferens et libera; *dicimus*, omnimodam voluntatis libertatem nos intelligere per hoc, quod ipsa potens sit ponere actum volendi bonum, eundemque omittere, et nolendi malum et cessare ab ea nolitione. Caeterum non oportere, ut queat nolle et velle malum qua tale, aut diligere et odisse bonum; quia quemadmodum miseria non est nata esse obiectum actus volitionis, ita bonum non est natum esse obiectum actus nolitionis.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM OMNIS ACTUS VOLUNTATIS SIT FINIS,
VEL EORUM QUAE SUNT AD FINEM.

Doctor, Oxon. I. d. I. q. 3. — S. Thom. I. 2. q. 8. in introductione.

VIDETUR omnis actus voluntatis necessario versari vel circa finem, aut circa ea quae sunt ad finem, ac nullus intelligi posse actus voluntatis, qui non sit alter ipsorum. Etenim [*Oxon. I. d. I. q. 3. n. 2.*] intellectus creatus assensum praebens vero complexo, aut assentitur illi propter se, ut principio, aut assentitur propter aliud, ut conclusioni; ergo et voluntas aut assentitur alicui bono propter se, qui est finis, aut propter aliud, eritque medium ad finem; ergo exire non potest in actum alium qui non sit alter illorum. — *Confirmatur* ex Philosopho, 6. *Ethic.* cap. 2. *Quod in mente est affirmatio et negatio, hoc in appetitu est prosecutio et fuga.* Ergo sicut in mente est duplex affirmatio, propter se, et propter aliud, ita in appetitu est duplex prosecutio vel adhaesio, propter se, et propter aliud: non est ergo in appetitu actus neuter.

2. PRAETEREA. Impossibile videtur voluntatem creatam diligere ens ad finem, et non amare illud vel gratia sui, vel propter alterum; et similiter cum amore prosequitur Deum, non diligere illum propter se; ergo fictio apparet adstruere actum medium vel indifferentem ad finis amorem, et ad ea quae sunt ad ipsum.

3. PRAETEREA. Inter contradictoria non cadit medium: *propter se* volendum, et *propter aliud* volendum contradictoria sunt, aut saltem contraria immediata; ergo necessario voluntas aut vult aliquid propter se, aut propter aliud; nullum ergo habere potest actum, qui non sit alter istorum.

CONTRA. [*Oxon. I. d. I. q. I. n. 5.*] Sicut in potestate voluntatis est velle et non velle, ita et in potestate eius est modus volendi, scilicet re-

ferre et non referre. Quoties enim in potestate agentis est agere, pariter et modus agendi est in eiusdem potestate; ergo in potestate voluntatis est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et velle non propter se; tunc autem habet actum neutrum.

RESPONDEO, admittendum esse actum in appetitu intellectivo, qui non sit finis, nec eorum quae sunt ad finem. *Declaratio*: quamvis ex natura rei nullum sit ens, quin sit finis, aut ad finem ordinatum, voluntati nihilominus potest ostendi aliquod obiectum bonum absolute apprehensum non sub ratione propter se boni, nec propter aliud bonum. Voluntas autem circa tale sic ostensum potest habere aliquem actum volendi illud absolute, abstrahendo a relatione ad aliud, et a ratione boni propter se: is autem actus neque est finis, qui propter se est diligendus, nec mediorum ad finem, quae propter finem voluntas appetit; est igitur neuter. In potestate enim potentiae liberae est sic et sic agere, referendo vel non referendo, ac proinde in quodcumque bonum volibile potest voluntas tendere secundum hunc actum, vel secundum illum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, neganda est illatio deducta ex intellectiva potentia; nam [*Oxon.* 1. d. 1. q. 3. n. 2.] illi duo assensus intellectus distinguuntur ex natura obiectorum, et ideo habent distincta obiecta eis correspondentia et ipsos causantia: at in voluntate illi duo actus non distinguuntur ex natura obiectorum, sed ex distincto actu potentiae liberae sic et sic acceptantis obiectum eius, ideoque non correspondent istis actibus obiecta distincta. Quamvis igitur illi duo assensus intellectus sufficienter dividant assensum intellectus in communi, adeo ut inter eos non cadat medium, cum nulla sint accidentia media ex parte obiecti, a qua accipi queat alia veritas, quam principii vel consequentis; attamen alia est ratio ex parte voluntatis, ut dictum est in *solutione*.

AD SECUNDUM respondeo, argumentum procedere de actu efficaci amoris; sed de tali actu nobis non est sermo, sed magis de actu inefficaci, vel de simplici quadam complacentia, qua voluntas prosequitur bonum sibi ostensum non sub ratione finis, aut mediorum ad finem, habens actum volendi illud absolute citra ordinem ad aliud. Quo actu posito, ipsa potest imperare intellectui, ut inquirat quale sit illud bonum, et qualiter volendum; et tunc ulterius potest illi assentiri vel propter se, vel propter aliud, prout fuerit sibi ab intellectu praemonstratum.

AD TERTIUM respondeo ex dictis: *minor* enim [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 2.] vera est ex natura obiectorum: siquidem a parte rei nullum admittit medium propter se volendum, et propter aliud amandum. Sed pro potestate potentiae liberae, affectu simplicis complacentiae ferentis se in bonum sibi ab intellectu praeostensum, amari potest nec propter se contrarie, nec propter aliud positive. Nec enim ex eo quod non referat ad aliud censetur diligere propter se, quia praeterea requiritur, ut cognoscatur sibi repungare ad aliud referre, et sub hac ratione diligatur. Verum est tamen quod si vellet inhaerere eidem bono amore efficaci, utique illud diligeret vel propter se, vel propter aliud, secundum quod intellectus ei esse faciendum dictaret.

ARTICULUS II

UTRUM VOLUNTAS SIT TANTUM FINIS, AN ETIAM EORUM
QUAE SUNT AD FINEM.

Doctor, locis infr. citat. — S: Thom. 1. 2. q. 8. a. 2.

VIDETUR voluntas non esse eorum quae sunt ad finem, sed tantum finis. Etenim [*Oxon. 4. d. 46. q. 10. n. 7.*] secundum Philosophum, 3. *Ethic.* cap. 1. *Voluntas est finis, electio autem est eorum quae sunt ad finem*; estque de conclusione, quae deliberative concluditur per syllogismum practicum; igitur voluntas est tantum finis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 47. q. 4.*] Eatenus voluntas tenderet circa ea quae sunt ad finem perinde ac in ipsum, quatenus in eis salvaretur ratio formalis obiecti voluntatis: atqui mediis nulla inest propria bonitas, nisi ex fine, cuius gratia media sunt; ergo voluntas est tantum finis, et non eorum quae sunt ad finem. *Probatio minoris*: bonum *utile*, quae est bonitas mediorum, non est distinctum ab *honesto* et *delectabili*, qui ad alterum ipsorum reducitur; ergo in his quae sunt ad finem non salvatur intrinseca ratio obiecti voluntatis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 28. n. 6.*] Sola Dei bonitas movet voluntatem ad ipsius et proximi dilectionem; ergo nulla alia bonitas reperitur in mediis, praeter bonitatem finis, quae sola est formale et adaequatum obiectum voluntatis.

CONTRA. Eadem potentia intellectiva versatur circa principia et conclusiones ex eis deductas; ergo et eadem voluntas tendit in finem, atque in ea quae ad finem ordinantur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 1. d. 1. q. 3. — Quodiib. q. 16. n. 6.*] eandem potentiam volitivam esse quae intendit finem, ac vult ea quae sunt ad finem. *Declaratio*: media, vel bona utilia, praedita sunt propria atque intrinseca bonitate in genere entis, independenter a fine, ad quem apta nata sunt ordinari; quando ergo reipsa ad finem ordinantur, ac gratia ipsius appetuntur, utique ibi est ordo inter finem et ens ad finem in bonitate sive appetibilitate, quatenus ens ad finem habet bonitatem participatam respectu finis; verumtamen ea participata bonitas non est pura extrinseca denominatio accepta a fine, ac in media derivata, sed est bonitas propria et intrinseca eis, cuius gratia bonitatis ordinari queunt ad assecutionem finis, quemadmodum inter principium et conclusiones est per se ordo veritatis; nam principium est verum de se, nempe ex connexionem terminorum quibus constat; conclusio vero veritatem a principio mutuatur; sic tamen eam accipit, ut sit propria et intrinseca sibi, et non tantum denominatio extrinseca; ex quo fit ut intellectui terminos eius apprehendenti pateat in suo evidendiae gradu, etiam independenter a principio; etsi quatenus cum principio, a quo pendet, comparatur, sit longe evidendior. Consimiliter media et bona utilia independenter a fine propriam possident bonitatem, per quam appeti possunt in ordine ad finem; sed quando sic amantur, tunc constat de eorundem utilitate. Cum igitur includatur in eis ratio formalis obiecti voluntatis, evidens est ipsam voluntatem non solum esse finis, sed etiam eorum quae ordinantur ad finem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, voluntatem intendentem finem praecipere intellectui, ut inquirat de mediis, quibus assequatur finem, ac tandem eligere haec et illa, prout utiliora videntur. Sequitur ergo, alium actum esse intentionem finis, alium electionem mediorum ad finem; quod verum est, sicut aliquando uno eodemque actu utrumque repraesentare queunt, ut infra explicabitur *art. seq., et q. 12*. Sed tamen de eadem potentia proficiscitur uterque, sicuti eadem intellectiva attingit principia et conclusiones ex eis deductas.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon. 3. d. 34. n. 15.*] oppositum *minoris* nos ostendisse in *solutione*. — *Et cum probatur*, quia bonum utile non distinguitur ab honesto et delectabili, quia ad illa reducitur; *responsio*: ex eo aliud non sequi, nisi quod bonum utile esse non potest primum motivum ad concupiscendum, quia non appetitur nisi in ordine ad aliud; esse igitur potest motivum secundarium ratione propriae ac sibi intrinsecae bonitatis.

AD TERTIUM dicimus, utique solam Dei bonitatem movere ad diligendum proximum, sed non propterea in proximis nulla est bonitas alia a bonitate Dei (Cf. 2. 2. q. 25. a. 1.). Ita in fine et mediis ad ipsum. Finis quidem primario movet ad seligenda media illi assequendo utilia, adeo ut non movente fine, media non amentur, quippe quae illius gratia appetantur; sed tamen ex ablatione huius ordinis ad finem, non sequitur ablatum iri omnem in eis repertam naturalem bonitatem.

ARTICULUS III.

UTRUM VOLUNTAS EODEM ACTU MOVEATUR IN FINEM,
ET IN ID QUOD EST AD FINEM.

Doctor, locis infr. citat. — S. Thom. 1. 2. q. 8. a. 3.

RESPONDEO, [*Oxon. 1. d. 41. — 3. d. 7. q. 3. — d. 34.*] actus voluntatis considerari potest versari immediate circa media, et terminari ad finem; aut e contra elici gratia ipsius finis, et terminari ad media. Et rursus, esse potest efficax, aut inefficax et conditionatus. *Tunc dicendum*, quoties voluntas *prosequitur media* gratia finis consequendi, necessario uno eodemque actu moveri in utrumque extremum. Etenim media bona quaedam utilia sunt pro finis assecutione; nisi ergo is actus ad finem intentum terminetur, iam non appetuntur media ad finem, sed vel non appetuntur, aut certe ea voluntas vult appetitque, non quatenus media sunt, sed potius ut aliam bonitatem nacta sunt in genere entis. Hoc enim ipso, quod aegrotus adhibere vult medicinam idoneam morbo depellendo, vult subinde intentam sanitatem. — Quum vero voluntas *ad finem terminatur*, per prius vult finem, ac deinde media ad finem, et non tantum prius natura, sed etiam id evenire potest prius duratione. Unde infirmus volens sanitati restitui, qui est finis, posterioritate durationis consultat de mediis, adhibetque media magis idonea pro consequendo fine amato. Hoc [*Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 2. — 2. d. 6. q. 1.*] autem est intelligendum de volitione efficaci. Nam si inefficaciter et conditionate voluntas velit finem, agnoscens illius impossibilitatem, non sataget ad inquirenda media pro illius assecutione; nam ubi nulla spes affulget de consequendo aliquo

fine, vel nullo modo appetitur, vel admodum tenuiter; unde recte dicit Aristoteles, electionem non esse respectu impossibilium; atque hoc modo damnati appetunt beatitudinem, ut bonum commodum ipsorum; sed videntes se ad impossibile conari, non consulunt de mediis pro illius adeptione.

QUAESTIO NONA.

DE MOTIVO VOLUNTATIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de motivo voluntatis.

Et circa hoc sex quaeruntur.

1. Utrum voluntas moveatur ab intellectu. - 2. Utrum moveatur ab appetitu sensitivo. - 3. Utrum voluntas moveat seipsam. - 4. Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio. - 5. Utrum moveatur a corpore caelesti. - 6. Utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB INTELLECTU.

Doctor, Oxon. 2. d. 25. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 9. a. 1.

VIDETUR voluntas moveri ab intellectu, vel ab obiecto intellecto. Nam [Oxon. 2. d. 25. n. 1.] quod de se est indeterminatum ad alterum oppositorum, qua indeterminatum est non agit nisi concurrente altero dante determinationem: siquidem ut indeterminatum non plus se habet ad *esse* effectus, quam ad non *esse* eiusdem: voluntas autem de se sic se habet ad actum suum; oportet ergo ipsam moveri ab altero movente ac praebente determinationem. Hoc non est aliud quam obiectum intellectum. *Confirmatur* [ib. n. 5.] per auctoritatem Averrois, 12. *Metaph.* com. 30. ubi dicit, balneum in re extra movere vires sensitivas, eas quippe effective movet; at balneum in anima movere voluntatem; igitur obiectum ut cognitum movet effective appetitum.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Appetitus sensitivus effective movetur ab appetibili sensibili; ergo et appetitus intellectivus cietur ab appetibili intelligibili.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 3.] Nisi statuatur voluntatem moveri ab intellectu proponente illi obiectum apprehensum; ergo voluntas a seipsa praecise moveretur ad praesentiam obiecti cogniti. Ergo eadem ratione asseri posset, lignum comburere seipsum, igne sibi approximato. Hoc autem est absurdum; ergo sentiendum est, voluntatem moveri ab intellectu obiecto sibi obiectum apprehensum.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] Ansel. *De Concep. Virg.*, c. 4. *Voluntas est instrumentum seipsum movens*; ergo ad actus suos a nullo alio movetur. — *Rursus*, idem respectu eiusdem non est movens, et motum: sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus: ergo intellectus non movet voluntatem, sed a seipsa movetur.

RESPONDEO: hic *dicitur in sententia*: quoniam voluntas est in potentia ad plura, indiget reduci ad actum per aliquid quod est actu, atque id est movere. Opus proinde est voluntati movente quoad duo, nempe quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus. Et primum quidem est ex parte subjecti, modo agentis, et modo non agentis; alterum vero ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus; movetur igitur voluntas ab intellectu proponente obiectum ad specificationem actus; contra vero voluntas movet intellectum, caeterasque vires inferiores ad exercitium suorum actuum. — *Nos quaesito respondententes, dicimus primo*, fieri non posse ut volitio sit ab obiecto cognito, uti sensatio est ab obiecto sensibili. *Probatio*: [Oxon. ib. n. 6.] agens naturale esse nequit per se causa contrariorum circa idem: sed in potestate voluntatis nostrae est habere *nolle*, et *velle*, quae sunt contraria respectu eiusdem obiecti; ergo illa procedere non possunt ab obiecto, cum sit agens naturale. Etsi ergo obiectum dicatur causa volitionis, aliud principium volitionis adstruendum est. Id vero principium aliud a voluntate esse non posset, nisi obiectum malum: sed malum, cum sit quid privativum, esse non potest causa actus positivi, cuiusmodi est *nolle*; ergo oportet esse effective a voluntate, non vero ab obiecto cognito. — *Deinde*, passio non est in potestate patientis, praesertim cum est ab agente naturali: sed si volitio ab obiecto cognito sit, et a voluntate, de causa naturaliter agente procedet; igitur ipsa volitio non erit in voluntatis potestate, imo nec aliquis actus a voluntate imperatus erit in potestate ipsius, atque ita nec merebitur nec demerebitur per volitionem suam, quod nemo dixerit. — *Denique*, [ib. n. 7. 22.] aliquid evenit in rebus contingenter; et voco *contingenter evenire*, evitabiliter evenire; alioquin si omnia inevitabili necessitate prodirent, non oporteret consiliari, neque negotiari, ut infert Aristoteles 1. *Perih.* cap. ult. Quaero ergo, id quod contingenter fit, unde vel a qua causa fiat? Non a causa determinata, quia pro eo instanti quo est sic determinata effectus nequit evenire contingenter; ergo a causa indeterminata ad alterum oppositorum. Aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter ad unum illorum, cum non possit in utrumque simul, sicut dicit Aristoteles 9. *Metaph.* text. 10. de potentia rationali; vel non potest seipsam determinare, sed indiget alio determinante se ad alterum oppositorum. Si potest seipsam determinare ad unum illorum contingenter, vel non inevitabiliter, habetur propositum. Si ab alio determinatur ad unum, vel ergo necessario, vel contingenter. Si necessario, effectus evenit inevitabiliter. Si determinans evitabiliter determinat ad unum, adeo ut queat etiam ad alterum determinare, causa efficiens hanc determinationem alia esse non potest, quam voluntas. Nam quaecumque alia causa naturalis activa est omnino ad unum effectum determinata, aut certe si causa naturalis dicatur indeterminata, nec seipsam, nec aliam potest determinare.

Dicimus secundo, voluntatem movere intellectum ad exercitium suorum actuum. *Declaratio*: nam una intellectione intellectus existente perfecta, possunt praeterea inesse sibi complures aliae confusae et imperfectae, nisi fortasse ea intellectio foret ita perfecta et actualis, ut omnem aliam excluderet; quemadmodum virtus visiva in pyramide, et infra basim attingens unum punctum in cono distincte, una videt multa imperfecte et indistincte; illis ergo confusis atque imperfectis ibi existentibus potest voluntas, pro sui innata libertate, sibi complacere in qualibet earum, etiamsi

illa intellectio non fuerit cognita, ut obiectum actualiter. Voluntate autem approbante sibi que complacente in aliqua intellectione, ipsa intellectio confirmatur atque intenditur; contra vero non complacente vel nolente, infirmatur et remittitur; nam agens quod est diversarum operationum et actionum, si circa unum et idem agat, fortius et perfectius agit, quam si circa diversa secundum diversas potentias ageret. Illa ergo intellectio, quae erat remissa et imperfecta, fit per influxum voluntatis impense volentis illam, perfecta atque intensa; hac igitur ratione optime intelligimus, posse voluntatem imperare cogitationem, et convertere intellectum ad illam. Voluntate autem nolente aliam intellectionem, aut se oblectante in ea, illa remittitur, aut esse desinit; et ita percipimus, voluntatem avertere intellectum ab intellectione alicuius obiecti.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [Oxon. ib. n. 25.] aliqua est forma in potentia *contradictionis*, ut scientia, quae est contrariorum; eaque nequit se determinare, quia est diminuta et imperfecta, quantum ad hoc, et respicit utrumque contrariorum; unde Aristoteles, 9. *Metaph.* text. 3. - 10. dicit, si scientia absque alio determinante ex se procederet ad actum, fore ut simul contraria produceret. Alia vero est forma in potentia indeterminata, *perfecta* tamen, et non diminuta obiecto sibi praesentato, cuiusmodi est voluntas; et ista potest se determinare, atque etiam alia; hinc Aristoteles *loco cit.* subdit determinativum scientiae nequeuntis se determinare ad unum contrariorum; *Hoc autem dico*, inquit, *appetitum, vel prohaeresim*. Potentia igitur rationalis perfecta, qualis est voluntas, quamvis sit contradictoriorum, potest determinare se obiecto praesente ad unum illorum. — *Ad confirmationem* dico, [Oxon. ib. n. 21.] si admittatur obiectum movere voluntatem effective, esto non sit causa nisi partialis minusque principalis, posse concedi, balneum intra movere ut efficiens, et extra ut finem. Sustinendo tamen obiectum praecise esse causam, sine qua voluntas non exit in actum, et nullo modo effective, tunc oportet glossare Averrois auctoritatem dicendo, balneum non movere effective per se, sed per accidens. — *Contra hoc*: causa per se est prior causa per accidens: sed obiectum prius est natura et origine volitione voluntatis; ergo erit per se causa illius, vel certe si obiectum concurrit ut causa per accidens, erit posterius voluntate, ut est causa per se: causa autem per se ut prior producit effectum; ergo ipsa voluntas poterit producere volitionem absque obiecto cognito, quod nihil est dictu. *Responsio*: causa per se est prior causa per accidens, vel natura, vel perfectione; non autem semper origine vel natura. Sicut amotio vel fractio trabis est causa per accidens descensus gravis est prior natura causa per se ipsius motus gravis. Causa etiam per accidens reducitur ad causam per se priorem, vel ad seipsam, ut est causa per se respectu alterius effectus, sicut fodiens foditione est causa per accidens inventionis thesauri, et est causa inventionis aquae per se; et ut per accidens reducitur ad seipsam, ut per se causa, vel reducitur ad aliam per se priorem perfectione, ut dictum est.

AD SECUNDUM dicimus [Oxon. ib.] concludere oppositum; nam ea de causa sic movetur appetitus sensitivus, quia non est liber; at appetitus intellectivus est essentialiter liber, imo solus est talis. Unde recte Damascenus, lib. 2. *De fide*, cap. 22. - 23. *Sensitivus*, inquit, *ducitur, et non ducit; sed intellectivus ducit, et non ducitur*.

AD TERTIUM respondeo: existens in actu primo movendi in seipso

active et non alio, exit in actum secundum, sicut habens scientiam in actu primo non indiget aliquo effectivo vel motivo ducente ipsum ad actum considerandi, nisi habens actum primum deficiat in aliquo, quod necessario requiritur ad hoc, ut exeat in actum secundum: sicut quamvis oculus hominis, qui non potest immutare medium, habeat actum primum videndi, non tamen cernere valet visibile in tenebris. Rationabile [Oxon. ib. n. 13. et 18. et seqq.] est autem adeo nobilem animae perfectionem, qualis est voluntas, exire posse in actum secundum, quo actu anima perficitur formaliter in actu secundo, nullo alio activo requisito: at ad passiones quae sunt calefieri, et humectari, quibus corrumpitur natura ligni, et non perficitur, nequit rationabiliter adstrui ipsi ligno adesse actum primum sicut principium activum, quo praesente igne, veluti conditione *sine qua non*, reducendi se ad actum illum secundum, quo natura ligni corrumpitur.

Ad rationem in oppositum respondetur: voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam rationem specialem comprehensam sub universali ratione veri; et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem. — *Aliter respondeo sic:* [Oxon. 2. d. 42. q. 14. n. 12.] non est inconveniens, esse circulum, ubi causa superior non est simpliciter necessaria, sed contingenter concurrat cum inferiori, et potest effectus inferioris esse sine illa. Sic autem est in proposito: voluntas enim non est causa necessaria intellectionis. In causis vero naturalibus et necessariis omnino fieri non potest, ut idem respectu eiusdem sit movens et motum.

ARTICULUS II.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB APPETITU SENSITIVO.

Doctor, loc. infr. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 9. a. 2.

VIDETUR fieri non posse, ut ab appetitu sensitivo voluntas moveatur. Etenim [Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 2.] secundum Augustinum, 12. *Super Genes.* cap. 16. *Omni enim modo praestantior est res, quae facit, illa re, de qua facit; nec ullo modo praestantius est corpus spiritu, imo spiritus corpore.* Si autem sensitivus appetitus voluntatem moveret, utique esset comparatio agentis ad passum; cum ergo voluntas longo intervallo praestet appetitui sensitivo, sentiendum non est ipsam ab potentia organica et materiali moveri.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 33. n. 6.] Appetitus sensitivus habet pro obiecto bonum, ut nunc bonum, nempe singulare affectum conditionibus individuantibus: voluntatis autem obiectum est bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale, seu bonum simpliciter. Cum igitur nulli potentiae liceat actum suum extendere ultra limites proprii obiecti, non poterit sensitivus appetitus movere voluntatem, cuius obiectum simpliciter excedit id, in quod per se tendit appetitus sensitivus.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 4.] Voluntas movet appetitum sensitivum; is enim appetitus, etsi per rationem minime persuadeatur, obtemperat ni-

hilominus rationi praecipienti; movetur igitur per imperium voluntatis; ergo vicissim ipsa voluntas non movetur ab appetitu sensitivo, neque parere ei voluntas cogitur, ut ipse necessario sequatur voluntatis imperium.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3.] Ad Roman. 7. *Video autem*, (inquit Paulus) *aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis.*

RESPONDEO dicendum, voluntatem revera moveri ab appetitu sensitivo. Ad [*Oxon.* 2. d. 32. n. 7.] cuius evidentiam sciendum, ex quo per inobedientiam primi hominis amisimus iustitiam originalem, appetitus intellectivus veluti navis vi tempestatis disiecto gubernaculo, et equus fracto fraeno (ut exemplificat Ansel., *De Concep. Virg.* c. 5.) sibi dimissus effraenis suapte natura pronus est inordinate condelectari appetitui sensitivo, cui coniungitur, toto conatu tendenti in sibi convenientia; id enim, quo coerceretur, ne immoderate oblectaretur in his, a quibus trahitur sensitivus appetitus, iam sibi praesto non est; ex eo igitur fit, ut dicatur ab sensitivo appetitu moveri. Nam [*ib.* d. 29. n. 5.] quemadmodum intellectus sensui coniunctus natus est intelligere sensibilia, ita voluntas appetitui sensitivo coniuncta nata est illi condelectari, adeo ut ipsa annitente retrahere appetitum, ne inordinate feratur in ea quibus oblectatur, contra propriam inclinationem agat; in eo enim et ipsa difficultatem experitur, et sensitivus appetitus tristitia afficitur, quippe cui vis inferatur. Sed non propterea tamen sic directe voluntas ab sensitivo appetitu movetur, ut e converso ipsa cogit illum sibi obtemperare, sed magis indirecte, quatenus praeostensis voluntati iis, in quibus appetitus sensitivus sibi complacet, atque consequi et potiri nititur, et ipsa condelectatur in eorum obiectorum assequutione, et totus homo subinde delectari intelligitur. Ratione igitur obiectorum voluntati ostensorum per sensitivum appetitum illa dicitur ab appetitu moveri; revera tamen movetur et allicitur ab ipsis obiectis appetitui convenientibus, unde et appetitus ipse et voluntas, et totus denique homo oblectatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo inhaerendo solutioni *articuli praec.*, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 3. n. 24.] obiecta per sensitivum appetitum desiderata non influere effective in volitionem, sed inservire voluntati tamquam occasiones vel conditiones volendi sua sponte quae appetitui sensitivo sunt allatura voluptatem; inde tamen recte dici moveri ab sensitivo appetitu, quia per hunc illi praeostenduntur, ob causam in *solutione* expressa.

AD SECUNDUM dicendum: [*De Anima*, q. 18.] quamvis intellectui nostro ex natura potentiae nihil adaequatur ut obiectum, nisi communissimum omni intelligibili ratione, nihilominus attenta conditione praesentis status naturaliter aliter intelligere non potest, quam contenta sub primo eius motivo, quod est quidditas rei sensibilis, et ideo cuius universale speculatur, eius singulare phantasiae obversetur oportet. Potentia itaque superior operatur circa idem, circa quod inferior potentia versatur, modo utraque habeat operationem perfectam. Quapropter voluntas tendens circa obiecta sensitivo appetitui convenientia non excedit suum primum obiectum, inest enim concupiscibilibus ab sensitivo appetitu ratio quaedam boni, ad quod bonum voluntas sua natura propendit, nec rursus appetitiva inferior quidquam agit directe in superiorem, sed illa sua sponte inclinatur ad volenda appetibilia et delectabilia sensui. Et [*Oxon.* 2. d. 29.]

licet id voluntati non insit ex natura sui, pro praesenti tamen statu ita evenire experimur; sed id sit in poenam culpae originalis, sive aliunde, nempe ob potentialium unitatem in eadem animae essentia unitarum, propter quam unionem impediunt se mutuo in actibus suis intentis, et pariter sese adiuvant, iuxta Avicennam, 6. *Natural.* nempe cum in unum omnes collimant. Attamen in innocentiae statu voluntas delectabiliter retrahebat sensitivum appetitum, ne immoderate ferretur in propria delectabilia.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon.* 3. d. 33. n. 4.] quamvis voluntas naturaliter propendat ad sibi complacendum in iis quae appetitui sensitivo sunt convenientia, eique delectabilia, nihilominus quum actu sibi complacet in illis, nullam patitur coactionem, aut sustinet motionem, quasi sibi ab potentia materiali impressam, sed ipsa est sui determinativa ad sic volendum. Quapropter etsi voluntas imperet appetitui sensitivo, isque illius imperio pareat, non tamen e contra voluntas obedire dicenda est appetitui sensitivo; liberum enim est quidem persuasibile per rationem, non tamen proprie obedibile, nec subinde movetur a ratione, et multo minus ab sensitivo appetitu.

ARTICULUS III.

UTRUM VOLUNTAS MOVEAT SEIPSAM.

Doctor, Oxon. 2. d. 25. — *Report. ib.* — 9. *Metaph.* q. 14. et 15.
S. Thomas 1. 2. q. 9. a. 3.

VIDETUR voluntas haud seipsam movere. Etenim [*Oxon.* 2. d. 25. n. 3.] movens et motum oportet esse distincta subiecto. Siquidem perinde est asserere, movens et motum non oportere subiecto distingui, ac idem movere seipsum: id vero est impossibile. Haec autem *minor* multipliciter probatur: *Primo*, quia alioquin sequeretur, idem esse in actu et in potentia simul respectu eiusdem, quod nihil est dictum; nam agens tale sit oportet in actu, quale passum in potentia, ex 3. *Phys.* text. 17. Unde nihil esse in actu et in potentia respectu eiusdem spectare videtur ad principia metaphysica, quae sunt universalissima, et nullo modo neganda in quocumque particulari propter quamcumque difficultatem specialem incidentem. — *Deinde, Materia et efficiens non coincidunt*, 2. *Phys.* text. 20. Motum se habet ut materia respectu motus; haec ergo materia nequit effective reducere se sub motu; aliud ergo agens erit ab ipsa. — *Tertio*, movens ad mobile realiter refertur, 5. *Metaph.* text. 10. Sed eiusdem ad seipsum non est relatio realis; quod et probatur: nam realiter relativa sunt et realiter opposita; simul autem opposita eidem competere omnino non possunt. — *Quarto*, agens approximatum passo disposito semper est actio; si igitur voluntas esset causa suae volitionis, semper vellet. Haec est ratio Philosophi, 2. *De Anima*, text. 52. *Si sensus esset activus, cum sentire sit immanens, semper esset actio.* Quod si quia voluntas est libera, non semper necessario eliceret volitionem, saltem semper posset velle, quod tamen est falsum, quia non contingit voluntatem exire posse in actionem, nisi praevia intellectione.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. n. 4.] Omne agens aequivocum est suo effectui

nobilius: sed voluntas, si causat volitionem est agens aequivocum; ergo erit nobilior seipsa, ut est formaliter volens, quod est falsum.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] Augustinus, 12. *De Civit.* cap. 6. *Si duo aequaliter affecti habeant obiecta aequaliter moventia, aequaliter approximata, unus cadit, alius non. Unde igitur cadit iste et alius non?* Respondet: nonnisi propter voluntatem. Cum igitur omnia, ut supponitur, sint aequae disposita, si aliud quid a potentia ex se active indeterminata efficeret volitionem, parem effectum causarent. Seipsam igitur voluntas movet, quod etiam Anselmus declarat, *De Concept. Virg.* cap. 4.

RESPONDEO: *Aliqui*, argumentis ad partem negativam adductis persuasi, putaverunt, voluntatem haud posse movere seipsam, sed indigere alio movente. utique subiecto ab illa distincto, per quem reducatur ad actum volendi, aut nolendi; illum autem dixerunt phantasma lumine intellectus agentis perfusum, a quo immediate causatur et intellectio, et volitio, immediate causae, sed non immediate effectus, quia prius ex phantasmate ita lumine irradiato procedit intellectio, et exinde volitio.

Ad intellectionem quod attinet, *quaesitum* expensum habes, 1. *p. q. 79. art. 2.* Itaque [Oxon. ib. n. 7.] quod volitionis causa esse nequeat phantasma lumine intellectus agentis irradiatum, praeter dicta *art. 1.*, quae directe ac perinde concludunt, obiectum cognitum, ac phantasma esse non posse causam adaequatam volitionis arguo sic: prima actio in voluntate ab phantasmate causata est omnino naturalis; ergo illa non est in potestate voluntatis; non enim est in potestate nostra quin visis tangamur, ut ait Augustinus, 3. *De Lib. arb.* Cum igitur post talem actum possimus movere intellectum ad considerandum hoc aut illud, quaero per quem actum? Utique non mediante primo; nam ille non est in nostra potestate: et rursus ille actus non est de considerando vel non considerando, sed causatur mere naturaliter; ergo oportet id fieri per alium actum. De illo alio quaero, undenam sit? vel de voluntate se determinante exit, vel certe ex phantasmate erit. Si a voluntate, habetur propositum; siquidem in ipsius potestate est talis volitio, estque effective ab ipsa. Si a phantasmate; erit igitur is actus naturalis, et per consequens non magis est in potestate voluntatis imperare intellectui ut consideret hoc aut illud, quam fuerit primus actus. — *Responsio* [Oxon. ib. n. 8.] intellectui consideranti obiectum occurrere potest impedimentum: est enim phantasmati primo moventi coniunctum aliud, atque aliud quasi vicinum sibi, et propterea fortius movet vel movere potest ad considerationem sui, et per consequens voluntatem inclinare ad actum volitionis, adeo ut non oporteat phantasma primo movens volitionem causare. Si enim cogito aliquid delectabile movens appetitum, non est necesse moveri ad illud concupiscendum; nam potest occurrere per considerationem intellectus aliud obiectum magis movens voluntatem, adeo ut cesset voluntas a prima sui volitione. *Contra* hoc: etiamsi verum sit occurrere posse impedimentum a casu, id tamen haud erit in voluntatis potestate, nec cadit sub imperium ipsius. Et eodem modo est in appetitu sensitivo: nam bos videns herbam, movetur eius appetitus, atque ex eo appetitu movetur progressive ad herbam degustandam: at si tali in motu occurrat bestiae obiectum magis delectabili, fortius subinde movens appetitum eius, profecto sistitur a primo motu, et tamen non libere, quia necessario trahitur a magis delectabili occurrente, quam casu occurrat. — *Aliter etiam respondetur ad argumentum* sic:

simul concurrentibus in phantasmate delectabili et delectabili, in potestate voluntatis est sistere intellectum in turpi, post habita alia ratione, ex quo fit, ut sequatur mala electio. *Contra*, duae illae rationes, aut sunt paris efficaciae respectu motionis voluntatis, aut non? Si aequaliter movent; ergo causabunt simul *nolle* et *velle* in voluntate respectu eiusdem obiecti, quod est impossibile. Si inaequaliter movent; ergo alterum movet efficacius voluntatem, et necessario, ac per consequens non erit illa volitio in potestate voluntatis, sed necessario etiam secundum illam movebit intellectum; non igitur poterit sistere intellectum in alterius rationis consideratione.

Secunda ratio contra opinantem est ita: [Oxon. ib. n. 9.] si phantasma est causa omnimoda et aequivoca volitionis et intellectionis immeditatione causae; igitur est simpliciter perfectius intellectione et volitione; phantasiatio igitur nobilior est felicitate Philosophorum, quam ponebant consistere in intellectione et volitione. Non enim ille Doctor adstruere potest aliud agens, ut intellectum agentem, quia agens et patiens necessario sunt distincta subiecto, iusta sententiam ipsius. — *Denique*, Angelus et anima separata possunt operari volendo: nequit autem poni in illis phantasma efficiens volitionem; igitur dicendum foret, Deum immeditate causasse malum *velle* in voluntate Angelorum, qui ab eo desciverunt, quod falsum est. Vel si ponatur aliud agens, ut caelum, vel quodcumque aliud obiectum, cogetur principium suum negare, nempe causam aequivocam totalem esse effectui suo nobiliorem. Quare impossibile omnino est, Angelum, animamque separatam nullo modo posse movere sese, sed stare immobiliter in quocumque *ubi* ponerentur, perinde ac si essent in carcere.

Quapropter dicimus, [9. *Metaph.* q. 15. n. 8. et seqq.] voluntatem non esse principium activum ex se determinatum, sed potestative determinativum sui ad alterutrum; ac proinde movere seipsam ad operandum, obiectis occurrentibus occasione praebentibus. Principium enim activum creatum, citra omnem contradictionem, capax est eius perfectionis, quam attribuimus voluntati, nempe non esse determinatam ad unum effectum vel actum, cum multas habeat in sui potestate operationes etiam contrarias, imo nec ad aliquas earum determinari, quas virtute continet; potest enim se ab omni cohibere operatione, quovis etiam occurrente obiecto. Porro principium activum tanto est perfectius, quanto minus est dependens, determinatum, et limitatum respectu actus vel effectus. Hinc recte intelligitur excellentissima nobilitas primi Principii gloriosi, omnia per infinitam independentiam, summamque libertatem causantis, quam perfectionem sustulerunt Philosophi, ipsum esse, causam necessariam perperam arbitrantem. Quod si causa activa ad multos illimitata effectus producendos, cum determinatione tamen naturali ad quemcumque illorum, perfectior est illa, quae non est sic illimitata, quanto magis si cum hac illimitatione et indeterminatione intelligatur etiam indeterminatio excludens naturalem determinationem ad quemcumque illorum, ad quosvis eius activa se extendere potest? Talis est voluntas, et sola inter activa principia, habens modum agendi, distinctum contra totum genus principiorum activorum, quae non sunt voluntas; eius enim modus agendi est oppositus modo caeterorum principiorum ab ipsa. Si ergo haec perfectio, quam attribuimus voluntati, principio activo creato non repugnat,

et summum tale est voluntas, sibi rationabiliter est attribuenda. — *Postremo*, si intellectus per eandem notitiam est aliquo modo oppositorum, nempe ut ostendens, ergo potentia activa indeterminatio excellen-
tiori modo esse potest oppositorum, scilicet ut ipsa una existens ad utrum-
que illorum ostensorum queat se determinare, alioquin frustra videretur
data fuisse potentia prima oppositorum, nam ipsa sine secunda in nullum
illorum posset.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [9. *Metaph.* q. 14. n. 14. et
18. et seqq. — *Oxon.* ib. n. 12.] assumptam propositionem, movens et
motum oportere esse distincta subiecto, fore omnino negandam ut falsam.
Absurdum est enim, formam nobilissimam, qualis est anima intellectiva,
non pollere vi activa ac potestate acquirendi suas perfectiones acciden-
tales, easdemque recipiendi; quare nedum indistincta subiecto, sed unum
idemque simplex esse potest movens et motum. Nam nulli naturae
abiudicandum est quod est perfectionis in illa, nisi aliunde constet, eam
perfectionem sibi non convenire, quia natura semper facit quod melius
est, si fuerit possibile, nec deficit in necessariis. — *Ad primam proba-*
tionem minoris respondeo: *potentia* et *actus* accipi possunt ut sunt duae
primae differentiae entis oppositae, qua in acceptione numquam idem
simul est in potentia et in actu; nam cum aqua actu est calida, actu
non est frigida, sed in potentia tantum, nec propterea est inferendum:
si est motiva sui ad frigiditatem; ergo est in actu talis, quale est mo-
bile in potentia. Nam intelligendo de actu formali, *fallacia* est *conse-*
quentis; perinde ac si argueretur: sol est transmutativus materiae per
putrefactionem ad formam vernis; ergo sol est in actu vermis. Si enim
ad producendum effectum sufficit quandoque perfectio activa eiusdem
rationis, multo magis satis est excellentior eidem producendo. Atque ita
agens aequivocum est in actu respectu effectus, non formaliter habens
actum similem, alioquin non foret aequivocum agens, sed universaliter
pollens virtute attingendi illum, eo quod formaliter praeditum sit emi-
nentiore virtute. Est igitur in potentia secundum terminum 'motus, in
actu vero secundum principium activum aequivoco respectu termini. —
Si autem [*Oxon.* ib. n. 13.] *potentia* accipiat ut dicit relationem prin-
cipii, aut dicit eam relationem ad principiatum, aut ad aliud princi-
pium. Primo modo si principiatum dicatur actus, concedo, nihil idem
essentialiter esse potentiam et actum; quia nulla una essentia seipsam
effective principiat in quocumque genere principii; idem tamen suppo-
situm habere potest duas naturas, quarum altera sit principium acti-
vum, altera principiatum. Si autem *potentia* dicat relationem principii
ad aliud principium intrinsecum; tunc accipere quod in nullo uno sup-
posito est utrumque, idem est ac asserere, nullum unum suppositum
esse compositum ex principio potenciali, et principio quod dicitur actus.
Si tandem *potentia* dicat relationem principii passivi ad principium acti-
vum, quod dicitur esse in actu, et asserere nihil idem esse in potentia
et in actu, aliud non est quam exprimere, nihil idem esse activum et
passivum, et non est probatio, sed petitio eius quod probandum est.
Quod [9. *Metaph.* q. 15. n. 23. — *Oxon.* ib. n. 14.] additur de *prin-*
cipiis metaphysicis, verum est ea esse universalissima, sed nullum illo-
rum in aliquo singulari recipit instantiam. Signum enim est sermonum
verorum confesse se habere his, quae apparent. Sed quomodo dicatur illud

esse principium, ad quod tot absurda sequuntur? Non credo Aristotelem, positurum fuisse aliquod complexum esse principium non solum primum, sed nec decimum, ex quo in multis singularibus evidentiā absurda sequuntur. Si etiam illud est principium primum metaphysicum, *nihil idem esse potest in actu virtuali, et in potentia ad actum formalem*, cuius ille virtualis sit principium effectivum, certe non latet, eiusmodi principium in Aristotelis Metaphysica scriptum non reperiri. Si in illorum manibus alia sit Metaphysica, quomodo ipsi soli talis principii terminos intelligere potuerunt, caeteris omnibus eos apprehendere nequeuntibus? Nam si terminos intelligerent, et reipsa illud foret principium primum, statim ei acquiescerent atque terminorum connexionem viderent, cuius oppositum experimur. — *Ad* [ib. n. 26.] *secundam probationem* dicendum, Aristotelem 2. *Phys.* ubi dicit, materiam et efficientem causam non coincidere, loqui de materia, quae est subiectum transmutationis realis, quae utique alia est a subiecto receptivo accidentis, de quo nunc loquimur, et affirmamus cum efficiente coincidere, modo supra declarato. — *Ad* [ib. n. 18.] *tertiā de relationibus oppositis*, dicimus nullum esse inconveniens, relationes praesferentes dependentiam accidentalem mutua, quales sunt inter movens et motum, nam motum nonnisi ratione eius accidentis a movente dependet, non repugnare in eodem supposito, sive natura, quia idem potest sibi acquirere et efficere in se perfectionem sibi accidentalem, sicque accidentaliter dependere a se. Quamvis relationes importantes dependentiam essentialē, ut causae et causati, sint impossibiles in eadem natura, sive supposito. Sed in eadem natura illimitata non repugnant relationes producentis et producti, esto repugnent in eodem supposito. — *Ad* [ib. n. 19.] *quartam probationem* in Aristotelis auctoritate fundatam respondeo: effectus prior non dependeret ab effectu posteriore, et si esset effectus simpliciter primus, non dependeret ab aliquo effectu, sed solum a suis causis: prima autem animae potentia est sensus exterior, ideo eius effectus non dependet ab aliquo effectu, sed praecise a suis causis. Si igitur sensus exterior foret activus et haberet in se principium sufficiens effectivum sensationis, ipse semper ageret. At contra intellectus et voluntas in suis operationibus ab aliis dependent effectibus prioribus, intellectio quidem a phantasmate, volitio vero ab intellectione; et ideo propter hunc ordinem necessarium nequit intellectus exire in actum, nisi phantasiatio praecedat, nec voluntas velle, nisi prius intellectus intellexerit; et ideo ipsa non potest semper velle, sed tantum cum ab intellectu fuerint praestensa volenda, ac nolenda.

AD ULTIMUM dicimus, [Oxon. ib. n. 20.] causam aequivocam esse nobiliorem suo effectu, vel producto per ipsam, vel termino formali productionis, ratione cuius productum est unum per accidens. Quare et voluntas est volitione ab se producta nobilior; sed non propterea oportet esse nobiliorem voluntate sub volitione formali existente, imo nobilior est voluntas actu volens, quam voluntas solum volens virtualiter.

ARTICULUS IV.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR AB ALIQUO EXTERIORI PRINCIPIO.

Doctor, Quodlib. q. 21. — S. Thom. 1. 2. q. 9. a. 4.

VIDETUR voluntas moveri ab aliquo exteriori principio, saltem quoad primam operationem eius. Siquidem voluntas movetur ab obiecto, saltem quoad specificationem actus: sed obiectum voluntatis esse potest res aliqua exterior sensui obiecta; ergo voluntas potest ab exteriori moveri.

2. PRAETEREA. Omne quod aliquando est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget ab aliquo movente moveri: atqui voluntas incipit velle aliquid quod prius non volebat; oportet ergo ab aliquo ad nunc volendum moveri. — *Confirmatur*, Anselmus, *Decasu Diaboli*, c. 13. pluribus declarat, Angelum primum ac potissimum voluisse beatitudinem, nec tunc aliud velle potuisse; *constat*, inquit, *quia nondum aliud vult quam beatitudinem, quia non aliud accipit velle*; voluntas ergo, saltem quoad primam volitionem, ab aliquo exteriori principio movetur.

CONTRA. Quod sufficienter movetur ab uno motore non indiget ab alio moveri: sed voluntas sufficienter seipsam movet; non ergo movetur ab aliquo exteriori.

RESPONDEO: *Aliqui*, propter argumenta ad partem affirmativam inducta, existimant, statuendum omnino voluntatem in primum actum prodire ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut concludit Aristoteles, lib. 7. *Moral. Eud.* c. 18.

Pro quaesiti solutione dicimus primo, [*Quodlib. q. 21. n. 12. — Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 5.*] intellectionem primam non esse a ratione, sed quodammodo a casu. *Declaratio*: intelligens non prius intelligendo intelligit; ergo prima intellectio non est a ratione ostendente obiectum prius; ergo est a casu quodammodo, secundum Augustinum, 3. *De lib. arbit.*, c. 15. scribentem: *Non est in potestate nostra quin visis tangamur*; est igitur id fortuitum et casuale. Habita tamen prima intellectione et volitione, potest quis ratiocinari de agendis; et consequenter quamvis prima intellectio ita sit a casu, quae nihilominus sequuntur deliberationem non sunt fortuito, sed a ratione deliberata — Et notanter additum est *quodammodo*, quia primae intellectiones non sunt dicendae simpliciter fortuitae. Nam sunt ab obiectis fortius moventibus, secundum phantasmata magis impressa, cessantibus impedimentis, ac proinde primae intellectionis est in nobis causa naturaliter motiva: at quoniam non est a ratione deliberante, non est homini imputabilis nisi interpretative, quatenus nimirum in hominis potestate fuit facere obiectum fortius movens ex frequenti consideratione, ob quam considerationem fortius impressum est phantasma memoriae; unde fortius, et prius moveret, cessante impedimento.

Dicimus secundo: quod quis primo se determinet ad volendum, vel non volendum, ab voluntate est, et non ab intellectu. Illa enim sola praedita est potestativa virtute se determinandi ad utrumlibet, et abstinendi ab omni determinatione. *Declaratio*: intellectus ab obiecto naturaliter movetur: si ergo voluntas naturaliter moveretur ab intellectu naturaliter moto, et ipsa pariter voluntas naturali necessitate moveretur; atque ita homo esset brutum, quorum appetitus trahitur, duciturque, et non ducit.

Voluntas igitur non movetur necessitate naturali quoad aliquem actum suum, sed habita prima intellectione, in potestate eius est convertere intellectum ad considerandum hoc vel illud, et hoc vel illud velle, vel nolle; atque ita prima volitio est a nobis omnino, nec sic a casu, ut prima intellectio.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, *art. 1.* expositum fuisse, qua ratione voluntas ab obiecto moveatur. Nam in primis impossibile est ab obiecto ullo moveri, ut a causa totali volitionis effectiva; et quamvis improbable non sit moveri a causa partiali minus principali, nos tamen putamus obiecta intellecta, saltem ordinis naturalis, praebere tantum occasionem voluntati prosequendi amore, aut fugiendi illa per nolitionem. Utcumque dicatur moveri, non sequitur tamen, quoad actum naturali necessitate duci ab obiecto cognito, nisi fortasse is actus appelletur naturalis, quia iuxta inclinationem naturalem elicitus, extrinseca denominatione accepta ab inclinatione sibi ab naturae Auctore indita, est enim omnis actus elicitus voluntatis perinde libere elicitus, cum in eo possit voluntas mereri, et peccare.

Et per idem AD SECUNDUM, concedimus enim voluntatem de non volente fieri volentem occasione accepta ab obiecto sibi ab intellectu praeostenso; sed quemadmodum respectu actuum non primorum ipsa se movet ad volendum, vel nolendum cum communi influenza Causae primae, ita non aliter se habere quoad primum actum arbitramur. — *Ad confirmationem* ex Anselmo, dicimus, Angelum primum actum volendi habuisse a se, idest, eius voluntatem ita extitisse causam illius primi, sicuti et aliorum subsequentium. Nam ad actum volendi non requiritur nisi voluntas et intellectus ostendens obiectum. Sed Anselmi ratio fuit ista: si Angelus habuit primum actum volendi a se, aut ergo volendo, et ita procederetur in infinitum; aut non volendo; nemo autem dicitur velle nolens. *Respondeo*: Angelus habendo intellectum obiecti ostensivum, et voluntatem natura volitione priorem, simul tamen tempore, habuit *velle*, non per aliam volitionem, sed per actum primum potestative continentem in sui activa virtute illam operationem.

(*Hic occasione textus S. Thomae in calce solutionis ex incidenti quaeri posset de bona Fortuna, de qua late Doctor, Quodlib. q. 21. Sed quia de rei veritate constat, ac nulla inter Catholicos tractatores est controversia omnibus Divinae providentiae attribuentibus eventus fortuitos, et casuales, quicquid dicat Aristoteles ejusque sectatores, nihil est faciendum, quaedam etiam de hac materia tacta sunt, 1. p. q. 116. a. 1. ubi de Fato agitur.*)

ARTICULUS V.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A CORPORE CAELESTI.

Doctor, Oxon. 2. d. 14. q. 3. — Report. ib. — Quodlib. q. 21. — De Anima q. 11. — S. Thom. 1. 2. q. 9. a. 5.

Respondeo: [*Oxon. 2. d. 14. q. 3. n. 4. — Report. ib. n. 5. — Quodlibet q. 21. n. 14. — De Anima, q. 11.*] quoniam praesens quaesitum pluribus expensum fuit 1. *p. q. 115. a. 4.* nunc breviter idipsum explicantes dicimus, corpora caelestia directe nequaquam movere posse vo-

luntatem aut intellectum, sed tantum indirecte, et per occasionem, quae directe agunt in sensitivum appetitum. Siquidem pure corporale nequit directe agere in spirituale; agens enim est patiente nobilius: voluntas autem et intellectus sunt potentiae omnino spirituales; sunt ergo penitus extrema improporcionata, ut unum excipiat influxum alterius, ac ad actionem illius moveatur.

Quia tamen directe agere valent in organa sensuum, quae sunt corpora mixta, subinde haec alterari ac immutari possunt ad aliquem gradum convenientem illis, ut sunt organa sensuum, et etiam ad disconvenientem illis, et per consequens habere queunt actionem aliquam quoad actum intellectus, et voluntatis quodammodo; nam si deordinatur sensus in actu suo, et intellectus illum sequens aberrabit, ut patet in phreneticis et lunaticis, in quibus est imaginatio confusa, ad quam indispositionem directe astra influere dubitari non potest. Stante autem inordinatione in intellectu, sequitur etiam deordinatio in voluntate. — Superiora etiam corpora in sensitivum appetitum directe influentia inducere valent eam alterationem, ut magis ad haec quam ad illa obiecta inclinetur, quia vere viatoris voluntas rationalis inclinatur ad prosequendum quod efficaciter ab sensitivo appetitu desideratur; exinde astra inclinare dicuntur et voluntatem, non quia in ipsam directe influant, sed ob causam statim dictam. In nullo tamen necessitatur absolute voluntas; imo ex sui libertate obviam ire potest cuivis sensitivi appetitus inclinationi. Etsi ob eam voluntatis pronitatem sequendi appetitum sensitivum in suis inclinationibus contra recta rationis dictamina, accidat Astrologos vere conicere de moribus hominum, quamvis absolute aliter posset evenire, si hominibus foret persuasum magis esse sequendum dictamen rationis, quam sensitivi appetitus pronitatem. Simpliciter ergo et absolute aliquid est in homine, ad quod quicumque corporum coelestium influxus nequeunt se extendere, cuiusmodi est volitio, nisi occasionaliter movendo, ut dictum est, sensitivum appetitum, iuxta cuius inclinationem apta est voluntas inclinari. Sed interim ii stellarum influxus nec possunt volitionem attingere, nec etiam causas illi repraesentendae necessarias coniungere. Sed videndus praecitatus *art. quaest. 115. 1. p.*

ARTICULUS VI.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A DEO SOLO
SICUT AB EXTERIORI PRINCIPIO.

Doctor, Quodlib. q. 16. — S. Thomas. 1. 2. q. 9. a. 6.

RESPONDEO: [*Quodlib. q. 16. n. 15.*] *Hic dicitur ex sententia sic: motus voluntatis est ab intrinseco sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturae rei motae, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliququaliter causa naturae. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio ex-*

trinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile: voluntatis autem causa nihil aliud esse potest, quam Deus.

Nos dicimus art. 4. declaravisse qua ratione voluntas seipsam determinet ad volendum, et non volendum; qualiter autem creata voluntas a Deo moveatur, explicavimus *1. p. q. 105. art. 4.* Illud ad praesens non videtur approbandum, cum dicitur: quemadmodum motus naturalis causatur ab eo qui est causa naturae, ita motum voluntarium esse ab illo de cuius virtute activa voluntas procedit. Nam etsi grave sit determinatum ad *ubi* deorsum; descensus tamen eius non est a causante gravitatem, sed ab ipsa gravitate intrinseca, nec altera causa extrinseca est hic comminiscenda praeter influentiam generalem. Est itaque principium naturale summe determinatum, quippe quod excludat directe indeterminationem ad utrumlibet, et quidem causans tale principium dat formam sic determinatam, ut ignem esse calidum, aut caelum esse rotundum, quia causans esse igni et caelo dat simul et calorem et rotunditatem. Sed tamen necessario non accipiunt ab ipso earum naturarum factore actus secundos, sed tantum accipiunt principia naturaliter determinata ad calefaciendum, et ad motum orbicularem. At voluntas per creationem accipiens *esse*, etiamsi necessario dicatur aliquid velle, attamen non sic est determinata a causante ad illud *velle*, sicut grave ad descensum, et ignis ad comburendum, sed praecise a causante acceptum habet principium determinativum sui ad hoc *velle*. — Quorum omnium ratio est, quia licet aliquod principium posset concurrere cum voluntate, puta, secundum aliquos, obiectum, vel intellectus de sententia aliorum, idque concurrens ex se sit naturaliter activum; tamen voluntas per se loquendo numquam est aut esse potest principium activum naturale; siquidem esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi, et voluntas qua talis est principium activum libere. Non magis igitur voluntas esse potest naturaliter activa, quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, esse potest libere activa. — *Nec* quemquam *movere debet*, quod primus voluntatis motus videatur esse necessarius, ac proinde censi debere naturalis. *Nam* omne agens naturale vel est omnino primum, vel si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum. Voluntas autem creata nequaquam dicenda est agens omnino primum. Sed nec esse potest determinata naturaliter ab aliquo agente superiori; ipsamet enim est tale activum, ut seipsam determinet in agendo. Ex hypothesi ergo quod voluntas aliquid necessario velit, minime tamen illud *velle* causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter voluntati daret *esse*; sed posito actu primo, quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere vel non habere hoc *velle*, tamen seipsam determinaret ad hoc *velle*.

QUAESTIO DECIMA.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. - 2. Utrum de necessitate moveatur a suo objecto. - 3. Utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori. - 4. Utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I.

UTRUM VOLUNTAS AD ALIQUID NATURALITER MOVEATUR.

Doctor, Quodlib. q. 16. — S. Thomas 1. 2. q. 10. art. 1.

(De his etiam actum 1. p. q. 82. art. 1.)

VIDETUR voluntas ad aliquid naturaliter moveri. Siquidem motus voluntatis sequitur actum intellectus: sed intellectus aliqua intelligit naturaliter; ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

2. PRAETEREA. Principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota; ergo pariter principium motivum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum: id vero est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut et quaelibet alia potentia in suum objectum, qui dicitur finis ultimus: finis autem eodem modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: sed constat haec naturaliter innotescere intellectui; ergo et voluntas naturaliter fertur in bonum.

3. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 1. q. 4. n. 1.] Omne mobile praesupponit aliquid immobile; ergo actus voluntatis varii mobiles praesupponunt aliquem actum immobilem; atque is est, per quem voluntas naturaliter movetur.

CONTRA. Agens naturale dividitur contra voluntarium, ut patet in principio 2. Phys.; non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

RESPONDEO: [Quodlib. q. 16. n. 13. seqq.] Natura potest accipi extensive, et proprie. Primo modo complectitur omne ens; unde non dubitamus pronunciare hanc, aut illam esse naturam negationis, secundarum intentionum, et aliorum eiusmodi. Sic etiam extensive loquendo necessitas in ente quocumque potest dici necessitas naturalis; ex quo cum voluntas saltem divina ex sui perfecta libertate habeat necessario aliquod velle, necessitas haec perfectae libertatis appellari potest necessitas naturalis. Verumtamen ita locutionem hanc extendentes, improprie loquimur. Illa ergo est propria naturae acceptio, quam tradit Philosophus 2. Phys. text. 49. dividens principium activum in naturam et propositum, ut in duas primas differentias, commune genus, vel quasi genus dividentes. Eorum, inquit, quae fiunt propter hoc, idest propter finem, cuiusmodi sunt omnia quae fiunt a per se causa, alia quidem secundum propositum; alia vero non

secundum propositum. Et paulo post: *Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique aguntur, et quaecumque a natura;* ad quas duas *per se* causas subinde reducit causas *per accidens*, quae sunt *casus* et *fortuna*. Eamdem principii activi divisionem tradit *Metaph.* 9. text. 10. assignans modum, quo potentiae activae rationales, et irrationales diversimode exeunt in actus suos. De hac eadem distinctione loquitur Augustinus, 5. *De Civit.* cap. 9. *Est causa, inquit, fortuita, est naturalis, est voluntaria;* singulis membris apposita declaratione.

His prae notatis, dicimus, [Quodlib. ib.] nihil omnino voluntatem naturaliter velle, accipiendo *naturam* in propria significatione. Nam utrumque principium activum, naturale nempe et liberum, per se acceptum habet suum proprium modum principiandi: intellectus quidem per modum naturae; unde ad suum proprium actum comparatus, natura est. Voluntati vero inest proprius modus causandi libere ob potestativam virtutem se determinandi; ac propterea ipsa cum intellectu concurrente, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum est principale et immediatum eius productionis principium. Et etiam cum immediatum principium concurrit per modum naturae, ut cum potentiis inferioribus utimur ad agendum, quoniam quod fit subiacet voluntati, libere talibus utenti instrumentis, libera est actio, vereque dicimur libere egisse ab principali agente. Quantumcumque ergo intellectus naturaliter intelligat, ita revera exigente modo peculiari ipsius, attamen voluntas haud naturaliter vult, esto in volito se intellectui conformet; imo sibi intrinsece repugnat *naturaliter* (velle) uti est sibi impossibilis altera differentia contrahens principium activum ad intellectum, et e converso. Non magis igitur voluntas esse potest naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, esse potest libere activa.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [*Quodlib.* q. 21. n. 14.] voluntatem utique sequi actum intellectus, quatenus sibi per ipsum obiciuntur objecta, quae alias voluntas prosequi, aut odisse non posset; at diversa omnino ratione ab illa, secundum quam intellectus sequitur actus sensuum, quibus sibi repraesentantur illa quae ignorat. Nam in his intellectus ut potentia naturalis ducitur, et nequit ab eis non immutari; voluntas vero quibuscumque obiectis sibi ostensis, pro innata potestativa virtute, valet amare, et odisse, aut certe nullum actum circa ea habere. Nulla est ergo haec illatio: intellectus aliqua intelligit naturaliter; ergo et voluntas aliqua vult naturaliter, modo *non naturaliter* derivetur a natura proprie, et non extensive accepta. Siquidem horum principiorum contrariae prorsus sunt rationes, et impossibiles, quando natura et voluntas contrariis constituantur differentiis activum principium dividitibus.

AD SECUNDUM respondeo ex dictis. Ex eo enim, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 10. — *Quodlib.* q. 17.] quod intellectus necessario et naturaliter cognoscat connexionem terminorum primi principii, eique incunctanter assentiatur, non propterea voluntas eadem naturali necessitate fertur in ultimum finem, loquendo de voluntate viatoris; imo valet se suspendere ab omni actu circa illum; alioquin pro sui dominitiva potestate semper detineret intellectum in illius consideratione, nec sineret eum aliis obiectis intelligendis incumbere. Dato tamen quod in aliquod sibi praeostensum obiectum necessario ferretur, attamen is actus minime dicendus esset naturalis. Est quidem in ipsa naturalis appetitus in bonum, et praesertim in summum

bonum; at quoniam is appetitus non est actus elicited ipsius, sed tantum naturae propensio in suam perfectionem, non facit ad scopum praesentis *quaesiti*. Actus tamen elicited voluntatis ei conformis appetitui dici quidem potest naturalis ea de causa, sed haec mera extrinseca denominatio erit; essentialiter enim est libere, et non naturaliter elicited, quemadmodum actus intellectus est formaliter naturalis, et non liber, ut dictum fuit 1. p. q. 60. Ad illam propositionem, *sic se habet finis in operabilibus, ut principium in speculabilibus*, responsum habes 1. p. q. 8. a. 1.

AD TERTIUM dicimus, illud immobile haud esse oportere actum elicited, bene tamen actum primum, estque voluntas, quae est principium sufficiens, vel ratio elicied omnes illas varias volitiones, ut dictum quoque fuit 1. p. q. 82. a. 1.

AD ARGUMENTUM *in oppositum est responsio talis*: voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam; quaedam enim fiunt *naturaliter*, et quaedam *voluntarie*. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturae quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae participatur a posteriori; est enim prius in quacumque re, ipsum *esse*, quod est per naturam, quam *velle*, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult. — *Contra*, [Oxon. 2. d. 25. n. 23. — d. 6. q. 2. n. 8.] si ex eo quod voluntas fundatur in natura animae oporteret voluntatem participare modum naturae, saltem in aliquot actibus suis; ergo sine contradictione posset intelligi appetitus intellectivus habens affectionem commodi, expers autem affectionis innatae iustitiae, uti fingit Anselmus, *De casu Diaboli*, c. 12. dicens: si conditus fuisset Angelus sine iustitiae affectione, fore ut is non posset appetere nisi intelligibilia, idque per modum naturae, sicut appetitus sensitivus appetit convenientia secundum sensum. Haec autem mera fictio est, et hypothesis impossibilis, cum in eo sita sit ratio intellectivi appetitus, ut pro sui nobilitate et elongatione a materia, modoque sui agendi, potens sit se determinare, libereque agere; ergo quamvis haec potestas dominative se determinandi revera in natura aliqua fundata sit, aliam omnino atque contrariam habet causalitatem et modum causandi proprium, in quo non communicat causalitas naturae. — *Deinde*, [ib. d. 5. q. 2. — Cf. 1. p. q. 62. a. 5.] modus ille naturae proprius, qui dicitur participari ab actu voluntatis, non efficit ipsum alterius rationis ac sint actus subsequentes; siquidem ipse esse potest rectus et obliquus, dignus praemio, vel poena; ergo haec naturalitas, quae illi attribuitur, mera extrinseca denominatio est; nec propter ipsam dici debet *naturalis* nisi improprie et abusive; ea siquidem de causa, qua esse potest meritorius, et e converso, est essentialiter liber, ac voluntati imputabilis. — *Denique*, [ib. d. 6. q. 2.] quod dicitur in unaquaque re, ipsum *esse*, quod est per naturam, praecedere *velle*, quod est per voluntatem, nihil est. Nam haec locum habent penes intellectum concipientem gradus magis et minus universalis: actio autem realis non est secundum quod intellectus apprehendit gradus et rationes illas, sed magis e converso; quia ab ultima differentia cuiusque propria actio procedit, quae tamen ultimo est actio conceptibilis ex natura rei, primo tamen intelligibilis ab intellectu separato. Unde actio propria hominis ab rationalitate est, non a gradibus superio-

ribus: actio enim praesupponit *esse*, quod *esse* ultima differentia constat, et in signo priori id *esse* non intelligitur. Cum igitur eadem realitas voluntatis contineat plures unitive perfectiones, ac considerari queat ut natura quaedam, et ut libera, attamen ut natura in nullam potest operationem, sed tantum in propriam propendit perfectionem; actio enim sibi propria est libere velle pro innata sui dominativa potestate.

ARTICULUS II.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE A SUO OBIECTO.

Doctor, Oxon. I. d. I. q. 4. — 4. d. 49. q. 10. — Report. ib. q. 2. Quodlib. q. 16. a. 1. — Collat. 14. - 16. - 17. — S. Thomas I. 2. q. 10. a. 2.

VIDETUR voluntas necessario a suo obiecto moveri. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 8.*] Augustinus, in *Ench.* cap. 104. scribit: *Neque voluntas non est, aut non libera dicta est, quia sic beati esse volumus, ut miseros nos esse velle non possimus*: sed si non possumus velle miseriam, simpliciter et necessario nolumus miseriam; ergo necessario volumus beatitudinem; nam necessario nollens miseriam, necessario vult beatitudinem. *Probatio consequentiae*: tum quia non est minor proportio beatitudinis ad *velle*, quam miseriae ad *nolle*: tum quia actus nolendi nunquam est nisi in virtute alicuius volitionis; ideo enim nolo aliquid, quia volo aliud: sed causa est suo effectui perfectior: ergo magis necessario volo beatitudinem, quam nolo miseriam.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 9.*] Nullus actus necessario denegatur potentiae, nisi propter determinationem eius ad oppositum: sicut igni repugnat frigiditas quia ad colorem determinatus est; ergo in voluntate non est impossibilitas nolendi beatitudinem, nisi quia determinata est ad volitionem illius.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 4. — Quodlib. q. 16. n. 3.*] Voluntas non potest non velle aliquid, nisi in eo sit aliquis defectus boni, vel aliqua ratio mali: in ultimo fine, vel in beatitudine in universali apprehensa, nullus est defectus bonitatis, nec aliqua ratio mali; ergo voluntas ab tali obiecto necessario movetur.

CONTRA. [*Oxon. I. d. I. q. 4. n. 1.*] Necessitas naturalis non stat cum libertate; nam *natura* et *voluntas* sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi; ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae: sed voluntas libere vult finem; ergo non potest naturali necessitate velle finem; nec per consequens aliquo modo necessario. *Probatio minoris*: eadem est potentia quae versatur circa finem, et ea quae sunt ad finem; ergo habet eundem modum agendi; siquidem diversi modi operandi arguunt diversas potentias. Libere autem voluntas fertur circa ea quae sunt ad finem; ergo et circa finem.

RESPONDEO: [*Oxon. I. ib. n. 2. seqq. — 4. ib. n. 5.*] *pro solutione* ESTO PRIMUM DICTUM: voluntas quoad exercitium actuum suorum non necessitatur a suo obiecto, quod est bonum, seu intelligatur bonum ut sic et in communi, seu in particulari, in quo sita est naturae intellectualis et rationabilis ultima felicitas. *Probatio* est ista, alias etiam deducta: quod-

cumque agens non impeditum, modo ad agendum necessitari ponatur, de necessitate amovet omne impediens actionem suam, si potest; ergo si voluntas non impedita cogitur ex natura sua ad volendum ultimum finem, seu in universali, seu in particulari apprehensum, necessario removet omne prohibens illam volitionem, si potest arcere. Prohibens autem hanc volitionem est non consideratio eius obiecti; ergo volendo illud obiectum necessario facit intellectum stare in consideratione eius. *Maior* patet, quia quod ex se necessitatur ad agendum numquam prohibetur nisi per aliquid repugnans vincens virtutem eius activam: oppositum autem experimur; ergo voluntas nullam patitur necessitatem a suo obiecto qualitercumque sibi ab intellectu praesentato. — *Deinde*, necessitas in causa superiori esse non potest a necessitate causae inferioris; nam causa inferior non potest determinare modum agendi causae superioris, quia nequit ipsam determinare ad agendum; ergo causa superior si necessario agit, id habet per aliquid intrinsecum formae suae, velex natura sui; si ergo voluntas habet necessitatem ad volendum aliquid, talis necessitas sibi inerit ex natura sui, et non a causa inferiori. — Tunc arguo ulterius ut prius: causa superior si necessario agit, eadem necessitate movet causas inferiores ad agendum actiones suae actioni necessarias; cum ergo ad actum voluntatis requiratur apprehensio intellectus, sequitur ex hypothesi quod voluntas cogatur ab obiecto suo ad ipsius prosecutionem, ipsam necessario determinare intellectum ad perpetuam illius considerationem, quod est falsum. Voluntas [*Oxon.* 4. ib. n. 6.] igitur contingenter vult finem, tam in universali quam in particulari, quamvis ut in pluribus velit utrumque, modo intellectus non dubitet in quonam sita sit eius felicitas in particulari, ut inter fideles credentes in fruitione Trinitatis repositam esse ultimam ipsorum felicitatem, licet ut plurimum negligant media necessaria consecutioni eius finis, ideo contemnunt virtuose vivere, quia non volunt efficaciter ultimum finem.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon.* 4. ib. n. 9.] voluntas quoad *specificationem actus* necessitatur a suo obiecto, adeo ut nequeat bonum odisse, aut malum qua tale, vel miseriam prosequi et diligere. Nam etsi voluntas, pro sui dominativa potestate, valeat non prosequi suum obiectum sibi ab intellectu praeostensum, ac suspendere subinde seipsam ab omni actu, sicque immunis sit ab omni necessitate in exercendis suis actibus; ex suppositione tamen quod se determinet ad exeundum in actus, necessario aversatur miseriam, et e converso vult diligitque bonum seu beatitudinem qualitercumque sibi praeostensam. Nec enim beatitudo esse potest obiectum nolitionis, neque miseria apta est terminandi volitionem: sicut actus videndi disgregando excluditur a visu respectu nigredinis, quia haud est nata esse obiectum talis actus; ita in casu voluntas non est capax talis actus in ordine ad tale obiectum. Sic itaque voluntas determinatur ad volendum beatitudinem, et refugiendum miseriam, ut si in aliquem actum sibi exeundum sit circa illa obiecta, necessario et determinate elicit actum volendi beatitudinem, et nolendi miseriam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. ib. n. 8.] haud recte inferri ex eo quod quis non vult beatitudinem, eum nolle tale obiectum; quia *nolle* est actus positivus nolentis, sicut et *velle*, et ita liberum unum sicut et aliud; nam neutrum elicimus necessario circa quodcumque obiectum, et ideo possumus non elicere *nolle* circa malum, uti et abstinere a

volitione circa bonum. Tamen sicut circa malum ostensum nequimus habere actum voluntatis, nisi nolendi illud qua tale, sic circa bonum oblatum non possumus elicere actum voluntatis, nisi volendi; et ideo debet sic argui: non possumus velle esse miserum; ergo nequeo beatitudinem odisse: at exinde non sequitur: ergo necessario volo beatitudinem; quia nullum *velle* necessario elicitur a voluntate.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib. n. 9.*] respondeo ex dictis in *secunda conclusione*, nempe excludi quidem a voluntate actum volitionis respectu miseriae, et actum nolitionis in ordine ad beatitudinem, propterea quod miseria nata non sit esse obiectum volitionis, ut nec beatitudo nolitionis.

AD TERTIUM [*Oxon. ib. n. 10.*] cum accipitur: *illud est necessarium volitum, in quo non est ullus defectus boni, vel aliquo ratio mali*, dicimus [*Quodlib. q. 16. n. 5.*] hanc propositionem esse falsam; quia voluntas respectu cuiuscumque actus est libera, et a nullo obiecto necessitatur, etsi nequeat nolle vel odisse beatitudinem, aut velle miseriam. Unde ex eo quod sibi non praeostendatur aliqua ratio mali, id tantum recte infertur, ipsam non posse resilire ab illo obiecto, in quo nulla est miseria, nec defectus bonitatis, ac proinde non posse illud aversari, odioque prosequi; at non propterea est inferendum: ergo necessario vult beatitudinem.

Qualem [*Oxon. ib.*] autem actum est habitura voluntas circa beatitudinem, quum sibi ab intellectu ostenditur? Nec enim necessario illam vult, nec item necessario odit, ut malumus. *Responsio*: voluntas, ut in pluribus, habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum, imo potest se suspendere ab omni actu, ostensa sibi beatitudine; alioquin simplices apprehendentes aliquid spectans ad finem ultimum, de quo nesciunt an sit de ratione finis ultimi, tenerentur ad volendum illud. Unde unumquodque obiectum potest voluntas *velle* et *nolle*, et a quolibet actu in particulari valet se suspendere, hoc vel illo. Et hoc quidem quilibet potest in seipso experiri, cum quis offert sibi aliquod bonum, et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum et volendum, potest se ab tali obiecto avertere, et nullum actum voluntatis circa illud elicere.

ARTICULUS III.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB INFERIORI APPETITU.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. — S. Thom. 1. 2. q. 10. a. 3.

VIDETUR voluntas ex necessitate moveri a passione appetitus inferioris. Siquidem [*Oxon. 1. d. 17. q. 3.*] Apostólus scribens ad Rom. c. 7. *Non enim*, inquit, *quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.* Quod [*Oxon. 2. d. 42. q. 3. n. 1.*] et magis declarans, subdit: *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis.* Haec lex regnans in membris corporis concupiscentia est appetitus sensitivi; ergo voluntas de necessitate movetur ab inferiori appetitu, trahiturque ad ea perpetranda, quae de se facere nollit.

2. PRAETEREA. Sicut se habet ratio universalis ad aestimativam particularem, ita voluntas ad appetitum sensitivum: sed causa universalis non

applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari; ergo ad aliquid particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo; quum igitur is alicui passioni subiectus invenitur, sic secum voluntatem trahit ad ipsum volendum aut nolendum, ut contra sibi niti non liceat.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 15. n. 14.] Ex eo quod obiectum sit appetitui sensitivo conveniens, est pariter et voluntati conveniens; et e converso, si inferiori est disconveniens appetitui, pariter et superiori disconveniens invenitur; igitur voluntas conformiter se gerens ad actus inferioris appetitus, ab eo necessario immutatur et trahitur.

CONTRA. [*Oxon.* Prolog. q. 4. n. 9.] Ad Rom. 13. *Non adulterabis, non occides, non furaberis, non concupisces, etc.* Nisi autem voluntas contra sensitivi appetitus inclinationem, etiam cum irae et amoris passionibus agitur et furit, agere valeret, eique obviam ire, frustra sibi lex imponeretur, quam omnino non posset servare: haec vero execranda est haeresis; ergo voluntas non necessario movetur ab inferiori appetitu.

RESPONDEO: [*Oxon.* 3. d. 15. n. 18.] Aut appetitus passionibus subiectus irascibilis et concupiscibilis, doloris et delectationis in gradu excellenti, sic superiores animi potentias immutat, ut homo excidat usu rationis; aut stante inferiori appetitu talibus obnoxio passionibus, homo est sui compos, nec usu privatur rationis. Si ob vehementem immutationem sensitivi appetitus usus impediatur rationis, ut in maximis cruciatibus et in magna delectatione, secundum Augustinum, 14. *De Civit.*, c. 16. evidens est exinde necessario trahi voluntatem ab inferiore appetitu; [*Oxon.* 2. d. 25.] non quia radix libertatis eius sit usus et indifferentia rationis, sed quoniam cum nihil velle queat nisi ab intellectu sibi praeostendatur, hoc subinde in suo recto usu non stante, consequens est, ut et illa oblique exeat in suos actus, eo nempe modo quo ei ab intellectu errante obiecta praeostenduntur. Quod si stantibus in inferiori appetitu passionibus in gradu excellenti, ratio ab eis non absorbeatur, ut in sanctis Martyribus, cum atrocissimis afficerentur cruciatibus, voluntas minime ab inferiori appetitu necessario movetur, imo in sui potestate est illi talia patienti compati et tristari, aut si in voluptatibus sit, sibi de tali obiecto complacere, vel illud adversari.

Et [*Oxon.* 3. ib. n. 14.] quamvis poneretur aliqua delectatio subreptitia praecedere in voluntate omnem actum liberum ipsius, vel aliqua tristitia respectu obiectorum tristium (siquidem [*Oxon.* 2. d. 42. q. 1. n. 1.] *non est in nostra potestate quin visis tangamur*), non [*ib.* q. 4. n. 15.] propterea tamen voluntas dicenda est ita necessario cooperari inferiori appetitui, ut ab illo ducatur, sic ut in eius potestate non sit contradicere, refragari, et in oppositum actum exire. Intellectus quidem cooperatur sensui fortiter immutato, nisi circa alia obiecta distractus sit; et ita etiam voluntas communiter compatitur sensitivo appetitui patienti, et condelectatur eidem gaudenti circa idem obiectum, modo non impediatur voluntas per non considerationem intellectus, vel per aliud impedimentum vincens. Sed tamen non sic necessario fertur ex appetitus immutatione, si ratio sit sui compos, ut delectatio, atque tristitia actus elicitos voluntatis consequentes non sint in ipsius dominativa potestate. Atque hac ratione recte diceretur violenter corrupta non peccare. Nam licet ad voluntatem usque pertingeret delectatio sensitivi appetitus, quia tamen delectationem

et delectabile non vult, per subreptionem delectatur, nec voluptas est sequela actus liberi voluntatis. Posset etiam dici in casu mulieris vim patientis, delectari eam secundum tactum, non tamen secundum voluntatem, nisi obiectum esset libere volitum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. q. 4. n. 19.*] dictum Apostoli esse intelligendum quoad primos motus, qui quoniam praecedunt omnem actum voluntatis, peccata esse non possunt; nam nulla ratio culpa est in aliquo praecedente actu voluntatis. Delectationes vero, quae sunt in voluntate complacente sensitivo appetitui de obiecto illicito, peccata sunt, quia illae non insunt sine actu rationis et voluntatis praecedente (Cf. q. 74. a. 8.)

AD SECUNDUM patet ex hactenus dictis et responsione *Ad secundum quaest. praec. art. 2.*

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. 3. ib. n. 15.*] concedendo convenientia quaeque inferiori appetitui pariter et voluntati arridere, sed secundum affectionem *commodi*. At quia praeterea voluntas instructa est affectione *iusti*, penes hanc libere se movere potest contra eam inclinationem, quae suapte natura prona est condelectari appetitui sensitivo, quotiescumque ratio penitus absorpta non est a passionibus inferioris appetitus.

ARTICULUS IV.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR DE NECESSITATE AB EXTRINSECO MOTIVO, QUOD EST DEUS.

Doct., Quodlib. q. 21. — Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 15. — S. Thom. 1. 2. q. 10. a. 4.

RESPONDEO: Quoniam 1. *p. quaest. 83. per totum*, pluribus explicavimus, hominem, etiam post peccatum, libera pollere arbitrii libertate, adeo ut verissime relictus sit in manu consilii sui, potens se vertere ad quamlibet partem, ut scribitur *Eccles. 15., nunc breviter dicimus*, ipsum haud de necessitate moveri ab extrinseco motivo, quod est Deus. Siquidem Creator ipse omnium *sic res, quas condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat*, ut ait Augustinus, 7. *De Civit. cap. 30.* Quemadmodum ergo naturam ad unum determinatum movet, ut in proprios influat effectus, vereque eorum sit causa naturalis et determinata, ita et principium liberum movet, ut libere et contingenter operari queat; alioquin si de necessitate ad unam partem ipsum inflecteret, iam non secundum propriam eius principii naturam, sed magis contra suae potestatis energiam ageret, nec sineretur conditae essentiae proprias habere operationes. Videndus *art. 8. quaest. 19. part. 1.*

QUAESTIO UNDECIMA.

DE FRUITIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fruitione.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum frui sit actus appetitivae potentiae. - 2. Utrum soli rationali creaturae conveniat, an etiam animalibus brutis. - 3. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. - 4. Utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS. I.

UTRUM FRUI SIT ACTUS APPETITIVAE POTENTIAE.

Doctor, Oxon. 1. d. 1.^m q. 3. — Report. ib. — S. Thomas 1. 2. q. 11. a 1.

VIDETUR *frui* haud esse actus appetitivae potentiae. Etenim [*Oxon. 1. d. 1. q. 3. n. 1.*] fructus, a quo *frui* derivatur, est ultimum quod expectatur de arbore; ergo similiter in spiritualibus, fructus est ultimum quod expectatur de obiecto: tale ultimum non est actus appetitivae potentiae, sed magis delectatio, quae passio quaedam est in voluntate recepta; delectatio enim sequitur actum, 10. *Ethic.* cap. 4. et 5,

2. PRAEFEREA. [*Oxon. ib.*] Ad Galatas 5. *Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax etc.* Quae eo loci ab Apostolo enumerantur videntur passionem, ut patet de gaudio, aut saltem non sunt actus, sed potius consequuntur ad actus.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Voluntas actu elicitio amat Deum: aut igitur propter aliud, et tunc utitur, et ita est perversa; aut propter se, et tunc ipso fruitur, secundum quod *frui* describitur ab Augustino, 1. *De doctr. christ.* dicens: *Frui autem est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam*; frui igitur est actus potentiae appetitivae.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. ib. n. 2.*], fruitionem esse actum potentiae appetitivae. Ad cuius evidentiam sciendum, sicuti in intellectu sunt duo actus assentiendi veritatibus complexis, alius quo assentimur vero complexo propter se, ut principio; alius quo assentimur complexioni propter aliud, ut conclusioni propter principium; ita in voluntate reperiri duos actus prosequendi, vel adhaerendi bono; alterum bono propter seipsum, alterum bono propter aliud bonum, ad quod refertur, et a quo est tale bonum. Illud tamen in primis interest, quod assensus intellectus distinguuntur ex natura obiectorum complexorum, quorum aliqua habent evidentiam ex natura terminorum, non aliunde mutuam; aliquae vero complexiones sunt evidentes, iisque intellectus assentitur propter principia, ex quibus deductae ostenduntur. Sed voluntas diversimode prosequens aut adhaerens bonitatibus rerum, non invenit eam distinctionem ex natura obiectorum, sed id praecise evenit ex distincto actu potentiae liberae hoc aut illo modo acceptantis obiectum eius. Nam in potestate ipsius est sic vel sic agere, referendo aut non referendo unum ad alterum. Ac propterea

his actibus non correspondent propria obiecta distincta: imo quodcumque obiectum volubile potest voluntas habere obiectum secundum hunc actum, vel secundum illum. *Deinde* alia differentia est, quia illi duo assensus intellectus adaequate dividunt assensum intellectus in communi, adeo ut omne medium excludant, cum nulla reperiatur evidentia media ex parte obiecti, a qua accipi queat veritas alia a veritate principiorum vel illatorum ex illis. At contra, quoniam voluntati ostendi potest aliquod obiectum bonum absolute, non sub ratione boni prosequendi propter se, nec in ordine ad aliud bonum, ipsaque queat circa tale obiectum habere aliquem actum non necessario inordinatum, subinde exire potest in actum circa illud absolute, nulla habita ratione utrum sit amandum propter se, an propter aliud; etsi exinde applicare possit intellectum, ut inquirat qualiter sit volendum. — Ex his omnibus quatuor manifeste emergunt: actus nempe imperfectus volendi bonum propter aliud, qui *usus* vocatur; actus perfectus volendi bonum propter se, qui recte *fruitio* dicitur; tertio *actus neuter*; et postremo *delectatio* consequens actum.

Nomine [*Oxon. ib. n. 3.*] igitur *fruitionis* quodnam ex his quatuor proprie significatur? Responsio, evidens est, id nomen minime attribui posse *actui neutro*, nec item actui imperfecto, qui est *usus*, vel prosequendo rei in ordine ad aliud. Controversia ergo reducitur, utrum eo vocabulo *actus* exprimatur *perfectus*, aut *delectatio* consequens actum perfectum, aut *utrumque*. Supra *quaest. 2. art. 4.* declaravimus voluptatem, seu delectationem, quoniam passio est, non spectare ad rationem beatitudinis; sed *fruitionem* importare tum actum, tum delectationem, videtur significasse Augustinus, 10. *De Trinit.* cap. 10. dicens: *Fruimur enim cognitis, in quibus voluntas propter seipsa delectata conquiescit.* Siquidem ad actum pertinet cum dicitur, *fruimur cognitis*; quia actui voluntatis praesupponitur actus intellectus in obiectum cognitum; sed subdens: *in quibus voluntas etc.* innuit, ad essentiam fruitionis pariter pertinere et delectationem. Consimiliter, 83. qq. q. 30. *Frui*, inquit, *dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.*

Quodnam [*Oxon. ib. n. 5.*] itaque sit eius vocabuli proprium significatum, haud facile est videre; potest nihilominus id coniici ex vocabuli usu; nam *to frui* construitur cum ablativo significante obiectum ex vi *transitionis*, qualis constructio est verborum significantium actum in aliud transeuntem; non vero construitur cum obiecto in ablativo ex *vicausae*, qualis constructio debetur passionibus significatis per verba pure passiva. Non enim bene dicitur *fruor in Deo*, ut recte pronunciatur, *delector in Deo*, vel *Deus delectat me*; sed dicor *frui Deo* transitive, quemadmodum dicor *amare Deum*; istud igitur videtur esse magis proprium eius vocabuli significatum.

Sed [*Oxon. ib.*] de vocis significato non est admodum contendendum, quando constat de re significata, ut monet Augustinus, 5. *De Trinit.* cap. 7. *Quamobrem*, inquit, *non est in rebus considerandum, qui sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat.* Elucet autem voluntatem posse in actum perfectum, qui est *fruitio*, in imperfectum, qui *usus* dicitur, et in alium quoque, qui non sit unus nec alter; ipsamque esse subiectum *delectationis* actum consequentis. Constat etiam, *neutro* atque imperfecto actui nequaquam congruere significatum vocabuli *fruitionis*; sed pro altero aliorum duorum, et pro am-

bobus simul videntur aliqui eo vocabulo uti. Ex quo sequitur *frui* esse oportere vocem aequivocam; aut si est univoca, allatae auctoritates ex Augustino, significantes *frui* importare actum et delectationem, explicandae sunt, et dicendum, veras esse quatenus obiectum fruitionis est causa delectationis, vel certe concomitatur fruitionem; non vero quod in ratione formali fruitionis includatur delectatio.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 6.*] fructus est ultimum quod de arbore expectatur, non ut possidendum corporaliter, sed ut habendum per actum potentiae attingentis illud ut obiectum. Potum enim non est fructus, inquantum expectatur ut possidendum, sed prout expectatur ut gustandum, actuque gustus attingendum, ad quem actum gustandi vel comedendi sequitur delectatio. Si igitur fructus dicatur, quo fruendum est, delectatio non est fructus, sed magis illud ultimum expectandum. Sed nec delectatio est *frui*, imo primum, quo attingo, expectatum ut tale, est *frui*. Idque rationabile videtur, cum fructus sit expectatum sub illa ratione, sub qua expectatur, ut a potentia gustativa attingendum:

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. ib.*], auctoritatem allatam magis esse ad oppositum. Cum enim dicat auctoritas non actus esse fructus, sed potius passiones, consequens est, ut *frui* non sit delectari, quia fructus est obiectum fruitionis. Passio autem haud ita esse potest primum obiectum sui, sicut esse potest primum obiectum alterius, ac propterea *frui*, si est passionis ut obiecti, ut sentit auctoritas, passio non erit, sed magis actus aliquis potens habere illas passiones pro obiectis quasi proximis suo primo obiecto. — *Si dicas*: per se fructu fruimur; *respondeo*, non esse id intelligendum in ratione formalis principii, sicut ignis calore calet, sed magis in ratione obiecti, perinde ac si diceretur *amabili amamus*; caeterum in ratione causae formalis, fruitione fruimur. Auctoritas autem non dicit, aliquid consequens actum esse fruitionem, sed fructum, idest fruitionis obiectum.

ARTICULUS II.

UTRUM FRUI CONVENIAT TANTUM RATIONALI CREATURAE,
AN ETIAM ANIMALIBUS BRUTIS.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 5. — Report. ib. q. 4. — S. Thom. 1. 2. q. 11. a. 2.

VIDETUR nec omni, nec soli rationali creaturae competere Dei fruitio. Etenim [*Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 1.*] viatoribus non congruit frui Deo; siquidem iis tantum inest desiderium perveniendi ad Dei fruitionem; ergo ipsi Deo non fruuntur. *Probatio assumpti*: actus desiderii est respectu boni absentis, quo actu concupiscitur bonum quod procul abest: fruitio autem est actus amoris amicitiae.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Peccanti graviter, sic ut excidat gratia et amicitia Dei, non convenit frui; is enim nequaquam innititur bono immobili, quale est illud quo fruendum est, atque in eo conquiescit appetitus inhaerentis; ergo hic minime dicendus est frui. *Minor* constat ex eo, quia innititur creaturae mobili, ac varietati, vanitatieque subiectae.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Peccator vult, Deum uti actu suo, quo

peccat; ergo non fruitur Deo. *Probatio consequentiae*: qui vult alium uti actu suo non appretiatur illum ut summum bonum. *Probatio antecedentis*: nam graviter peccans vult esse actum suum, ac proinde vult Deum influere in ipsum, cum nihil esse queat, nisi prima causa concurrente ad effectum causae secundae. Vult igitur Deum uti tali actu; Deus enim utitur omni alio, quod ab ipso est.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Secundum Augustinum, 83. qq. q. 30. *Frui qualibet corporali voluptate non absurde aestimantur et bestiae*. Non solius ergo est rationalis creaturae frui obiecto cuique conveniente.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Atque ex eo videtur omnium omnino entium esse frui. Nam 1. *Ethic. in proemio*, et 10. *De Trinit.* cap. 10.; bonum amore naturali omnia appetunt: appetunt autem aliquod bonum non propter aliud; ergo huiusmodi fruuntur.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Augustinus, 1. *De doctr. christ.* cap. 4. *Frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam*. Nulli autem creaturam infra rationabilem creaturam licet amore alteri inhaerere propter se, nam et amoris sunt incapaces; ergo eis *frui* convenire non potest.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. ib. n. 3.*], nulli creaturarum homine inferiori competere posse *fruitionem*. *Declaratio*: nam nomine *fruitionis* exprimere intendimus actum inhaerendi obiecto propter se, quem actum concomitatur delectationis quietatio; sive qui est ipsa quietatio, hoc est actus ultimate terminans potentiam, inquantum potentia seipsam actu suo terminat, quietatque; adeo ut de ratione fruitionis non videatur esse oportere ipsam quietare potentiam quantum est ex parte obiecti, sed quantum est ex parte potentiae obiecto propter se inhaerentis. — Ex quo sequitur [*Oxon. ib. n. 3. seqq.*], ultra voluntatem divinam, quae simpliciter et necessario et per se primo fruitur bono infinito; et voluntatem beatarum mentium perfruentem Deitate simpliciter et perpetuo et per se, sed non primo; praeterea voluntatem iusti viatoris frui simpliciter et per se, sed non immobiliter, neque primo; voluntatem peccantis mortaliter frui simpliciter, quantum est ex parte voluntatis quietantis seipsam; quietatur enim in obiecto, quod per se amat, sed non simpliciter conquiescit quantum est ex parte obiecti; nec *frui* illud postulat, sed quia obiectum non est de se quietativum, uti potentia actu suo se quietat in illo, ideo talis fruitio est inordinata. Verumtamen graviter peccans communiter seipso fruitur. Nam obiectum actus sui prosequitur amore concupiscentiae; aliud igitur diligit oportet amore amicitiae; nam amorem omnem concupiscentiae praecedat amor amicitiae. Illud vero aliud est ipsemet, cui ut amato amore amicitiae concupiscit obiectum, cui suo actu inhaeret. Non fruitur ergo obiecto sui actus, nec per consequens ipso actu super quem non oportet ipsum primo reflecti; sed fruitur seipso, ut dictum est.

At [*Oxon. ib. n. 5.*] appetitui sensitivo haec congruere omnino non possunt. Nam etsi aliququaliter sibi convenientibus inhaereat propter se, idest, non propter alterum negative, quia non est eius referre ad aliud; non tamen contrarie, quia non appretiatur obiectum ut non referibile ad aliud; ideo improprie, atque abusive dicitur *frui*, propterea quod ad aliud cui adhaeret, non referat; at, ut diximus, eius non est unum ad aliud referre, vel non referre. — *Deinde*, nec amore inhaeret, quia eius proprie non est amare. — *Denique*, nec proprie inhaeret, quia non se applicat obiecto, sed quasi infigitur vi obiecti, a quo ducitur et trahitur. — Qua-

propter multo minus caetera entia, quae appetitu sensitivo destituuntur et cognitione necessaria ad appetendum, dicenda sunt frui re aliqua, ne abusive quidem, ob naturalem ipsorum appetitum. Si enim actu fruendi non congruit sensitivae appetitivae, quae magis convenit cum voluntate, cui proprium est frui, eique correspondet propria cognitiva, ut intellectus praeostendit obiecta quaeque voluntati, nulla ratione attribui potest naturali appetitui ratio fruitionis, vel improprie, quo pacto congruit appetitui sensitivo.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus [*Oxon. ib. n. 6.*], viatores iustos habere quidem actum desiderii respectu boni non habiti, eumque actum esse *concupiscentiae*. Sed praeterea in alium actum posse, qui est amor *amicitiae*, quo actu iusti diligunt Deum in se propter seipsum; is ergo amicitiae actus *fruitio* est, de qua loquitur *solutio*; non autem ille desiderii, qui est *concupiscentiae*.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. ib. n. 7.*]: peccans mortaliter non quietatur simpliciter, licet quantum est ex parte ipsius, sic actu suo se quietare volentis, ultimate quiescat in mobili. Si efferatur propositio sic: *nihil fruitur, nisi simpliciter quietetur etiam ex parte obiecti*; neganda est propositio; sed oportet addere, nisi simpliciter quietetur *quantum est ex parte ipsius actus*, quo inhaeret obiecto, et etiam quantum est ex parte obiecti, in fruitione *ordinata*. Nec hic debet intelligi quietatio summa, quia omnem viae quietationem sequitur maior patriae; sed *summa suo modo*, nempe propter actum irreferibilem ita acceptantem obiectum.

AD TERTIUM dicendum [*Oxon. ib.*]: licet amore *ordinato* nullus fruatur aliquo, nisi quo non vult aliquem uti, sed frui; tamen amore *inordinato* bene posse aliquem frui, quo non vult alium frui, sed tantum uti, vel etiam illud nullo modo amare, sicut patet de zelotypia inordinata. — *Ad probationem consequentiae* potest dici: licet fruens appetiatur fruibile tamquam summum bonum, non tamen vult illud ab omnibus sic appetiari, quando inordinate sic fruitur. Non igitur sequitur: vult illud esse summum bonum, vel amat illud quasi summum bonum; ergo vult alios sic amare illud. — *Aliter etiam potest responderi* negando hanc illationem: vult fruibile esse; ergo vult illud a Deo esse. Nec quoque sequitur: vult illud esse a Deo; ergo vult Deum uti illo. Et causa defectus utriusque *consequentiae* est, quia non oportet volentem antecedens velle consequens, quando consequens per se in antecedente non includitur, sed tantum sequitur per locum extrinsecum, et ita evenit in casu.

AD QUARTUM [*Oxon. ib.*] patet ex dictis in *solutione*; siquidem exponenda est auctoritas Augustini de fruitione abusiva, sive extensive et improprie. Nam etsi appetitus sensitivus non referat ad aliud obiectum, a quo trahitur, id tamen non *contrarie* intelligitur, sed *negative*: licet enim id obiectum non sit referibile a se ratione impotentiae naturalis suae, non tamen causa bonitatis obiecti in re, vel in acceptione potentiae.

AD ULTIMUM [*Oxon. ib.*] respondeo sic: quamvis appetitus naturalis alicui inhaereat propter se negative, non tamen contrarie, ut in pluribus, etsi quandoque contrarie, non tamen amore inhaeret; sed nec etiam proprie inhaeret, sed ab ipso dante naturam, quasi infigitur illi obiecto, non quidem per actum elicatum alium a natura, sicut est etiam in appetitu sensitivo, sed per inclinationem habitualement naturae. Unde, sicut praedictum est, minus convenit sibi frui, quam sensitivo appetitui, qui per actum

elicitem, obiecto iam cognito quasi inhaeret, licet non libere. Appetitus autem naturalis sine omni cognitione perpetuo inclinatur.

ARTICULUS III.

UTRUM FRUITIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS.

Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 5. — Report. ib. q. 4. — S. Thom. 1. 2. q. 11. a. 3.

VIDETUR beatitudo simpliciter non consistere in actu qui est *fruitio*. Etenim [*Oxon. 4. d. 49. q. 5. n. 1.*] non habens charitatem si revelata facie inueniretur essentiam divinam, in quo nulla apparet contradictio, utique posset ea frui, et tamen sine charitate esse non posset beatus; nam secundum Augustinum, 15. *De Trinit.*, cap. 9. *Charitas sola est, quae dividit inter filios regni, et perditionis.*

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Omnia natura intellectuali inferiora, suo modo, nempe *secundum quid*, beatificantur, quum potiuntur eorum quae concupiscunt; ergo pariter et voluntas in simili actu, etsi longe praestantiori, beatificatur: fruitio autem non est aliquis actus concupiscendi.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] secundum Augustinum, 9. *De Trinit.*, cap. ult., *appetitus inhiantis fit amor fruientis*: appetitus inhiantis pertinet ad amorem concupiscentiae; ergo non in actu qui est fruitio statuenda est formalis beatitudo naturae intellectualis, sed magis in amore concupiscentiae.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Tentio spei succedit; ergo est actus voluntatis; igitur hoc in actu consistit beatitudo; siquidem voluntas secundum se est potentia, secundum quam beatificatur natura intellectualis: tentio autem fruitio non est.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] 1. *De Doctr. christ.*, cap. 6. dicit Augustinus, *summa merces est, ut eo perfruamur.*

RESPONDEO [*Oxon. ib. n. 2.*] *pro solutione* ESTO PRIMUM DICTUM: naturae intellectualis beatitudo simpliciter consistit in solo actu, qui est fruitio (1). *Declaratio*: duplex est actus voluntatis in genere, scilicet *velle*, et *nolle*. Ipsum etiam *velle* duplex est in genere, aut *propter volentem*, sive propter bonum voliti, aut *propter volitum*, vel ob bonum volentis. Primum *velle* dicitur esse amoris *amicitiae*; secundum amoris *concupiscentiae*; et solum primum *velle* est *frui*, quod est *amore inhaerere alteri rei propter seipsam*. — Hac distinctione praemissa *probo conclusionem*: nam beatitudo statui nequit in aliquo *nolle*: tum quia nolitionis obiectum est malum, quod esse non potest obiectum beatificum: tum quia actus beatificus est primus, atque immediatus respectu ultimi finis, atque ita non habetur virtute alicuius actus voluntatis prioris: *nolle* autem non est

(1) Magistri Scoti disputatio haec eo tendit, ut declaret fruitionem in solo actu amoris amicitiae esse reponendam, non vero in amore concupiscentiae. Scilicet vere Doctor declarare intendit ultimam naturae intellectualis quietationem in solo ultimo fine posse reperiri, quam quietationem Caietanus, *art. 1.* interpretatur, fruitionem formaliter importare delectationem, pro connotato vero actum. Quod tangit in principalibus argumentis de *fructu*, unde et *fruitio*, sensum Doctoris habes *art. 1.* ideo hic quaerit in terminis: *An beatitudo simpliciter consistat in actu, qui est fruitio*. Cuius inquisitionis parte affirmativa determinata, simul excluditur opinio existimantium *fruitionem* formaliter importare delectationem. Est enim formaliter actus appetitivae potentiae, ad quam delectatio sequitur. Huc faciunt dicta *q. 3. art. 3. et art. 1. huius quaestionis.*

prius respectu finis ultimi, imo nec simpliciter prius inter actus voluntatis; siquidem voluntas communiter non exit in nolitionem alicuius, nisi quia vult aliud, secundum Anselmum, *De casu Diab.*, cap. 3. ubi scribit: *Nullus deserit iustitiam, nisi volendo aliquid, quod non stat cum iustitia, exempla producens de avaro, et nummo, et pane.*

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon.* ib. n. 3.] beatitudo non consistit in actu amoris concupiscentiae. *Probatio*: nam etsi is actus esse queat bonus, si recte sit circumstantionatus, attamen non est bonus ex ratione sui, vel obiecti, etiam non excludendo summum bonum. Siquidem esse potest immoderatus, quod apparet ex Augustino 83. qq. q. 30. *Perversitas*, inquit, *est in utendo fruendis*. Consimiliter, 1. p. q. 63. a. 3. declaratum est, Angelum peccasse primo immoderate concupiscendo sibi obiectum beatificum, sicut vult Anselmus, *De Casu Diab.*, cap. 6. dicens, aliquos Angelorum appetiisse quod erant adepturi si stetissent. Nihil autem prius vel magis appetebant, quam beatitudinem; ad illam enim primo et summe inclinatur affectio commodi. Contra vero actus amicitiae respectu Dei, ex ratione sui et obiecti, bonus est; saltem esse non potest immoderatus per excessum, sed forte per defectum. — *Deinde*, actus concupiscentiae nec est, nec esse potest primus actus voluntatis respectu finis; omne enim concupiscere est in virtute alicuius actus amicitiae; ideo siquidem concupisco huic bonum, quia diligo hunc, cui concupisco, voloque *bene esse*. — *Rursus*, actus amoris amicitiae inest voluntati secundum quod ipsa praedita est affectione iustitiae; nam si sola commodi affectione polleret, plane nequiret, nisi sibi summe commodum velle, secundum Anselmum, c. 14. *De Casu Diab.* Actus autem concupiscentiae inest voluntati, prout habet affectionem commodi, quia necessario inest secundum illam, etiamsi sola esset. Nobilior autem, penes rationem, est affectio iustitiae affectione commodi, quia regulatrix eius et moderatrix est, secundum *Ansel.* et propria voluntatis, inquantum libera est, cum affectio commodi voluntati inesset, etiamsi ipsa libera non foret. Actus igitur elicited secundum affectionem iustitiae praestantior est illo, qui est ab ipsa secundum commodi affectionem. — *Denique*, actus amicitiae tendit in obiectum, ut est *in se* bonum; actus autem concupiscentiae tendit in illud ut est bonum *mihi*. Atqui nobilior est obiectum in se, quam ut ab aliquo habitum; saltem illa habitio vel possessio obiecti ad possidentem, quae est formalis ratio in obiecto, ut comparato, diminuit ab illa perfectione obiectiva quam habet istud bonum ut in se; non potest igitur in actu amoris concupiscentiae consistere beatitudo: quod erat ostendendum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* ib. n. 4.] *una responsio* est, ex hypothesi quod aliquis habitu destitutus charitatis videret Deum, haud futuram eius fruitionem supernaturalem, quia non procederet de actu primo supernaturali, sine quo voluntas nec pati, nec agere potest, nec per consequens habere *frui* beatificum. — *Alia responsio* est ista: [*Oxon.* 1. d. 1. q. 4.] habitus non est, quo habens simpliciter potest elicere actum, et ideo posita quasi praesentia obiecti, voluntas potest in aliquem actum circa illud obiectum; qui actus ex obiecto, eiusque praesentia supernaturalis est, non tamen ex aliquo potentiae elicenti inexistente; nec tamen ea fruitio foret beatifica, quia non esset tanta, quanta nata est haberi a voluntate cui est praesens obiectum beatificum; maior enim haberetur si charitas inesset, per quam aliquo modo intenderetur eius actus: beatitudo

autem voluntatis non est in aliquo actu, nisi supremo, quem potest habere circa obiectum taliter sibi praesentatum.

AD SECUNDUM dico: [*Oxon. ib.*] sola voluntas inter omnes appetitus potest velle alicui bonum propter ipsum volitum, et ideo non est simile de aliis appetitibus, et illo. Sicut etiam in aliis, quando id, de quo arguitur, est solum tale; imo est argumentum ad oppositum. Si enim arguatur de aliquo pertinente ad perfectionem istius solius, etsi conveniat cum imperfectioribus se in aliquo, differens interim ab eis in aliquo sibi proprio, utique perfectius est secundum illud proprium, quam penes illud commune, quia commune nequit esse perfectius quocumque imperfecto includente ipsum. Et ideo si perfectio excellens, uti est beatitudo, conveniat illi soli, caeteris perfectiori appetitibus, magis concluditur oportere convenire sibi, non secundum id, in quo assimilatur inferioribus, quod inferius est vis concupiscendi sibi commodum respectu amoris amicitiae.

AD TERTIUM dicendum sic: [*Oxon. ib. n. 5.*] viator *velle concupiscentiae* vult sibi bonum, et *velle amicitiae* vult Deo bene esse. Prior appetitus respectu boni habendi fit amor complacentiae boni iam possessi, et ita amor fruentis, non tamen *quo* fruitur formaliter, sed eius *qui* fruitur alio amore illo eodem obiecto in se, quod amat sibi illo amore. Appetitus ergo inhiantis, idest imperfectus amor, fit amor perfectus fruentis, idest, *quo* fruitur. Inhiat enim viator perfectius *frui*, cui succedit fruitio, qui est amor amicitiae.

AD QUARTUM dicimus, [*Oxon. ib. n. 6.*] non omne quod succedit virtutibus theologicis in via, vel actibus earum, spectare ad beatitudinis essentiam, sed praecise in unico actu omnium perfectissimo sitam esse rationem formalem ipsius. Quare etsi tentio actus sit voluntatis, succedens actui spei, non sequitur tamen ea in tentione beatitudinem consistere, etsi non diffiteamur esse beatitudinis necessariam sequelam.

ARTICULUS IV.

UTRUM FRUITIO SIT SOLUM FINIS HABITI.

Doctor, locis cit. artic. praeced. — S. Thom. I. 2. q. 11. art. 4.

VIDETUR fruitio stare non posse, nisi adepto fine circa quem est. Etenim [*Oxon. I. d. I. q. 3.*] secundum Augustinum, 10. *De Trinit.*, cap. 10. *Fruimur cognitis, in quibus voluntas propter se ipsa delectata conquiescit.* Et lib. 83. qq. q. 30. *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Non videtur autem voluntas conquiescere in aliquo propter seipsam, nec capere voluptatem de re aliqua, nisi eius potiatur, eamque plene possideat; ergo fruitio est solius finis iam habiti.

2. PRAETEREA. [*Oxon. I. d. I. q. 5.*] Quoadusque quis fine ultimo potiatur, tantum habet actum desiderii respectu boni absentis: sed actus desiderii non est actus fruitionis; siquidem desiderium est actus concupiscentiae, fruitio vero actus amicitiae.

CONTRA. Augustinus, 1. *De doctr. christ.*, cap. 4. *Frui, inquit, est amore alicui rei inhaerere propter seipsam:* etsi autem finis ultimus non habeatur, potest tamen quis illi amore inhaerere propter seipsum.

RESPONDEO [*Oxon. 4. d. 49. q. 5. n. 4.*] dicendum, fruitionem non

esse dumtaxat respectu finis habitī, vel possessi, sed etiam in ordine ad ipsum in sui praesentia absentem. Nam ex dictis *art. 1.-2.*, modo voluntas inhaereat amore alicui rei propter seipsam, vere dicitur re eadem frui. Hinc etiam mortaliter peccantes frui dicuntur ex parte pravae voluntatis quietantis seipsam in obiecto quod propter se amat. Cum igitur viator non possidens ultimum finem queat illi amore inhaerere propter seipsum, et deligere amore amicitiae, quem sola cogitatione habet praesentem, vere illo fruitur; hoc enim tantum exigit fruitio; qui actus si tendat in obiectum sibi per intellectum ostensum intuitive videntem, erit perfecte beatus; sed talis non est respectu finis absentis quoad realem ipsius praesentiam, ob quam a beatis intuitive videtur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, *art. 1.* dictum fuit eas et consimiles Augustini et aliorum auctoritates intelligi debere sic: nempe fruitionem, aut verius obiectum eius, esse causam delectationis et gaudii, unde voluntas ultimate conquiescit. Eo igitur modo, quo voluntas ei obiecto amore inhaeret, tali, inquam, ratione causat in ea delectationem et gaudium. Et sane cum possidetur, plenum est gaudium, perfecta quoque quies; cum non possidetur, sed abest, adhuc stat simpliciter fruitio, sed mobiliter, atque subinde ad eam non sequitur plenum gaudium et perfecta quies.

AD SECUNDUM responsum est *art. 2. § Ad primum*; nam non obstante Dei absentia, potest viator iustus illo frui, quia amore ei inhaerere propter se.

ARTICULUS INCIDENTS.

AN FRUITIO VIAE ET PATRIAE SPECIE DIFFERANT.

*Doctor, Oxon. 4. d. 49. q. 5. — Report. ib. q. 4. — 3. d. 31.
S. Thom. 1. 2. q. 11. a. 4. in solutione, et Ad secundum.*

VIDENTUR fruitio *viae* et *patriae* specie non differre. Nam [*Oxon. 4. d. 49. q. 5. n. 4.*] quando per se causae sufficientes sunt eiusdem speciei, et effectus pariter sunt eiusdem speciei: ita est in casu, quia eadem voluntas, eadem charitas, secundum Apostolum 1. *Ad Corinth.* cap. 13. idem obiectum fruibile, et sub eadem ratione ex parte obiecti; hae igitur duae fruitiones probantur tantum differre secundum magis et minus in eadem specie.

Fortassis [*Oxon. ib.*] huius sententiae sunt dicentes, fruitionem viae esse imperfectam, patriae vero perfectam. Nam obiectum est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi ut sit perfectus vel imperfectus secundum agentis conditionem. Neque ex eo quod ponerentur hae fruitiones eiusdem speciei, inferendum esset viatorem esse beatum; quia etsi fruitionis nomine significetur amor amicitiae respectu ultimi finis, a quocumque tandem eliciatur, nihilominus *beatitudo* praecise importat fruitionem in determinato gradu, adeo ut infra illum nemo sit beatus: illum autem gradum numquam habet viator. Quare etsi beatus et viator magis et minus fruuntur, non tamen uterque magis et minus est beatus, imo viator simpliciter non est beatus.

Verum [*Oxon. ib. n. 5.*] probabilius videtur has duas fruitiones specie differre, seipsis quidem *formaliter*, sed a causis vel habitudine causarum

effective. Nam si ponatur intellectio esse causa partialis volitionis, quoniam intellectio viatoris, et visio beata differunt specie; ergo et effectus necessario praeexigentes eas causas specie diversas pariter specie differunt. Numquam enim individuum eiusdem speciei necessario requirit causam alterius speciei ab illa, quam praeexigit aliud individuum sub specie eadem. Si autem intellectio dicatur causa *sine qua non*, saltem essentialiter requiritur. Et tunc sicut prius, diversa individua eiusdem speciei non necessario postulant in causis aliqua alterius speciei; iuxta igitur hanc opinionem obiectum fruibile est causa *sine qua non*. Et tunc ex parte obiecti salvari potest distinctio fruitionum ex distinctione unionum, sicut ex diversa approximatione agentis ad passum variatur effectus: aliter enim agit agens quod per lineam rectam opponitur et approximatur passo, aliter quod per reflexam vel fractam: cognitio autem haec est quasi approximatio obiecti ad voluntatem; in via quippe approximatur obiectum voluntati per cognitionem aenigmaticam, in patria vero videtur revelata facie, et in sua reali praesentia. — Tenendo hanc secundam viam, haud oportet concedere de potentia absoluta Dei, causari posse in anima viatoris non videntis nude Deum aliquam fruitionem aequalem infimae fruitioni possibili cuicumque beato. Quia supremum infimae speciei nequit aequari infimo superioris speciei: quia tota haec est infra totam illam. Difficile est autem iuxta priorem viam prohibere, quin in anima viatoris, stante cognitione aenigmatica, tantum vel tantum intensa possit inesse aliqua fruitio aequalis alicui fruitioni beatificae datae.

AD ARGUMENTUM, [Oxon. 3. d. 31. n. 9.] cui innititur contraria opinio, respondeo, dato quod eadem charitas quae est in via, maneat in patria, non habere actum fruitionis eiusdem speciei cum illo, quem habet beatus, quia nunquam foret aequalis illi, quem in patria est eliciturus; in actu autem, non in habitu consistit beatitudo. Nec sequitur: si habitus hic et ibi est aequè perfectus; ergo et usus; quia actus diligendi Deum dependet sicut a causa partiali non solum a voluntate et charitate, sed etiam ab obiecto praesente per actualem intellectionem, ut dictum est, idque secundum determinatam perfectionem, prout nempe est determinate praesens, si magis magis, si minus minus. In via de communi lege nequit esse obiectum praesens sicut in patria, etiamsi intellectui praesto esset species distincte repraesentans Deitatem; igitur nec actus ullus viatoris amore inhaerentis Deo propter seipsum esse potest eiusdem rationis cum visione et fruitione beatorum.

QUAESTIO DUODECIMA.

DE INTENTIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de intentione.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

1. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis. — 2. Utrum sit tantum finis ultimi. — 3. Utrum aliquis possit simul duo intendere. — 4. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate eius quod est ad finem. — 5. Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I.

UTRUM INTENTIO SIT ACTUS INTELLECTUS, VEL VOLUNTATIS.

Doctor, Oxon. 2. d. 38 — . Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 12. a. 1.

VIDETUR intentio esse actus intellectus et voluntatis. Nam [*Oxon. 2. d. 38. n. 1. — Report. ib.*] iuxta Philosophum, 2. *Phys.*, text. com. 49. *Omne agens per se, agit propter finem*: agentia naturalia sunt agentia per se; igitur tendunt in finem; non ergo solius voluntatis est intendere atque agere propter finem.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Augustinus, 12. *De Trinit.*, c. 2. *Non est, inquit, visio distincta sine intentione copulante*: visio non est actus voluntatis, sed intellectus; igitur ad intentionem concurrat uterque actus, intellectus nimirum et voluntatis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] *Matthaei*, 6. scribitur: *si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*. Et paulo infra: *vide ergo, ne lumen quod in te est tenebrae sint*. Ubi Glossa exponit oculum et lumen intelligi debere de intentione: sed oculus et lumen pertinent ad intellectum; ergo intentio aut est actus intellectus, aut saltem ad ipsam necessario concurrat una cum actu voluntatis.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Intentio involvit relationem unius ad alterum: sed referre sicut et conferre est solius intellectus; ergo intentio est actus intellectus, et non voluntatis.

CONTRA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Magister 2. d. 38. c. 1. *Sciendum ergo est, quod ex fine suo* (ut ait Augustinus, 12. *De Trinit.*, c. 6.) *voluntas cognoscitur, utrum recta, an prava sit*. Et cap. Solet quaeri, *intentio inquit, interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur*. Et infra: *intentio respicit illud, propter quod volumus; voluntas vero quod volumus*. Est ergo actus solius voluntatis.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 2. — Report. ib. n. 2.*] primo videndum est de significato huius quod est *intendere*; et deinde *quaesito* respondendum. *Intendere* igitur idem est (iuxta vocabuli etymologiam) ac *in aliud tendere*. Id vero accipi potest primo in generica quadam significatione, nempe seu ab alio habere, quod in aliud tendat; sive a seipso moveatur in illud. Potest etiam tendere in aliquid sicut obiectum praesens, vel ut in termi-

num distantem vel absentem. Qua in acceptione perspicuum est, *in aliud tendere* omni potentiae convenire respectu sui obiecti. At magis proprie *tendere* sumitur pro illo quod sic tendit in aliud, ut non ducatur nec trahatur in illud, sed magis seipsum moveat, ducatque in illud; sub qua significatione omnis excluditur potentia naturalis; nam solius liberae potentiae est hac ratione tendere in aliud. Nam appetitus sensitivus ducitur et trahitur ab sibi convenientibus obiectis, et multo magis caeterae potentiae naturales.

Est [Oxon. ib. — Report. ib.] *itaque dicendum, intentionem* formaliter et principaliter esse voluntatis solius, etsi praerequirat actum intellectus. Et quidem non derivantes *intentionem* ab *intendere* in generali et extensiva significatione accepto, sed ut proprie sumitur, intentio esse nequit actus alterius potentiae a voluntate. At quia libere velle est totius liberi arbitrii includentis intellectum et voluntatem, huius totius potentiae erit *intendere*, et non erit alterius potentiae respectu sui obiecti, sed respectu finis. Nam quoniam, secundum Anselmum, in omni volitione est *quid*, et *cur*, intendere non respicit *quid*, sed *cur*, quatenus nempe tendit in aliquid ut distans attingendum per aliquod medium; erit igitur intentio actus liberi arbitrii ratione voluntatis. Nam volens medicinam propter sanitatem non dicitur intendere medicinam, etsi id obiectum libere volitum sit, sed revera intendit sanitatem absentem, sed acquirendam per medicinam. Is actus respiciens finem est intentio; sed respectu medii non dicitur intentio, sed *electio* et *usus*. Et si idem sit actus volendi, idem quoque erit usus sive electio mediorum et intentio: si autem alius, *intentio* formaliter importat actum, quo tendit voluntas in finem, et materialiter actum intendi, quo refert media ad eum finem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. n. 3. — Report. ib. n. 4.] concedendo omne per se agens agere propter finem, et similiter ex intentione finis; at id verum esse proprie loquendo de *intentione* tantum de potentia libera. Potentiae siquidem naturales non ex se moventur in finem, sed magis trahuntur et ducuntur ab intelligentia cognoscente finem.

AD SECUNDUM dico: [Oxon. ib.] primam visionem non causat intentio voluntatis copulans, etsi illam possit copulare. Quare concedendum est in eodem instanti temporis id fieri posse, et ita firmari illam visionem. Posita tamen illa prima intellectione, voluntas se convertere potest, et avertere respectu aliarum operationum ad copulandum, vel non copulandum, et ita diversimode copulare. Neganda est igitur *maior* dicens, nullam visionem distinctam haberi posse sine intentione copulante, nisi intelligatur illam copulationem non esse actum concomitantem; et hoc modo neganda est illa *visio praecedat tempore omnem intentionem*, licet illa natura praecedat. Vel si illa visio, quae est sine intellectione et intentione concomitantibus, esse possit sine intentione voluntatis copulantis, sicut illa cum qua concomitatur intellectio et volitio, tunc neganda est illa propositio absolute, nempe, visio distincta non potest esse sine intentione copulante; nec illam negare est contra Augustinum; vult enim, voluntatem posse aciem convertere ad obiectum, et tendere in obiectum; non autem dicit, aut intendit, nullam visionem evenire posse, nisi intentio sic teneat et convertat.

AD TERTIUM dicimus, [Report. ib. — Cf. Alens. 2. p. q. 96. a. 4. mem. 3.]

aliud ea auctoritate non significari, nisi quod requiritur recta ratio, ad hoc ut sit recta visio spiritualis et utilis; vel quod recta intentio necessaria sit tamquam praevia, vel saltem concomitetur opera recta. Quod ergo intentio dicatur *oculus*, magis id ad rationem pertinet, cuius est praevidere et distinguere. Unde Augustinus dicit: *Fides dirigit intentionem, intentio vero ulterius dirigit in finem*. Quare verum est, ad intentionem necessario praerequiri et rationem ostendentem; verumtamen ipsam principaliter intentionem de una libera potentia prodire.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. ib.*] utique conferre per modum iudicii esse solius intellectus, sicut et intelligere; at utendo, sive ordinando referre unum amabile ad aliud ad voluntatem pertinere; cum enim voluntas sit immaterialis, ipsa est reflexiva et collativa, valens suo modo conferre vel referre unum bonum ad aliud.

ARTICULUS II.

UTRUM INTENTIO SIT TANTUM ULTIMI FINIS.

Doct., Report. 2. d. 38. — S. Thom. 1. 2. q. 12. a. 2.

RESPONDEO dicendum, [*Report. 2. d. 38. n. 2.*] intentionem versari posse etiam circa finem non ultimum. Et quidem τὸ *ultimum* accipi potest dupliciter; nam vel est simpliciter ultimum, cui omnino repugnat ad aliud ordinari et referri; vel ultimum negative, et pro nunc, quatenus scilicet actu ad aliud non ordinatur, etsi reipsa ordinabile sit. Primo modo intelligendo *ultimum* non oportet omnem intentionem versari circa tale ultimum immediate. At iuxta secundam acceptionem dicendum, intentionem esse praecise respectu ultimi finis tunc cogniti in actu. *Exemplum*: elargiri pauperi elemosynam, ut vescatur, is finis, quem dans elemosynam intendit, non est ultimus qui ad alterum finem non possit referri; sed si praeterea intendatur Deus, qui praecipit ut pauperibus subveniatur per elemosynas, tunc est intentio circa finem ultimum, quae intentio numquam potest esse electio vel usus mediorum ad finem.

ARTICULUS III.

UTRUM ALIQUIS POSSIT SIMUL DUO INTENDERE.

RESPONDEO: quoniam 1. *p. q. 85. art. 4.* pluribus ostensum fuit, posse nos simul plura intelligere, quantumvis disparata, ac omnem excludentia unitatem respectu intellectus apprehendentis, etsi quo magis plura simul intelligi, eo minoris perfectionis ac intensionis sunt actus, quibus singula attinguntur; consequenter ad haec, *quaesito* respondentes, dicimus posse pariter voluntatem simul plura intendere; constat enim plures fines etiam disparatos posse simul menti occurrere, eosque voluntatem intendere, et moveri ad illorum prosecutionem, saltem iuxta exigentiam opportunitatis. Quia ergo duo haec inter se connexa sunt, et *quaesitum* quoad intellectum late expensum fuerit, putavimus *hic* nihil praeterea addendum. Sed videndus *art. cit.*

ARTICULUS IV.

UTRUM VOLUNTAS FINIS SIT IDEM ACTUS CUM VOLUNTATE
EIUS QUOD EST AD FINEM.

Doctor, Oxon. 2. d. 38. — Report. ib. — S. Thomas 1. 2. q. 12. a. 4.

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 38. per tot. — Report. ib.*] consequenter ad ea quae dicta sunt supra *q. 8. a. 3.* eum actum unicum esse posse, et etiam duplicem, alterum ad finem terminatum, alterum vero ea quae sunt ad finem respicientem. Nam actus collativus est unus, et tamen duorum obiectorum, sive terminorum, alioquin nullo actu cognosceretur conclusio vera propter principia, nec intenderentur quae sunt ad finem propter finem. Intentio igitur esse potest unus actus collativus circa duo; et esse pariter potest duplex actus distinctus intendendo illud in se, quod est ad finem in se, alia atque alia intensione. Et fortasse quando est actus collativus, sunt duo alii actus distincti secundum se; quia nisi simul sit actus huius secundum se, et illius secundum se, quando est actus collativus, non recte iudicium ferretur de convenientia et differentia istorum secundum se. Nec video unde destruantur illi actus distincti secundum se, cum actus collativus supervenit. Sicut enim visus habet actum albedinis distinctum secundum se, et nigredinis secundum se, quum actu iudicat diversitatem; sic intellectus habens actum collativum duorum, distinctis actibus attingit utrumque extremum secundum se, et voluntas in conferendo et tendendo in finem, propter id quod est ad finem.

ARTICULUS V.

UTRUM INTENTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

Doctor, 2. d. 38. — 1. d. 1. q. 5. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 12. a. 5.

RESPONDEO: [*Oxon. et Report. loc. cit.*] praesentis *quaesiti* solutionem expressam habes *art. 1.* Ibi enim dictum est *intendere* sub propria significatione praecise pertinere ad potentiam liberam, esseque liberi arbitrii proprie finem *intendere* ratione voluntatis. Etsi ergo quatenus *intendere*, iuxta nominis analogiam, sit *in aliud tendere*, qua in acceptione omni prorsus potentiae convenit intendere, atque ita *intentio* inde derivata insit etiam brutis animalibus, nihilominus secundum proprium significatum eius impossibile est ipsis *intentionem* competere, ut penitus eis repugnat libera potestas. Hinc *quaest. praec. art. 2.* dictum est, dici non posse bruta *frui* obiectis convenientibus, quia non diligunt illa amore amicitiae, sed gratia proprii commodi, acta naturali instinctu, per quem instinctum trahuntur atque ducuntur ab obiectis, in quibus sibi *bene esse* sentiunt. Unde quemadmodum abusive tantum frui dicenda sunt, sic eadem ratione et modo eis convenit intendere finem.

QUAESTIO TERTIADECIMA.

DE ELECTIONE, QUAE EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM
QUAE SUNT AD FINEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in
comparatione ad ea quae sunt ad finem, et sunt tres, *eligere, consentire,*
et *uti*: electionem autem praecedat consilium. *Primo* ergo considerandum
est de electione : *secundo* de consilio : *tertio* de consensu : *quarto* de usu.

Circa electionem quaeruntur sex.

1. Cuius potentiae sit actus, utrum voluntatis, vel rationis. - 2. Utrum electio con-
veniat brutis animalibus. - 3. Utrum electio sit solum eorum quae sunt ad finem,
vel etiam quandoque finis. - 4. Utrum electio sit tantum eorum quae per
nos aguntur. - 5. Utrum electio sit solum possibile. - 6. Utrum homo ex
necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I.

UTRUM ELECTIO SIT ACTUS VOLUNTATIS, VEL RATIONIS.

Doctor, Oxon. 2. d. 38. — Report. ib. et loc. infr. cit.

S. Thom. 1. 2. q. 13. a. 1.

VIDETUR electio esse actus rationis, atque ad ipsum intellectum electionem pertinere. Siquidem [*Oxon. 2. d. 38. n. 1.*] eligere importat relationem unius ad alterum; intantum enim quis eligit unum praetermisso alio, inquantum confert ea ad invicem; alioquin alterum alteri non praeferret: sed conferre unum cum altero est solius intellectus; ergo intellectui, et non voluntati est electio attribuenda.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 7. — 2. d. 24.*] Rationis est per practicum syllogismum concludere et ostendere quatenus media apta sint consequutioni finis intenti: atqui eiusdem est potentiae attingere principia et conclusiones inde deductas; ergo si practica conclusio est electio, vel quid spectans ad electionem, eligere est actus rationis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. Prol. q. 4. n. 3.*] Electio nulla est recta sine dictamine recto, nec prava ulla inest, nisi de obliquo intellectus dictamine procedat; ergo etsi dictamen intellectus non sit omnimoda causa electionis, ut partialis tamen manifeste influit in illam, quando specifica electio sit a proprio atque specifico dictamine intellectus; ergo electio non est actus solius voluntatis, sed magis voluntatis et rationis.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 33. n. 2.*] Aristoteles 6. *Ethic.* cap. 2. *Principium electionis*, inquit, *appetitus et ratio, quae alicuius causa est. Unde neque sine intellectu, et cogitatione, neque sine morali habitu electio est.* Est enim appetitus consiliativus: id vero ad voluntatem pertinet, quae operatur, praesupposita cognitione intellectus, qui *ratio* ab Aristotele vocatur.

RESPONDEO dicendum, electionem esse actum liberi arbitrii ratione voluntatis, uti *quaest. praec. art. 1.* dictum fuit de *intentione* secundum propriam significationem eius. Siquidem eiusdem potentiae appetitivae

est velle, aut intendere finem, et per consilium et discussionem mediorum ea praeeligere quae ratio magis efficacia et idonea dictaverit pro illius assequutione (Cf. incid. art. 3. q. 83. 1. p. — *Oxon.* Prol. q. 4. n. 20.); etsi interdum ipsa in intentione efficaci finis volita sint et media, cum opus non est consilio et disceptatione ad eorum electionem. Tunc enim statim *electio est principium actus* (ut inquit Philos. 6. *Ethicor. cit.*) *non cuius gratia, sed unde motus*, idest, causa non finalis, sed effectiva eorum quae voluntas praelegit, ut potiretur volito fine. Hoc [ib. 2.d.6. q. 1. n. 4.] autem accidit quoties in volitione finis efficaci explorata habet et media illius necessaria assequutioni. Ut in pluribus tamen electio est actus voluntatis consequens conclusionem syllogismi practici; eaque electio procedit ex efficaci volitione obiecti, qua stante, fit, ut mox imperet inquisitionem mediorum, quibus per practicum syllogismum deductis, voluntas eligit ea quae recta ratio concludit esse magis opportuna ad finis assequutionem; est igitur electio haec sequela conclusionis syllogismi practici.

Utrum [*Collat.* 3.] autem dictamen intellectus sit principium activum omnimode, aut saltem ex parte electionis sequentis ipsum, an occasio, et causa sine qua non? dubium est. Nos supra q. 9. art. 1. ostendimus, obiectum cognitum haud esse posse causam omnimodam volitionis; etsi autem eadem evidentia non constet perinde repugnare illi partialem causalitatem, attamen eius partialis causalitatis adstruendae necessitas nulla apparet, cum ipsa esse queat causa adaequata suorum actuum, praevia obiecti ostensione; id enim magis congruit dominativae potestati ipsius decetque eius independentem excellentiam. Tale quid de intellectu affirmare non possumus, cum actus intelligendi sit obiecti formalis similitudo.

Ex hypothesi tamen, quod poneretur dictamen intellectus active influere in electionem, ut causa partialis, hoc non excluderet instantia illa de causalitate atque influxu naturali intellectus in actum voluntatis. Nam quoties duae causae concurrunt per se ad agendum, si principalis libera sit, quamvis minus principalis sit necessaria, actio libere exinde procedit. *Exemplum*: ad actum videndi concurrunt visiva potentia, quae est causa naturalis, et voluntas applicans oculum huic aut illi obiecto videndo, quia haec est magis principalis causa, libere dicimur contueri, cum in potestate voluntatis sit avertere et convertere aciem ad haec et illa obiecta. Atque ita quandoquidem intellectus dictamen non est principalis causa electionis, sed magis voluntas libere et volens haec media eligens, posthabitis aliis ab intellectu praeostensis, libera electio dicenda est, esto intellectus dictamen ad illam ex parte concurrere dicatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 2. d. 38. n. 3.] respondeo ex dictis *quaest. praec. art.* 1. intellectu ex imperio voluntatis intendentis finem, conferente unum ad alterum, ut appareat quodnam mediorum utilius sit ad finis consequutionem, nullam esse hactenus electionem mediorum, sed peracta intellectus disquisitione, et mediis voluntati praeostensis, tunc demum voluntatem haec aut illa eligere, neglectis aliis. Ex intellectus itaque collatione et deductione unius ad alterum, sequitur electionem esse sequelam conclusionis syllogismi practici, non vero ad intellectum pertinere media eligere, ut voluntas fine intento potiatur.

Atque ex his patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, utique electionem rectam praeexigere rectum dictamen intellectus, etsi nullo negotio valeat voluntas contra rectum di-

ctamen conari, et velle quod ratio dictat non esse volendum, et e converso; unde voluntate eligente media secundum rationem rectam, non sequitur dictamen intellectus in talem electionem active influere, cum secus, et contra, aut praeter dictamen valeat exire in actum, aut etiam ab omni actu se suspendere. Specificatio ergo illa actus proveniens ab dictaminibus intellectus non videtur inesse ob influxum activum intellectus dictantis in volitionem aut electionem; alioquin cum intellectus dictat de mediis unice necessariis fini assequendo, voluntate autem pro innata sui libertate ei dictamini refragante, ac partem contrariam eligente, a quonam est illa specificatio actus? malum enim vel obliquitas, cum sit quid privativum, haud esse potest causa actus positivi; ergo [*Oxon.* 2. d. 25. n. 6.] quando actus est rectus prout ratio recta ostendit, a voluntate omnino est is actus defferens secum rectitudinem ob conformitatem ad rectam regulam rationis. Videtur ergo dictamen intellectus esse occasio quaedam et causa *sine qua non* electionis.

ARTICULUS II.

UTRUM ELECTIO CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 13. a. 2.

VIDENTUR bruta animalia agere per electionem. Etenim [*Oxon.* 2. d. 24. n. 3.] agere ex electione est ex appetitu finis insistere mediis ad illum perducentibus: sed ita fieri et evenire in brutis animalibus manifeste experimur; siquidem bos videns herbam, excitatur eius sensitivus appetitus, ac mox motu progressivo movetur, quod est medium necessarium ei fini assequendo ad esum illius; convenit igitur bovi agere ex electione.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ex electione exire in actum est ex pluribus appetitui obiectis quaedam amplecti, reliquis posthabitis: sed bruta animalia ex pluribus eis convenientibus aliqua prosequuntur prae aliis; ergo ex electione nituntur in finis consequutionem.

3. PRAETEREA. [*1. Metaph. q. 3. n. 3.*] Bruta complura faciunt ex cognitione eodem prorsus modo quo fierent ab homine cognoscente per discursum rationis; ergo videtur eis inesse deliberatio et electio subinde. *Assumptum declaratur*: nam quemadmodum homo syllogizans argueret: per brevioram viam pervenitur ad intentum finem: haec est brevior; ergo per hanc eundem. Videmus autem bruta virtute talis discursus brevior eligere viam, qua sibi ipsis convenientibus potiantur, ut canes venatici praedam insequentes, et aranea in constructione telarum ad muscas irretiendas, et aves in nidorum aedificatione, seligentes loca magis inaccessa, et formicae in collectione granorum; ergo bruta videntur ex electione in actus eis competentes exire.

CONTRA. [*1. Metaph. q. 3. n. 1.*] 6. *Ethic.* cap. 6. *Prudentia est recta ratio agibilium*: bruta autem carent ratione; ergo et prudentia, quae necessario involvit providentiam de futuris; ergo nihil agere possunt per electionem.

RESPONDEO dicendum, [*1. Metaph. ib. n. 2.*] non esse brutorum animalium agere ex electione mediorum ad finem. Nam quoniam bruta animalia aguntur naturali instinctu eis ab naturae Auctore indito, quae ab ipsis fiunt consequuntur totam speciem necessario, adeo ut nequeant circa

illa sic et aliter agere. Qua ratione agnus sequitur matrem, et fugit lupum, formicae colligunt grana, quibus vescantur in hyeme, hyrundo aedificat nidum, in quo excludantur pulli: haec autem et similia non fiunt ab eis ex memoria aliqua praeteritorum, quia formica, et aves, brutaque alia recens nata perinde feruntur ad similia repraesentanda, ac illa quae pluribus annis vixerunt; nullum ergo in brutis est consilium, aut prudentia, quae est habitus consiliativus de his quae sunt ad finem, et non circa necessaria, sed contingentia, quae tantum possunt aliter evenire et fieri ab his, qui ex consilio et discussione mediorum operantur, haec et non illa praeeligentes; manifestum est ergo bruta non agere ex electione, quippe quae naturali instinctu ducantur necessario, nec in potestate eorum est hoc aut illud medium amplecti, sed illa tantum sequi, quae a Sapientia divina sunt sapientissime ordinata; [12. *Metaph.* q. 4. — *Oxon.* 1. d. 3. q. 5.] natura enim est sicut quaedam ars divina, complicans in se mensuras omnium rerum, et numerum, et pondera, quae in natura explicata cernuntur: *mensura enim* (ait Augustinus, 4. *super Genes.* cap. 5.) *omni rei modum praefigit; numerus omni rei speciem praebet, et pondus quae quietem ac stabilitatem trahit.* Ideo impossibile est omnibus quae naturali instinctu aguntur et trahuntur aliter agere, ac eis per divinam artem praescriptum sit; ac propterea non nisi metaphorice est in brutis prudentia et providentia et electio, quae proprie in causis liberis locum habere possunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: bos motu progressivo pergens ad herbam degustandam non movetur ex electione, sed trahitur ab sibi conveniente obiecto. Nam si tali in motu occurrat sibi obiectum magis delectabile, fortius subinde movens appetitum, mox, relicto priori motu, flectitur ad aliud obiectum quo magis extimulatur eius appetitus; non tendit ergo ex electione mediorum in finem, sed trahitur necessario ab delectabili obiecto.

Atque ex his patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, [1. *Metaph.* q. 3. n. 3. seqq.] tametsi bruta quaedam agant ad instar hominum ex deliberatione et consilio exeun- tum in opus, ex eo tamen non sequi pariter cognitione finis et mediorum pollere; nam idipsum quod deliberato consilio fit effici potest absque deliberatione, et de solo sensitivo appetitu prodire: et similis quidem tunc foret utraque actio exterius, sed non pariter uterque agens esset dominus suae actionis. Itaque quoniam bruta in omni ipsorum actione ducuntur, et non ducunt, nihil agere queunt providendo sibi respectu futurorum ex memoria praeteriti: similes proinde humanarum exhibent actiones, ad eas propellente natura, ac repraesentante omnia prout ipsi inditum fuit ex arte divina.

ARTICULUS III.

UTRUM ELECTIO SIT SOLUM EORUM, QUAE SUNT AD FINEM,
VEL ETIAM QUANDOQUE IPSIUS FINIS.

Doctor, loc. infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 13. a. 3.

RESPONDEO [*Oxon.* 2. d. 38. n. 2. — 4. d. 49. q. 10. n. 7. — 3. d. 18. n. 11. — d. 36. n. 15.] dicendum, electionem esse solum eorum quae

sunt ad finem; quandoque tamen sub electionem cadere finem, cum is ad ulteriorem finem ordinatur. Siquidem voluntatis est finem intendere, non eligere; eo autem efficaciter volito, iubet intellectum inquirere et deliberari de mediis ad illius assequutionem conducentibus; quae cum voluntati praeostenduntur, haec exinde praeeligit, reliquis relictis. Est igitur electio eorum quae sunt ad finem, et proprie actus voluntatis sequens conclusionem, quae deliberative concluditur per syllogismum practicum.

(Quoniam [Oxon. 3. d. 32. n. 5. — d. 36. n. 18.] vero licet voluntas intendat finem, eligatque media propter illum assequendum, non semper tamen is, quem intendit, finis est ultimus, sed finis ad alium ex natura rei ordinatus, ideo voluntas eo uti potest ut medio ad finem alium, atque ulteriorem, quod finis erat in ordine inferiori. *Exemplum*: ipse homo finis est mundi sensibilis, sed ex sui natura ad ultimum ordinatur finem, cuius gratia conditus est. Virtutes etiam sunt fines particularium, eisque correspondentium electionum, sed tamen ipsae virtutes sunt media pro beatitudinis ademptione, quae ad alium finem non ordinatur.

ARTICULUS IV.

UTRUM ELECTIO SIT TANTUM EORUM QUAE PER NOS AGUNTUR.

Doctor, loc. infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 13. a. 4.

RESPONDEO, hic dicitur in sententia: quemadmodum intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem: finis autem vel est actio, vel res aliqua: et cum res aliqua fuerit finis, oportet humanam aliquam actionem intervenire, qua vel homo faciat rem illam, quae est finis, ut medicus efficit sanitatem, quam intendit ut finem, vel certe qua homo potatur, vel utatur re illa, quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio eius: et consimiliter est de iis quae sunt ad finem: oportet enim id quod est ad finem esse vel actionem humanam vel rem aliquam, aliqua tali actione possidendam, vel utendam; est igitur evidens electionem semper esse eorum quae per nos aguntur.

Quae sententia non est improbanda, [Oxon. Prol. q. 4: n. 21. — 3. d. 15. n. 17.] nisi forte intelligatur, electionem semper influere debere in actus imperatos exterioribus potentiis repraesentandos, aut executioni demandandum quod eligere placuit. Nam si electio sit sola sine ordine ad actum imperatum, puta propter defectum materiae actus exterioris, est vera electio eorum quae sunt ad finem, nec tamen per nos fieri potest, ut ita ordinentur, idest, in esse ponantur. *Assumptum declaratur*: siquidem non habens pecuniam, cuius tamen intellectui obiciuntur pecuniae, antequam alicuius actus electio sit principium effectivum, vel ordinetur ad aliquid imperandum, ut executioni demandetur, si eligat pecunias liberaliter distribuere, si possideret, quantum ad actum et habitum virtutis non requiritur ulterior prosequutio, quia obiecto praesentato in phantasmate, circa quod esse potest actus liberalitatis, complete habetur electio, ex qua gignitur virtus liberalitatis, vel quae elicitur ex liberalitate, et non requiritur ulterior prosequutio exterius, nec ordo ad actus exteriores, ex hypothesi quod pecuniae liberaliter elargiendae non possideantur. — *Deinde*, ordo iste electionis ad actum imperatum esse ne-

quit nisi ut causae respectu effectus producendi. Quod autem causa non sit in se talis, ut effectum praecedit, sed id acceptum habeat ex effectu, quatenus ad illius productionem ordinatur, videtur inconueniens, cum nihil habeat causa ab effectu, nec ex ordine ad ipsum. Submota igitur omni ordinatione electionis ad actus imperatos per nos primo repraesentandos, adhuc stat completa electio. — *Est igitur admittenda pars affirmativa*, nempe electionem esse eorum quae per nos geruntur, sed non ibi praecise reperitur electio, quandoquidem stat electio recta sine tali ordine ad actus exteriores, ut expositum est.

ARTICULUS V.

UTRUM ELECTIO SIT SOLUM POSSIBILIMUM.

Doctor, Oxon. 2. d. 6. q. 1. — Report. ib. — Oxon. 4. d. 49. q. 10.

S. Thom. 1. 2. q. 13. a. 5.

VIDETUR electio esse solum possibilem. Etenim ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus assequi finem: per id autem quod est impossibile non potest aliquis consequi finem, cuius signum est, quia cum in consiliando pervenirent homines ad id quod est in eis impossibile, discedunt quasi non valentes ulterius procedere; est igitur electio tantum respectu possibilem.

2. PRAETEREA. Ita se habet id quod est ad finem, de quo electio est ad finem, sicut conclusio ad principium: sed conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili; ergo nec finis erit possibilis, nisi id quod est ad finem fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile nullus movetur; ergo nec aliquis tendit in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile; quod igitur est impossibile sub electionem non cadit.

3. PRAETEREA. Philosophus, 3. *Ethic.*, cap. 2. diserte negat electionem esse impossibilem, scribens: *Electio namque non est eorum quae fieri nequeunt, quod si quis eligere dixerit ea, amens esse videbitur: voluntas autem est (nempe respectu possibilem) ut immortalitatis*; expresse igitur vult, voluntatem versari posse circa positiva impossibilia, at electionem nequaquam.

CONTRA. Electio est eorum quae per nos aguntur: nihil ergo refert quantum ad electionem, ut eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel illud quod impossibile eligenti. Sed frequenter ea quae eligimus perficere non possumus, adeo ut sint impossibilia nobis; ergo electio est impossibilem.

RESPONDEO: praeter argumenta ad partem affirmativam allata, quidam opinantur, nihil omnino cadere sub electionem, quod eligenti non sit possibile, aut tale reputetur. — *Nos oppositum* horum verius reputantes, dicimus, fieri posse ut sub electionem cadant etiam impossibilia. Ad [Oxon. 2. d. 6. q. 1. n. 3. — 4. d. 49. q. 10. n. 13.] cuius evidentiam sciendum, voluntatem posse in actus duos; quorum altero absolute et simpliciter vult, aut secus; altero vero sub conditione tantum in hoc aut illud fertur. Vel sub aliis verbis: altera est volitio *efficax*, altera *complacentiae*. Exemplum: aegrotus sperans se sanitati restitutum iri, efficaci ac absoluta volitione vult finem optatum; adeo ut eligat et am-

plectatur media opportuna sanitati recuperandae. At infirmus desperans se sanitatem adepturum, vult quidem illam, sed voluntate inefficaci, conditionata, et complacentiae; quia revera complacet sibi de illa, sed quoniam putat id esse impossibile, inefficaci conatu tendens in illam, negligit consultationem omnem medicorum, nec aliqua eligit, putans omnia inutiliter adhiberi ad finis assecutionem. Haec igitur inefficax volitio, quam etiam *conditionatam* et *complacentiae* voluntatem recte appellamus, esse potest respectu impossibilem; in iis siquidem voluntas sibi complacere potest, et tendere inefficaci conatu, ac propterea non exit in electionem, nec imperat inquisitionem mediorum, existimans omnia penitus inutilia ad finis assecutionem. — Eiusmodi autem volitio, etsi inefficax atque conditionata, satis est ad meritum et demeritum. Voluntas enim sequens plenam intellectus apprehensionem, non obnoxii passionibus rationem perturbantibus, et adhaerens obiecto sibi praeostenso firmiter consensu, quamvis effectus sit ei impossibile, mereri potest, aut demereri. *Exemplum*: [Oxon. Prol. q. 4. n. 20.] pauper, cui impossibile est thesauri possessio, apprehendens divitias, si eligat eas liberaliter distribuere, quum adfuerint, est materia merendi, et consimiliter demereretur, si vellet illis uti ad ulciscendas iniurias: etsi enim thesaurus sit in hypothesi pauperi illi impossibile, et subinde ex finis impossibilitate non quaerens media utilia ad illum assequendum; quia tamen pleno consensu adhaeret divitiis, sibi que complacet in eis, sic deliberate est volens, ut possit mereri aut demereri.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [Oxon. 2. ib. n. 4.] *electio* aequivoce accipitur: *uno modo* pro actu voluntatis consequente plenam apprehensionem intellectus, qua ratione quis recte dicitur peccare ex electione, quum non est passio perturbans intellectum, nec est ignorantia. *Alio modo* sumitur pro actu voluntatis consequente conclusionem syllogismi practici; quae sane electio aliud non est, quam efficax obiecti volitio, imperans subinde inquisitionem mediorum, quibus obiectum efficaciter volitum attingi queat. — Juxta *priorem* acceptionem electio est impossibile, sicut dicit Philosophus, 3. *Ethic.*, cap. 2. scribens voluntatem esse impossibilem, et nedum voluntatem errantem, sed etiam cum sequitur plenam intellectus apprehensionem in iudicando non errantis. At iuxta *posteriorem* acceptionem electio esse non potest impossibile; nemo enim de impossibilibus practice syllogizat; siquidem practicus syllogismus ex fine concludit id quod est ad finem, quatenus per ea quae sunt ad finem deveniatur ad possessionem finis. Is autem discursus et syllogizatio recte non deducitur, quando finis est impossibile vel in se, vel ut comparatur ad actum, in quo est voluntas finis.

Ex quibus patet responsio AD SUBIECTAM RATIONEM ET PHILOSOPHI AUCTORITATEM.

ARTICULUS VI.

UTRUM HOMO EX NECESSITATE ELIGAT, VEL LIBERE.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 4. — S. Thomas 1. 2. q. 13. a. 6.

VIDETUR homo eligere ex necessitate, et non libere. Etenim [Oxon. 1. d. 1. q. 4. n. 2.] ex Philosopho, 2. *Phys.*, c. 89. *Sicut se habet principium*

in speculabilibus, sic finis in operabilibus: sed ex principiis necessaria omnino consecutione deducuntur conclusiones in eis involutae; ergo et voluntas fini inhaerens necessario eligit ea per quae finem assequi potest.

2. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 6. q. 1. — 3. d. 33. n. 17.] Electio proprie dicta est actus voluntatis sequens conclusionem syllogismi practici: intellectus autem ex necessitate iudicat tale medium necessarium esse finis assecutioni; ergo electio sequens iudicium rationis illi necessario conformatur, ac proinde homo ex necessitate eligit.

3. PRAETEREA. Duobus obiectis pari bonitate praeditis voluntati praeostensis, ipsa in ancipiti perstabit, nec alterum eligit, altero neglecto. Nam in hypothese ab utroque aequae pulsatur et allicitur, nec apparet in alterutro ratio ipsum praeeligendi; ergo quod hoc potius eligat prosequendum, est quia in ipso potiore bonitatis rationem deprehendit; ex necessitate igitur eligit unum prae alio veluti magis utile et idoneum pro finis adeptione.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 25. n. 2.] Augustinus, 12. *De Civit.*, cap. 6.: *Si aliqui, inquit, aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveraret, quid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala, quae illam res fecit, in quo facta? et concludit: quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere?*

RESPONDEO dicendum, [9. *Metaph.* q. 15. n. 8. seqq.] voluntatem libere omnino, nullaue cogente necessitate ex pluribus mediis sibi oblatis haec et illa eligere, alia atque alia contemnere; nec item necessario amplecti medium, cum unum tantum occurrit pro finis adeptione, nisi fortasse necessitate conditionata, ex hypothese nimirum libere volitionis finis. Nam ipsa voluntas, praesertim in via, a nullius bonitate obiecti necessario movetur et trahitur, sed magis sibi praeostensa obiecti bonitate libere seipsam ad illud prosequendum determinare, adeo ut se ad oppositum queat, aut etiam ab omni se suspendere actu; igitur intendens finem efficaciter, ac proinde per consultationem mediorum pluribus sibi occurrentibus, valet utiliora contemnere, ac minus idonea praeeligere, ut ducatur ad finis consecutionem; libera ergo est voluntati omnis electio. Siquidem si ulla appareret necessitas, cui voluntas in eligendo subderetur, maxime ut comparatur ad bonitatem medii praestantioris, atque utilioris, respectu minus idonei minusque efficacis. Atqui voluntas in eo potissimum distinguitur ab sensitivo appetitu, quod is ita a commodis obiectis, eique convenientibus afficiatur, ut ea omnino sequi et amplecti non possit, illa vero pro innata sui nobilitate ac dominativa potestate sit sui determinativa, queatque sibi convenientia prosequi aut non prosequi si maluerit; non magis igitur afficitur et trahitur a praestantiori medio, quam a minus utili minusque bono. — Cum vero unum suppetit medium voluntati finem efficaciter intendenti, nec ulla hic occurrit necessitas, qua dici merito queat, ipsam illud necessario amplexatam fuisse. Nam [Quodl. q. 16. n. 8.] quemadmodum libere omnino fertur in finem, ita et in ea quae sunt ad finem. Quod si in medii unius prosecutione dici non potest, illud prae aliis elegisse, id per accidens consequitur eius finis conditionem. Nec est alia necessitas nisi consecutiva ad eius libertatem, nempe quia ipsa sibimet eam intulit necessitatem, a qua penitus immunis esse potuisset, si loco finis intenti alium maluisset.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Collat.* 30. n. 2.] similitudinem illam in eo tantum subsistere, quod sicut est ordo inter veritates principii et conclusionis, ita et inter bonitates finis, et eorum quae sunt ad finem, et eo pariter ordine intenditur finis, et eliguntur quae ad illum sunt ordinata; sed disparem tamen, imo et contrariam esse rationem necessitatis ut comparantur ad potentias absolute. Non enim oportet voluntatem eum ordinem tenere in actibus suis, quo nata sunt prosequi volubilia ex natura ipsorum, quemadmodum necessitatur intellectus assentiri obiectis vel ex evidentia terminorum apprehensorum, vel conclusioni inde evidenter deductae. Siquidem nulla bonitas obiecti causat necessario adhaesionem voluntatis, imo ipsa libere adhaeret cuilibet bono, et eadem libertate prosequitur maius et minus sibi praeostensum bonum.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* 3. d. 26.] concesso electionem proprie dictam sequi ad conclusionem deductam per syllogismum practicum, negandum est tamen ita cogi voluntatem sequi ultimum dictamen rationis; imo ratione rectissime dictante, voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eligere quod dictatur ab intellectu: etsi autem quo recte eligat oporteat eam sequi rectum dictamen rationis, absolute tamen cum possit illi se non conformare in eligendo, perspicuum est, non necessitate aliqua moveri ad eligendum, sed pro sui dominativa potestate eligere deterius, neglecto potiori medio, aut e converso.

AD TERTIUM respondeo ex dictis; nam quoniam voluntas ab obiectorum bonitate non determinatur ad illorum prosecutionem, sed magis ipsamet sit sui determinativa, praesupposita obiecti ostensione, seu paria sint aut disparia seu disparis bonitatis quae sibi per intellectum repraesentantur, potest unumquodque illorum intendere aut secus, et pro ratione intentionis haec aut illa media praeeligere, aut certe nulla, ut frequenter in *antecedentibus* dictum fuit.

QUAESTIO QUARTADECIMA.

DE CONSILIO, QUOD ELECTIONEM PRAECEDIT, IN SEX ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de consilio.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum consilium sit inquisitio. - 2. Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quae sunt ad finem. - 3. Utrum consilium sit solum de his quae a nobis aguntur. - 4. Utrum consilium sit de omnibus quae a nobis aguntur. - 5. Utrum consilium procedat ordine resolutorio. - 6. Utrum consilium procedat in infinitum.

PRAESENS quaestio iuxta methodum consuetam non est unde ex Magistro Scoto tractetur atque expendatur, nisi quod [*Oxon.* 2. d. 25. n. 22.] docet consilium omnino in rebus humanis admittendum esse, quandoquidem actus nostri, et ea quae exinde sequuntur, contingenter eveniant, sic ut queant non evenire, vel aliter fieri, alioquin, inquit, non oporteret consiliari, neque negotiari, ut refert Aristoteles 1. *Periher. c. ult.* Id ipsum habet [*Oxon.* 1 d. 39. q. 5. n. 11.] et disertius 3. d. 18. ubi habet, in nobis quidem electionem

supponere discursum et inquisitionem mediorum usque ad sententiam ultimam, quae est deducta conclusio per practicam; in Christo autem quia sibi omnia perspecta erant a principio, non fuit necessaria eiusmodi discussio et inquisitio. Quare consilium inquisitionem eorum de, et super quibus consulendum est, supponat oportet, quod *primo* quaerebatur.

Utrum vero consilium capiendum sit de fine, vel de iis quae sunt ad finem, quod *secundo loco* inquiritur; eo quod circa finem versetur voluntas sive intentio, ut habet Doctor [Oxon. 2. d. 38.] electio vero circa ea quae ad finem ordinantur, evidens est sub consilium non cadere finem, sed tantum ea quae ad finem ordinantur, quod et latius disserit [Oxon. 3. d. 36. n. 15.]

Circa *tertium*, et *quartum quaesitum*, ex Oxon. 2. d. 25. et 38. dicendum est, consilium versari primum circa ea quae a nobis peragenda sunt, idest post consultationem et disquisitionem, et maturam collationem, eligenda, ut fini assequendo opportuniora, et secundo etiam influere posse in ea quae ab aliis consimili modo sunt repraesentanda.

An autem consilium ordine resolutorio procedat, quod est *quintum quaesitum*, ex Oxon. 2. d. 28. cit. dicendum ita esse, electio enim consilium praesupponit, ac sequitur; haec autem amplectitur media, de quibus consultum fuit propter finem, atque in ipsum resolvitur; ergo et pariter consilium.

Ad *ultimum quaesitum* respondendum est negative ex Doctore [Oxon. 2. d. 3. q. 7. n. 10.] Nam nullus infinitatem per se intendit, quod potissimum verum est in casu, in quo fuit consultatio eorum quae conducere possunt ad assecutionem finis. Stultum profecto foret consilium capere super iis quae procedunt in infinitum, quia numquam id consilium terminum inveniret, nec ad ipsum ulla sequi posset efficax mediorum electio.

QUAESTIO QUINTADECIMA.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS
IN COMPARATIONE EORUM QUAE SUNT AD FINEM,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum consensus sit actus appetitivae, vel apprehensivae virtutis. - 2. Utrum conveniat brutis animalibus. - 3. Utrum sit de fine, vel de iis, quae sunt ad finem. - 4. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animae partem.

ARTICULUS I.

UTRUM CONSENSUS SIT ACTUS APPETITIVAE, VEL APPREHENSIVAE
VIRTUTIS.

Doctor, Oxon. 2. d. 6. q. 2. — S. Thomas 1. 2. q. 15. a. 1.

RESPONDEO *hic in sententia dicitur*: consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus

est rerum praesentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus: intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem, hinc est quod ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quam ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re, cui inhaeret, inquantum complacet sibi in ea. — *Sic dicentes* videntur distinguere inter *electionem* et *consensum*, ut is sit simplex quaedam complacentia medii, quod ultima sententia sequens discussionem dictat esse aliis praeferendum; illa vero efficax affectus eiusdem medii.

Nos dicimus, citra omnem necessitatem hos actus multiplicari. *Consentire* siquidem, uti et *dissentiri*, solius appetitivae potentiae est; tantum enim ad voluntatem spectat libere assensum praebere, aut refragari iis quae sibi ab intellectu ostenduntur. Etenim [Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 3. — 4. d. 4. q. 4. n. 2. — d. 27. q. 2. n. 2. — d. 29.] in universum duplex est actus voluntatis: *velle* nimirum et *nolle*. Et *nolle* quidem est actus positivus voluntatis, quo fugit disconveniens, seu resilit ab obiecto disconveniensi; at *velle* est actus, quo acceptum habet obiectum sibi, aut ei, cuius est appetitus, conveniens: eo actu quippe mediante applicat se appetitiva potentia ad id, quod sibi ab intellectu ostenditur; seu id fuerit propositum per consilium et discussionem practicam, seu ostensum ab intellectu non obnoxio passionum perturbationibus et ignorantiae; ut cum recta ratio dictat finem ultimum esse diligendum, sanitatem corporis esse volendam. Ea autem applicatione secuta, appetitiva potentia capit quoddam quasi experimentum ex illo, cui per *velle* inhaeret. Ultra ergo hanc volitionem obtenti, frustra adstruitur alius actus per quem dicatur ipsa consentire. — *Rursus*, [Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 12-13.] actus volitionis duplex est: altera volitio est *efficax*, estque respectu finis consequendi per media ad eum finem ordinata; altera vero *conditionalis* respiciens quidem finem, at non per media consequendum; appetitur tamen, cuius appetitus gratia tenderet in assecutionem illius si posset, et si obiectum contineretur et caderet sub virtutem activitatis ipsius.

Secundum utramque volitionem voluntas dicenda est consentire et consensum praestare iis quae volitione efficaci seu inefficaci prosequitur modo praedicto. Imo quoties efficaciter fertur in finem, in tantum mediis amplectendis assentitur, idest ea vult, in quantum fini prius assensum praebuit, et eius consensus virtute ad media eligenda descendit, praemissaque eorum discussione haec aut illa aliis praeposit. Consimiliter quum sub conditione vult aliquid, simpliciter illud vult, ut infirmus sciens impossibile esse sanitati restitutum iri, simpliciter illam appetit, et media quoque eius recuperandae amplecteretur, si apprehendere ut possibilem. Talis quippe est haec voluntas conditionata, ut satis sit ad meritum et demeritum, ut si quis appeteret fornicari, quando impossibile est ipsum habere opportunitatem fornicandi; ergo in talis finis volitione habetur simpliciter assensus: et ita quoque mercator periclitans in mare simpliciter vult proicere merces, ne naufragium patiat, quemadmodum et revera illas mari demergit; et *secundum quid* non vult, quia invitus divitiis se privat: et damnati simpliciter beatitudinem appetunt, et forte intensius ac nos in via, licet apprehendentes ut impossi-

bilem ipsis, media omnia contemnunt. Quemadmodum ergo in absoluta, efficacique volitione est simpliciter consensus in id quod voluntas vult, ita et in ea, quam inefficacem et conditionatam appellamus, est consensus, idest, eo quis consentit, inhaeretque obiecto, quod simpliciter vult, etsi nulla tunc sequeretur electio mediorum nec consultatio de eis. Consentire ergo voluntatem aliud non est quam ipsam velle quicquid simpliciter vult, ac proinde non alio actu vult, alio consensum praestat ei quod voluit; alioquin sine tali actu consensus nullum esset meritum aut demeritum, quae tamen circumstantiae absolute sequuntur actus volendi et nolendi. Quoties enim [*Oxon.* 4. d. 6. q. 1.] quis simpliciter vult aliquid non eo modo quo est volendum, peccat; et ita peccaverunt Angeli mali inordinate appetendo beatitudinem: in eiusmodi enim actu primum elicito non erat in ipsis passio perturbans, aut ignorantia; idem ergo fuit in eis velle et assentire, vel consentiri commodi affectioni, secundum quam inclinabantur ad statim volendam beatitudinem, et non secundum regulas a Dei sapientia praefixas.

Evenire quidem potest [*Oxon.* 1. d. 1. q. 3. n. 2.] ut voluntati ostendatur aliquod obiectum bonum absolute, nempe apprehensum non sub ratione propter se boni, nec bonum propter aliud. Voluntas autem circa tale sic ostensum elicere potest aliquem actum volendi illud absolute, non referendo ipsum ad aliud, nec ei amore inhaerendo propter se, et exinde imperare intellectui, ut inquirat quale id bonum sit, et qualiter volendum: quo constituto, prosequitur illud, prout ultima sententia rationis dictat esse faciendum. Tali quippe in casu non diffitemur, voluntatem non praebere consensum obiecto absolute sibi ab intellectu praesentato, sed consensum ipsius praerequirere ultimam sententiam intellectus, sed nec tunc mereri aut demereri, quia nec secundum modum, quo est prosequendum obiectum, illud vult, nec contra operatur. Quoties igitur sua ipsius operatio est praemio aut supplicio digna, laude vel vituperio, in unum eundemque actum coincidunt velle et consentiri.

ARTICULUS II.

UTRUM CONSENSUS CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

Doctor 1. d. 1. q. 5. — S. Thom. 1. 2. q. 15. art. 2.

RESPONDEO dicendum, non esse brutorum assensum praebere aut dissentire. Siquidem [*Oxon.* 1. d. 1. q. 5. n. 5.] ii actus sunt voluntatis, libere assentientis aut dissentientis, seu etiam suspendentis utrumque actum. Quum ergo potestas haec assentitur, libertate sua fertur in obiectum, volendo aut diligendo illud. Bruta [*Oxon.* 2. d. 25. n. 8.] autem proprie non diligunt, nec habent amorem circa convenientia eis, sed magis trahuntur ab illis, sic ut nequeant sese coercere nisi forte incidat obiectum fortius movens, atque efficacius subinde trahens et avertens ab alio minus efficaciter ducente. Non ergo assentiuntur visis, nec consentiunt proprie in illa, sed feruntur ad possessionem convenientium, et refugiunt a nocivis, ita dictante naturali instinctu ipsorum, iuxta regulas praefixas ab opifice sapientia divina.

ARTICULUS III.

UTRUM CONSENSUS SIT DE FINE, VEL DE HIS QUAЕ SUNT AD FINEM.

Doctor, loc. art. 1. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 15. a. 3.

RESPONDEO; *hic dicitur* in sententia, consensum versari solum circa ea quae sunt ad finem. Etenim, secundum Damascenum, lib. 2. cap. 22. sensus sive sententia est quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est. Consilium autem non est, nisi de his quae sunt ad finem, ac proinde consensus non circa finem, sed potius ea quae sunt ad finem respicit atque attingit.

Nos dictis art. 1. inhaerentes, nec videntes ullam necessitatem multiplicandi ac comminiscendi alios actus voluntatis praeter *velle* et *nolle*, ac subinde in his statuendum esse consensum et dissensum iudicantes, cum sufficiant ad meritum et demeritum, nec citra consensum et dissensum esse queat praemium ullum aut poena rependenda humanis operationibus, atque omnia, quae de consensu dicuntur, optime per ipsum *velle* intelligantur, *dicimus* consensum afficere posse et versari tum circa finem, tum circa ea quae ordinantur ad finem. Verum [*Oxon.* 3. d. 18. n. 11.] quidem est, interdum voluntatem exituram in actum eligendi media ad finis consecutionem, iubere intellectum practice syllogizare et instituere disceptionem mediorum, donec habeatur iudicium, ultimaque sententia de eligendis, et tunc demum consentire in electionem eorum quae aliis iudicio rationis fuerunt praelata. Sed tamen ideo consentit in media ad finem, quia prius assensum praebuit ipsi fini, volendo ipsum efficaciter, ex quo consensu et volitione efficaci fit ut consentiat in media, amplectendo illa, ut per ea fine amato potiatur. Si enim fini assensum non praestitisset, non conaretur ad investiganda media deveniendi ad illius possessionem, nec ea eligeret; consentit ergo in media, quia assensum praestitit ipsi fini, et quidem efficaci conatu, qualem non exerit cum negligit media, vel quia non suppetunt, vel quia ad alia volenda distrahitur, et mavult aliis incumbere possidendis, etsi pari facilitate posset ad illa pertingere.

ARTICULUS IV.

UTRUM CONSENSUS IN ACTUM PERTINEAT SOLUM
AD SUPERIOREM ANIMAE PARTEM.*Doctor, loc. infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 15. a. 4.*

RESPONDEO, [*Oxon.* 2. d. 24. n. 3. — d. 42. q. 4. n. 13. — 4. d. 48. q. 1. n. 7.] secundum Augustinum, 12. *De Trinit.*, cap. 4. 7. portio superior intendit regulis aeternis et superioribus contemplandis; inferior autem intendit temporalibus agendis secundum regulas aeternas. Quare portio superior intendit fini primo, a quo accipit regulas agendorum. Hac supposita verissima doctrina, *dicendum est* consentire in actum esse solius superioris animae portionis. Etenim voluntatem consentire in actum (ex dictis art. 3.) est ipsam sequi ultimam sententiam rationis, quae iussa fuit

disceptare de mediis ad finis consecutionem. Nequit autem voluntas id rationis dictamen sequi, nisi aspiciendo ad regulas aeternas: inde enim novit, didicitque utrum is actus rectus, an obliquus sit; ergo ad superiorem animae partem tantum pertinet in actum consentire, aut dissentiri illi, quum noverit ita esse faciendum ex regulis aeternis et fine, unde procedunt canones agendorum. — *Deinde*, ultimam sententiam executioni demandare est principaliter agentis et habentis velle efficax respectu agendorum: nihil autem dicitur principaliter velle aliquid, quod in agendo est causa subordinata alicui alteri se principaliori: cum ergo pars animae inferior sit superiori subordinata, quippe quae ab illa accipiat regulas agendorum, eius non erit influere in actum per consensum, sed solius superioris, iubentis actum esse executioni demandandum, aut secus. Id vero portio superior suo efficaci *velle* repraesentat; hoc enim est ipsam in actum consentire, quatenus ut motor superior imperat potentiis inferioribus in suos respective actus exire.

QUAESTIO SEXTADECIMA.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, IN COMPARATIONE AD EA QUAE SUNT AD FINEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de usu.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum *uti* sit actus voluntatis. - 2. Utrum conveniat brutis animalibus. - 3. Utrum sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam finis. - 4. De ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I.

UTRUM UTI SIT ACTUS VOLUNTATIS.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 3. et q. 5. — 2. d. 38. — *S. Thom.* 1. 2. q. 16. a. 1.

RESPONDEO [*Oxon.* 1. d. 1. q. 3. et 5. per tot.] referente Magist., 1. d. 1. cap. *Id ergo*, secundum Augustinum, 1. *De Doctr. christian.*, cap. 3. *Fruī est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti vero id, quod in usum venerit, referre ad obtinendum illud, quo fruendum est, alias abuti est, non uti, nam usus illicitus, abusus vel abusio nominari debet.* Quemadmodum igitur in intellectu sunt duo actus assentiendi alicui vero complexo, unus, quo assentitur vero complexo propter se sicut principio: alius vero, quo assentitur complexioni propter ipsum principium a quo accipit evidentiam extorquentem assensum intellectus, ita in voluntate est unus actus amandi bonum propter se, et alius amandi bonum propter aliud bonum. Sicuti ergo imperfectior est actus ille, quo intellectus assensum praebet conclusioni respectu actus, quo principio assentitur propter seipsum; ita voluntatis actus, quo amat bonum propter aliud bonum, imperfectior sit oportet actu illo, quo inhaeret alicui rei propter seipsam. Ille autem proprie est usus, iuxta Augustini doctrinam. *Uti ergo* est actus voluntatis, supponentis actum rationis praeostendentis haec esse volenda

et amanda gratia alterius boni, quod propter se est diligendum. — Nam ipsa voluntas, perinde ac intellectus, est potentia reflexiva, ob sui immaterialitatem, et ita collativa unius ad aliud. Sicut ergo referre per modum iudicii est solius intellectus, ita ad voluntatem pertinet unum amabile ad aliud referre, et ita ordinare, et uti uno bono ad consecutionem alterius, et per consequens usus rectus aut obliquus rerum soli est attribuendus voluntati. Ad quem sensum Augustinus, 83. qq. q. 30. scribit: *Omnis itaque humana perversio est quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui.*

ARTICULUS II.

UTRUM UTI CONVENIAT BRUTIS ANIMALIBUS.

Doctor, Oxon. 2. d. 38. — 3. d. 33. — S. Thom. 1. 2. q. 16. a. 2.

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 38. — 3. d. 33. n. 9.*] dicendum *uti* minime brutis attribuendum esse, quemadmodum nec eis convenit *frui* nisi abusive. Siquidem secundum Augustinum, 10. *De Trinitate*, cap. 11. *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*. Esto autem contingat bruta eis uti, quibus a natura instructa fuere, ut Leonem unguibus et rictu, aves pennis ad volandum, et alia id genus; ea tamen perspicuum est non assumi ab ipsis in facultatem voluntatis, sed naturali prorsus instinctu ducuntur ad exequenda; non ergo dicenda sunt *uti*, sicut nec *frui*, cum adhaerent obiectis convenientibus: amore enim non feruntur, sed magis infiguntur obiectis, non propter ipsa, sed gratia proprii commodi. — *Deinde*, usus sive assumptio unius in ordine ad aliud de finis intentione descendit; cum ipsa interdum intentione coincidens, etsi frequentius alia sit intentio, alius usus. Atqui ex dictis supra q. 13. a. 2. non est brutorum agere ex electione, idest intuitu finis qui appetitur, haec et illa seligere ad finis eiusdem consecutionem; ergo nec *uti* convenire potest brutis animalibus.

ARTICULUS III.

UTRUM USUS POSSIT ESSE ETIAM ULTIMI FINIS.

Doctor, locis infr. citatis. — S. Thomas 1. 2. q. 16. a. 3.

RESPONDEO [*Quodlib. q. 17. n. 3. — Oxon. 1. d. 1. q. 1. et 5.*] quoniam de sententia Augustini, 1. *De doctr. christ.*, cap. 3. *uti est id, quod in usum venerit, referri ad obtinendum illud, quo fruendum est*; manifeste usus est eorum quae ordinantur ad finem, cuius finis consequutioni ut media utilia atque opportuna probantur. Verum dupliciter intelligere possumus et loqui de ultimo fine: nam aut finis ultimus est *simpliciter* talis, idest, quid ultimate quietativum voluntatis creatae, atque suapte natura irreferibile ad aliud bonum, quippe quod ipsum sit summum bonum, ad quod caetera omnia ordinantur; aut est finis ultimus *secundum quid*, idest, non ex se ultimus, sed tamen ita aestimatus a voluntate quietante se in illo, perinde ac si foret ultimus finis ex natura rei: quemadmodum voluntas peccantis mortaliter fruitur fine quem sibi in tali actu

praefigit, quietatque se quantum est ex parte actus, sed non quietatur ex parte obiecti. Quia ergo peccans mortaliter obiectum actus sui amat amore concupiscentiae, aliquid aliud amet oportet amore amicitiae. Illud autem aliud est ipsemet, cui ut amato amore amicitiae appetit obiectum, cui peccando inhaeret; hoc ergo fine peccans utitur gratia illius, quod amore amicitiae amat. Et hoc est, quod dicit Augustinus, 14. *De Civit.*, cap. 28. *Duas Civitates fecerunt duo amores: Civitatem diaboli amor sui usque ad contemptum Dei: Civitatem Dei amor Dei usque ad contemptum sui.* Ut ergo peccans fruatur se, ita utitur fine praestituto. De qua re amplius dictum fuit supra, *q. 11. art. 2.*

ARTICULUS IV.

UTRUM USUS PRAECEDAT ELECTIONEM.

Doct., Oxon. Prol. q. 4. — 2. d. 38. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 16. a. 4.

RESPONDEO [*Oxon. Prol. q. 4. n. 21. seqq. — 2. d. 38. per tot.*] iuxta dicta supra *quaest. 13. art. 4.* integra ac absoluta ratio electionis subsistere potest citra ordinem directum ad actus imperatos, qui utique usu repraesentantur per potentiam exequutivam in facultatem voluntatis assumptis potentiis, unde exituri sunt actus, secundum electionem. Nam revera cum pauperi obiiiciuntur pecuniae, si eligat illas distribuere, si sub eius potestate fierent, quantum ad actum et habitum virtutis, non requiritur ulterior prosequutio; ergo ante omnem usum et ordinem ad ipsum stat electio haec, et quidem recta, ut obliqua foret, si non habens opportunitatem eligeret fornicari. Eiusmodi ergo electio omnino usum praecedat, quemadmodum et praecedere necesse est, quum quis ex intentione finis descendit ad investiganda media illius consequutioni opportuna. Nam priusquam aegrotus applicet se mediis ad recuperandam sanitatem utilibus, in ipso electio eorum mediorum praecessit usum eorundem. — At [*Oxon. 3. d. 18. n. 11.*] cum sententia ultimata haberi potest sine discursu praecedente, ut in illo qui unico instanti et contuitu cognoscit finem, et ea quae ad finem ordinantur, non est alia electio, et alius usus; imo usus coincidit cum electione; ea siquidem statim fit, ut exequutioni demandetur quicquid praelectum fuerit. — Verum, quia *voluntas est instrumentum seipsum movens*, teste Anselmo, *De Concept. Virg.*, cap. 4. et *De peccato Originali*, cap. 4. introducente potentias voluntati subiectas alloquentes Deum in hunc modum: *Dedisti nobis dominum, cui obedire non possumus;* igitur utitur ratione, cum intendens finem iubet intellectum investigare media, per quae ad illius deveniat consequutionem. Tali sub consideratione usus omnino electionem praecedat; haec enim sequitur consilium et discussionem mediorum.

QUAESTIO DECIMASEPTIMA.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE,
IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate.

Et circa hoc quaeruntur novem.

1. Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis. - 2. Utrum imperare pertineat ad bruta animalia. - 3. De ordine imperii ad usum. - 4. Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus, vel diversi. - 5. Utrum actus voluntatis imperetur. - 6. Utrum actus rationis. - 7. Utrum actus appetitus sensitivi. - 8. Utrum actus animae vegetabilis. - 9. Utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I.

UTRUM IMPERARE SIT ACTUS RATIONIS, VEL VOLUNTATIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — 4. d. 14. q. 2. — d. 49. q. 4. incid.

S. Thomas 1. 2. q. 17. art. 1.

VIDETUR ipsum *imperare* non ad voluntatem sed ad rationem pertinere. Etenim secundum Gregorium Nyssenum, *lib. 4. cap. 3. et cap. 8.*, atque etiam Philosophum, 1. *Ethic.*, cap. ult. appetitus obedit rationi: ille autem imperat, cuius iussa ab alio exequentur; ergo non voluntatis, sed rationis est imperare.

2. PRAETEREA. Imperans ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando; atqui ordinare per modum cuiusdam intimationis, est solius rationis; ergo imperare est essentialiter actus rationis, praesupponens tamen sive connotans actum voluntatis.

CONTRA. Sicut imperari pertinet ad id quod est subiectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum: sed radix libertatis est maxime in voluntate; ergo libertatis est imperare. — *Rursus*, ad imperium sequitur actus: sed ad actum rationis non statim sequitur actus, nisi etiam qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operetur; ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

RESPONDEO: *aliqui hic ex sententia opinantur*, revera imperare ad rationem essentialiter pertinere, praesupposito tamen actu voluntatis, idque propter argumenta ad primam partem relata. Ad maiorem tamen rei evidentiam illud addendum putant, rationem aliquid agendum intimare, et faciendum denunciare, contingere posse dupliciter: uno modo absolute: quae quidem intinatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat, *hoc est tibi faciendum*. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui monendo ipsum ad hoc, et talis intinatio exprimitur per verbum imperativi modi, ut cum alicui dicitur, *fac hoc*. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas; cum ergo secundum movens non moveat nisi virtute primi moventis, sequitur, rationem movere imperando inesse sibi ex virtute voluntatis. Est igitur imperare actus quidem rationis, sed praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Haec opinio nobis non probatur; sentientes enim *imperare* ad voluntatem essentialiter pertinere praesupposita obiecti ostensione, ut in caeteris omnibus, videntur probabilius opinati. Nam voluntas imperat intellectui; ergo ipsi essentialiter attribuendum est imperare, non vero rationi. *Assumptum* patet ex Anselmo, c. 4. *De Concep. Virg.*, ubi docet voluntatem movere se contra iudicium aliarum potentiarum obtemperantium etiam invite imperio illius; ergo intellectu quidvis intimante, et ostendente voluntati, per quodcumque tandem verbum ea intimatio fiat, aut insinuatio exprimatur, est sibi parendum voluntati praecipienti, non ut vires animae potestativa dominatione destitutae faciendum putant et dictant, sed prout ipsi videtur ac praeeligere mavult, etiam contra inclinationem expressumque iudicium rationis. Si ergo voluntas utitur aliis animae potentiis prout sibi libuerit, profecto imperare essentialiter ad voluntatem pertinet. — *Deinde*, voluntas intendens ac volens efficaciter finem, iubet intellectum inquirere ac invenire media deveniendi ad eius finis consequutionem, eumque iis investigandis applicatum tenet, donec per syllogismum practicum deductum sit, haec esse eligenda, alia vero omittenda, secundum quod dicit Augustinus, 11. *De Trinit.*, c. 3. *Voluntas copulat parentem cum prole*; quinimo et imperat sibi ipsi. Neque enim vis aliqua sensitiva imperare potest intellectui et voluntati, et coniungere eas potentias in actibus suis; neque intellectus sibi et voluntati, cum stante quocumque dictamine rationis, libere eligat. Sola igitur voluntas sibi imperat et intellectui; ergo solius voluntatis est rationi imperare, non autem e converso, cum stante etiam ultimata sententia practice deducta, voluntas pro sui dominativa potestate valeat illud dictamen negligere, et amplecti deteriora consilia, vel certe ab omni actu se suspendere et abstinere. — *Denique*, intellectus vel virtus intellectualis dicit verum esse vel non verum esse, sive in speculandis, sive in agendis: voluntas autem imperans, vel *imperare* dicit, actum esse exequutioni demandandum, quod statim esse agendum imperatum fuit; ergo imperandi actus non est rationis dictantis sic esse agendum, sed potestatis appetitivae iubentis fieri quod intentum fuit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 33. n. 4.] Philosophum dicentem appetitum obtemperare rationi, esse intelligendum de appetitu sensitivo; sed in parte hominis sensitivi non est operatio hominis, qua homo est, secundum quam sibi imperat, et aliis sibi subiectis, caeterisque praecellit animalibus. Quod itaque excellit in homine super totam partem sensitivam dividitur a Philosopho, 1. *Ethic.*, c. 9. in intelligens, et in bene persuasibile a ratione; per *persuasibile* a ratione intelligit voluntatem. Ac propterea obedibile rationi vocat aliquando appetitum sensitivum, aliquando voluntatem, sicut in fine 1. *Ethic.* Et sicut obedibile rationi dupliciter accipitur, ita et *rationale*: uno modo stricte et primo, sed simpliciter, et hac ratione et ipsa voluntas rationalis est. Sed tertio nempe appetitui sensitivo non convenit nisi transumptive. Igitur illud medium, quod est voluntas, modo vocatur *rationale* ab uno extremo, modo *obedibile rationi* ab alio extremo. Stricte tamen accipiendo *rationem*, ipsa est quidem persuasibilis a ratione, sed nequaquam obedibilis rationi; appetitus vero sensitivus non est persuasibilis a ratione, sed obedibilis rationi: liberum enim persuaderi sane potest a ratione, sed cogi

ad obediendum non potest. Quare ex hac Aristotelis auctoritate non habetur, *imperare* ad rationem pertinere.

AD SECUNDUM patet responsio ex dictis in *solutione*. Etsi per rationem fiat denunciatio et intimatio eius quod faciendum est vel non faciendum, sed nequaquam interim habetur actus formalis imperandi, quo importatur non quod verum, vel non verum est, sed ut perficiatur quod iussum fuerit. Quare aliud inde recte inferri non debet, nisi quod ad imperium praerequiritur quidem actus rationis intimantis et denunciantis, sed nequaquam in tali actu statuendum esse ipsum *imperare*.

AD PRIMUM in *oppositum respondetur* sic: radix libertatis est voluntas, sicut subiectum: sed sicut causa est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni, et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, *quod est liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis. — *Contra*, hypothesim, cui haec innititur responsio, non esse probandam, late ostendimus, I. p. q. 83. quae est de *libero arbitrio*, ideo dicimus argumentum esse concedendum. — *Ad secundum respondetur*, rationem illam concludere quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione voluntatis. — *Contra*, si ad actum rationis intimantis et denunciantis hoc aut illud esse faciendum non sequitur quod fiat, nisi movente voluntate; ergo huic est attribuendum imperare, non rationi, nisi ut conditioni, quae tamen non influit formaliter in imperandi actum.

ARTICULUS II.

UTRUM IMPERARE PERTINEAT AD ANIMALIA BRUTA.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thom. I. 2. q. 17. a. 2.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. I. d. I. q. 5. — 2. d. 25. et freq. — 12. Metaph. q. 4. n. 6.*] non esse brutorum animalium *imperare*. Etenim si bruta sibi ipsis, aut aliis imperarent, profecto id eis inesset ex sensitivo appetitu, quemadmodum et intellectuali naturae convenit imperare per intellectivum appetitum. Sensitivus autem appetitus non pollet ulla dominativa potestate, secundum quam in alia imperium exercere queat; ipse enim non movet se, sed movetur ab obiectis ad prosecutionem eorum, vel fugam, prout convenientia aut disconvenientia fuerint: impellitur enim ex naturali instinctu, ut aliter facere nequeant nec impellenti naturae resistere valeant. Tantum ergo abest, ut ei competat imperare, vel agere ex imperio, cum sibi omnino obtemperandum sit, quippe qui ducatur et trahatur, secundum quod per divinam sapientiam huius et illius natura iussa est repraesentare et exequi. Unde natura ipsa est quaedam ars divina, in qua relucet et explicatur quod per Opificem sapientiam statutum fuit.

ARTICULUS III.

UTRUM USUS PRAECEDAT IMPERIUM.

Doct., loc. infra cit. — S. Thom. I. 2. q. 17. art. 3.

RESPONDEO hic est *sententia talis*: usus eius quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, praecedit ele-

ctionem; unde multo magis praecedat imperium; sed usus eius quod est ad finem, secundum quod subditur potentiae executivae, sequitur imperium, eo quod usus utentis coniunctus est cum actu eius, quo quis utitur. Imperium autem non est simul cum actu eius, cui imperatur, sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est, quod imperium prius est quam usus. — Et addunt: non omnis actus voluntatis praecedat hunc actum rationis, qui est imperium, sed aliquis praecedat, scilicet electio, et aliquis sequitur, scilicet usus, quia post determinationem consilii, quae est iudicium rationis, voluntas eligit, et post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est quod eligitur, et tunc demum voluntas alicuius incipit uti exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Nobis videtur, [Oxon. 4. d. 14. q. 2. — 2. d. 38.] hos actus citra omnem necessitatem multiplicari. Et quemadmodum diximus supra q. 15. *art. 1.* consensum non differre ab efficaci intentione finis, nec ab electione mediorum ad finem ex *art. 4. quaest. cit. et quaest. 16. art. 4.* evenire posse, ut usus coincidat cum electione, ita nunc aimus, imperium non esse actum diversum ab electione. Nam voluntate eligente media perveniendi ad finem efficaciter intentum, statim illi subiectae potentiae dant se executioni, et amplectuntur media aliis praelata, nullo alio desuper imperativo *velle* concurrente; idem est ergo voluntatem praeeligere media, ac iubere subiectas potentias exequi quod praelectum fuit. Unde peccator intendens efficaciter reverti ad cor, ac recuperare gratiam Dei, qua excidit per culpam, illico detestatur peccatum, ut medium necessarium satisfaciendi offensae divinae: id ergo fuit in ipso *velle* imperativum, quod electio medii perveniendi ad finem intentum, non utcumque, sed efficaci volitione. Quapropter sicut praeter *velle* et *nolle* simpliciter, non est alius actus adstruendus, quo dicatur voluntas consentire vel dissentire, quippe quae volendo consentiat, et nolendo complete refragetur quibus dissentire dicitur, ita imperando eligit, et eligendo imperat quicquid facto opus esse viderit. Quare hoc ordine esse digerendos actus potentiarum animae arbitramur: primo est apprehensio obiecti; exinde est intentio ipsius ut finis, quam intentionem recte et consensum appellamus; eo enim *velle* voluntas applicat se obiecto, et de eodem quoddam quasi experimentum capit. Tercio ostensio mediorum ad finem ordinatorum; eam vero ostensionem sequitur electio, in quam et consensum coincidere dictum est supra q. 15. *art. 1.* et 3. Quod sane regulariter est intelligendum. Siquidem evenire potest, ut ipsa in intentione finis perspecta sint et media ad finem ordinata, et tunc idem actus appetitivae potentiae erit intentio et usus, sive volitio eorum quae appetuntur in ordine ad aliud volitum. Postremo est exequutio actuum per potentias alias a voluntate representandos, media potentia locomotiva. Ultra hos actus nobis non videntur alii comminiscendi.

Utrum autem usus imperium praecedat, aut e converso, relata sententia dictis duobus praesens quaesitum declarat: *primum est*: si sermo fiat de usu, quo voluntas applicat intellectum ad consultandum de mediis, is usus est imperio prior. Siquidem is usus electionem praecedat: sed electio praecedat imperium, in sententia eorum; ergo etiam ille usus est

imperio prior. *Secundum* est: usus ille, quo voluntas applicat alias potentias ad executionem mediorum, tali usu imperium est prius.

Nos dicimus. [Oxon. 2. d. 42. q. 4.] *velle* imperativum necessario praecedere omnem usum potentiarum animae, et multo magis executionem per inferiores potentias repraesentandam. Voluntas quippe est instrumentum seipsum movens: imperat enim sibi ipsi, et movet etiam alias animae potentias, adeo ut illi non obtemperare non possint, ut dicit Anselmus c. 4. *De peccato originali*. Cum ergo voluntas intellectu utitur ad haec et illa consideranda, avertens illum ab unius obiecti consideratione, et ad aliud convertens, medio suo *velle* imperativo id efficit: usus ergo iste de imperio veluti propria causa procedit. Et quamvis talis usus sit prior electione, quae electio sequitur consilium et discussionem mediorum, est tamen imperio posterior, quia effectus illius. Nec rursus haec electio medii est ab imperio distinguenda, ut adnotatum fuit, quia voluntate efficaciter eligente media, simul iubet ac imperat potentiis amplecti illa, quae aliis praelata fuerunt. Quod si executio alia insuper iussione indigere videatur, id non est nisi vel quia inefficax electio fuit, vel extrinseca impedimenta inciderunt. De secunda solutionis parte sermo erit in sequentibus.

ARTICULUS IV.

UTRUM IMPERIUM ET ACTUS IMPERATUS SINT ACTUS UNUS,
VEL DIVERSI.

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 17. a. 4.

VIDENTUR, imperium et actus imperatus esse non diversi actus, sed unus. Etenim secundum Philosophum, 2. *Top.*, c. 2. *Ubi unum propter alterum, ibi est unum tantum*: sed actus imperatus non est nisi propter imperium; ergo sunt unum.

2. PRAETEREA. Sicut in naturalibus aliquod unum componitur ex materia et forma, ita in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis; ergo imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus.

CONTRA. [Quodlib. q. 18. n. 1.] Quae distinctis negativis praeeptis prohibentur, propriam atque distinctam rationem praeseferunt imputabilitatis ad poenam: alio autem praeepto negativo interdicitur actus imperatus exterior, alio interior; nam in lege scriptum est: *Non concupisces uxorem* etc. item, *Non moechaberis*; ergo ii duo actus humani aliam et aliam habent mortalitatem.

RESPONDEO: propter argumenta ad partem affirmativam adducta, quidam opinantur, unam, eandemque praeseferre mortalitatem imperium, et actum imperatum, esto diversi entitative sint ii actus, sicut unus homo est qui componitur ex anima rationali et corpore, quae tamen partes secundum entitatem substantialem multae atque diversae sunt. — *Nobis haec opinio non probatur*, (ut latius patebit infra quaest. 20) Nam [Quodlib. ib. n. 12.] Augustinus, 13. *De Trinit.*, cap. 5. oppositum diserte docet, *Velle*, inquit, *quod non deceat. idipsum miserrimum est. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non*

oporteat. Et paucis interiectis: *Quis beatum dicat eum, quia vivit ut vult, cum profecto quamvis et sic miser est, minus tamen esset, si nihil eorum, quae perperam voluisset, habere potuisset? Mala enim voluntate vel sola quisque miser efficitur; sed miserior potestate qua desiderium malae voluntatis impletur.* Evidens est autem, id intelligi non posse de miseria poenae, quia desiderans et non potens obtinere quod cupit maiori afficitur poena, quam ille cuius desideria implentur. Est igitur sermo Augustini de miseria culpa, quae praefuit in actu interiori malo, atque, hanc extendi magis ac augeri, si interiori accedat actus exterior iuxta imperium elicitus. Actus igitur exterior imperatus est alius ab imperante secundum aliam atque aliam imputabilitatem, vel ad culpam vel ad meritum. — *Deinde,* bonitas moralis (de qua *quaest. sequenti*) est integritas eorum, quae secundum rationem rectam operantis dicuntur debere convenire ipsi actui: est autem alia integritas eorum, quae secundum dictamen rectae rationis debet convenire actui interiori, et eorum, quae actui exteriori; igitur alia et alia bonitas moralis aut malitia utriusque actus. *Minor patet:* nam recta ratio dictat quod convenit actui exteriori congruere haud posse interiori, et e converso, ut amplius declaraturi sumus infra *quaest. 20.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Quodlib. ib. n. 14.*] respondeo, eam illationem deduci posse in oppositum. Nam si actus exterior habet convenientiam ad regulam suam per actum interiorem, sive mediante actu interiori, inest ergo sibi alia moralitas ab ea, qua ornatur actus interior: siquidem idem non est causa, nec etiam medium respectu sui ipsius; nec item est causa, vel ratio mediandi respectu sui ipsius; ac propterea *assumpta* propositio, *ubi unum propter aliud ibi unum tantum*, neganda est, aut exponenda. *Exemplum* accipi potest ex actibus intellectus. Nam etsi conclusio accipiat evidentiam suae veritatis a principio, inest tamen sibi propria veritas, seu propria conformitas eius, quod affirmatur ad existentiam rei, et ad ipsos terminos proprios conclusionis: non enim conclusio est vera formaliter veritate principii, sed magis est vera formaliter veritate propria, idest, mediata et determinata. Consimiliter multae conclusiones ordinatae, ex eodem principio procedentes, pollent propriis atque distinctis veritatibus: et forte prior, seu principio immediatior verior est, magisque subinde necessaria, propterea quod in gradu necessitatis suae a posteriori non dependeat, sed magis e converso. Atque idipsum sentiendum est de conclusionibus falsis eidem veritati repugnantibus. Nam et hae proprias distinctasque praeseferunt falsitates, idest, proprias disconvenientias eius, quod enunciatur ad illud, quod est in re extra. — Haec eadem actibus voluntatis suo modo applicantes, aimus, non tantum actum volendi vel imperandi natum esse inducere convenientiam vel disconvenientiam propriam ad rectum dictamen rationis, sed etiam actum imperatum suapte natura habere posse convenientiam, et conformitatem, aut secus, ad rationem rectam. Et quamvis idem dictamen sit, cui conformari debet actus uterque, ea nihilominus, quae fiunt conformiter ad illud, diversa sunt; ideoque ex parte ipsorum diversa importatur conformitas sive convenientia ad idem dictamen.

Si obiicias: [*Quodlib. ib. n. 15.*] veritas non convenit alicui extra intellectum, sed solum actui intellectus, vel obiecto ut est in intellectu; ergo et bonitas non convenit actui exteriori, qua exterius elicit, sed praecise ut obiecto actus volendi; *responsio:* in primis negari potest conse-

quentia, iuxta illud 6. *Metaph.* in fine: *Non est falsum, et verum in rebus, ut quod quidem bonum verum, quod autem malum falsum, sed in mente.* Deinde, negari potest *antecedens*, quia si intellectus aliquis sit regula intellecti, sicut est de intellectu divino exemplante et regulante creaturam, illud dici potest verum, non tantum ut est actu cognitum, sed etiam ut est in se, quia secundum *esse* suum in se est exemplatum et conforme exemplari.

AD SECUNDUM respondeo ex dictis. Equidem [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 1. — Cf. art. 3. q. 20.] imperium, actusque imperatus sunt unum quid unitate ordinis, quatenus actus imperatus natus est mediante actu imperandi habere conformitatem ad dictamen rectum; nihilominus alia est conformitas actus imperandi ad idem dictamen, alia actus imperati; sunt ergo duae conformitates, duoque actus humani, aliam atque aliam habentes moralitatem, licet inter sese sint ordinatae, sintque unum eius ordinis ratione. Quare etsi moralitas haec et imputabilitas ad praemium vel poenam primo et principaliter reperiatur in actu voluntatis imperantis, est tamen secundario in actibus etiam imperatis. Nam sicut voluntas tenetur habere in actu suo rectitudinem, ita tenetur habere illam in actibus exterioribus, ad quos cooperatur ut motor; sunt enim data praecepta non solum de actibus interioribus, sed etiam de exterioribus, ut tetigimus in argumento *Ad oppositum*. Quod si ob hanc subordinationem exterioris actus ad imperium ille dicatur se habere ut materia ad formam, non est curandum de hac voce, cum interim constet de re, iuxta quam recte omnes fatentur, imperatos actus externasque operationes esse formaliter peccata, quoties repraesentantur contra dictamina legis naturalis, aut positivae.

ARTICULUS V.

UTRUM ACTUS VOLUNTATIS IMPERETUR.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 17. a. 5.

VIDENTUR actus voluntatis minime imperari. Etenim si aliquis voluntatis actus sub imperium caderet voluntatis, utique alio actu voluntatis imperaretur, illo, nempe, quo fieret, ut is in *esse* poneretur; ille autem alius hunc imperans, pariter alio actu voluntatis indigeret, perinde ut primo imperatus, et ita in infinitum procederetur, quod est absurdum.

2. PRAETEREA. Ei convenit imperare, cui convenit imperium intelligere: sed non est voluntatis imperium intelligere: differt autem voluntas ab intellectu, cuius est intelligere; ergo actus voluntatis non imperatur.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 18. n. 9.] Augustinus, 2. *De libero arbitrio*, *Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, neque laudandus esset homo, neque vituperandus*; ergo de sui ipsius imperio voluntas ad hoc aut illud obiectum convertitur atque avertitur, et usque adeo libere, ut exinde laude aut vituperio digna reputetur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 1. q. 4. — 2. d. 42. q. 4. n. 1. — *Quodlib.* q. 16. n. 3. — q. 18. n. 9.] actus voluntatis imperari, idest, elici ipsa volente aut nolente, pro sui dominativa potestate, qua et propter

quam sibi ipsi imperat et aliis potentiis, ut vere sit regina in regno animae, cuius iussionibus resisti non potest, ut inquit Anselmus, *De Concep. Virg.*, cap. 4. Quae fuit expressa sententia Augustini, 1. *Retract.*, cap. 9. et 22. *Nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas.* Quod cum intelligi nequeat quantum *ad esse* ipsius voluntatis, profecto de actu eius loquitur. Atqui in potestate voluntatis est, ut ad imperium ipsius alia potentia exeat in actum, ut oculus ad videndum, pedes ad ambulandum, intellectus ad considerandum, aut certe ne quid agant, ergo multo magis sub eius potestatem cadit is actus, quo caeteris potentiis imperat iubetque eas agere aut non agere, vel etiam ab omni actu cessare. Imperante igitur voluntate sibi exit in actum volendi vel nolendi intellectum cogitare de tali obiecto; actus ergo voluntatis de imperio ipsius procedunt, cuius etiam imperii ratio perfecte habetur, etiamsi ad illud actus imperati non consequerentur. — *Deinde* [Oxon. 4. d. 14. q. 2.], voluntas secundum diversos habitus potest uti seipsa quasi circulariter, hoc modo, ex Dei dilectione in se, quae est actus charitatis, potest imperare actum vindicativum peccati, et e converso: ex actu imperativo vindicandi, potest imperare actum dilectionis Dei in se, ad quem sequitur nolitio vel displicentia de peccato commisso. Voluntas ergo uti potest actu poenitentiae, et etiam actu cuiuscumque virtutis in voluntate, vel intellectu existentis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *est responsio talis*: quoniam imperium est actus rationis ille actus imperatur, qui subditur rationi: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae, et ideo non oportet, ut in infinitum procedatur. — *Propositiones*, quibus constat haec argumenti solutio, *a nobis non admittuntur*: Et in primis rationi non esse attribuendum vim imperandi, sed voluntati ostensum est, *art. 1.* Nec proinde aliquis actus subditur rationi, quasi ratio praedita sit potestate quidquam praecipiendi, sed praecise, ut ostendit quid facto opus sit, dirigens interim in opus ab alia potentia repraesentandum, aut repraesentari iubente. *Deinde*, primum actum voluntatis procedere de instinctu naturae, aut influxu causae superioris, quoad primam partem falsum reputamus; etsi verum esse queat quoad secundam partem, quia prima causa id efficere potest tam in ordine naturae, quam gratiae. Et quidem supra *quaest. 9. art. 4. et 6.* ostendimus, primum actum voluntatis perinde libere ab ipsa procedere ac quemlibet alium sequentem, nec dici posse de naturae instinctu, nisi forte per extrinsecam denominationem. — Ac propterea [Oxon. 2. d. 25. n. 21. — 9. *Metaph.* q. 15. n. 8.] *ad inductam rationem respondeo* nihilominus concludi, quam procedi debere in infinitum, ex eo quod actus voluntatis imperetur: nam standum est in actu primo, qui primum actus imperat, etsi eo mediante in actus suos aliae potentiae exeant. Non enim voluntas primum actum imperat mediante alio actu priori, sed sua potestativa dominatione imperat sibi, ut exeat in actum volendi, vel nolendi.

AD SECUNDUM *respondetur sic*: intellectus intelligit non solum sibi sed omnibus potentiis; et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens. — *Haec responsio in terminis est probanda*, sed non quatenus innititur hypothese attribuenti actum imperandi intellectui, ex dictis *art. 1.* Imperat ergo sibi ipsi homo prout est intelligens et volens, non quia voluntas obtemperet intellectui ostendenti

et dictanti quod faciendum est; nam stante quocumque dictamine intellectus, voluntas valet se ad oppositum determinare, sed quia homo pollet actu primo habente potestativam dominationem, sic aut aliter eliciendi actus suos, quod nulli alteri potentiarum animae congruere potest, nisi quatenus participant vel subduntur imperio voluntatis.

ARTICULUS VI.

UTRUM ACTUS RATIONIS IMPERETUR.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — 4. d. 49. q. 4. incid. — Prologi q. 4. a. 1. Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 17. a. 6.

VIDETUR actus rationis minime imperari. Etenim [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 3.*] omnis volitio requirit necessario intellectionem naturaliter priorem, licet simul duratione. Quaero igitur, quam cogitationem potest imperare? Non utique illam priorem, cum actum voluntatis praecedat, nec aliam sequentem; nam ad nihil movet voluntas simul duratione, nisi ad illud quod fuit praecognitum; igitur si movetur ad cogitationem secundam, illa erat iam cognita, et sic posset procedi in infinitum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 4.*] Cogitatio in intellectu est per se causa requisita ad volitionem: voluntas enim aliquid velle non potest nisi praecedat cogitatio in intellectu; ergo non erit e converso, sic ut voluntas sit causa, vel imperet actum rationis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Effectus habens causam sufficientem potest causari ab ea: intellectionis causae sufficiens est memoria perfecta, cuius rationem non ingreditur voluntas; ergo ipsa voluntas non imperat actum intellectus.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 5.*] Augustinus, 15. *De Trinit.*, cap. 27. dicit voluntatem copulare intelligentiam proli. Rursus, 2. *De Anima*, text. 60. *Intelligimus cum volumus*, scilicet ea, quorum notitiam habitualement habemus; imperatur igitur actus rationis.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. n. 5.*], oportere omnino actum intellectus cadere sub voluntatis imperium et potestatem, quo valeat intellectus ab uno intelligibili avertere, et convertere ad aliud. *Declaratio*: nisi haec res ita disposita dicatur, igitur intellectus perpetuo staret in consideratione obiecti perfectissimi habitualiter sibi noti. Nam agens perfectius circa idem passum fortius agit, et impedit, ne agat minus perfectum, ut patet de igne vincente aquam in sua operatione circa idem passum. Obiecta autem intelligibilia respectu intellectionis sunt causae naturales activae, et intellectus similiter; ergo minus perfectum intelligibile praesente magis perfecto intelligibili, ac immutante intellectum, numquam intellectum ad sui cognitionem moveret, nec averteretur intellectus ab illo magis perfecto et efficacissimo intelligibili: omnino igitur oportet, intellectionem sic sub voluntatis potestate contineri, ut averti queat consideratio ab uno, et ad aliud converti intelligibile. — Quia vero prima intellectus cogitatio omnem actum voluntatis praecedit, dicente Augustino, 3. *De lib. arbit.*, cap. 15. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur*, hanc non cadere sub imperium voluntatis manifestum est. Sequentes ergo cogitationes sunt in potestate nostra, quatenus intellectus stans in perfecta

consideratione unius intelligibilis, et interim imperfecte sibi apparentibus aliis obiectis ab illo, voluntas valet avertere ipsum ab consideratione obiecti perfecte sibi cogniti, et convertere ad ea quae non perinde sibi perspecta sunt, et iubere ut attentius illa considerando, eorum consequatur perfectam cognitionem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 12.*] volitionem praeexigere cognitionem natura priorem; ad hoc autem ut voluntas convertat intellectum ad aliquod obiectum, satis esse, ut aliqua ratione quantumvis imperfecta sit voluntati praesentatum: ex eo enim potest sibi complacere in illo, et praecipere intellectui ut attendat exactius illius considerationi.

AD SECUNDUM dicimus: [*Oxon. ib.*] quoties causa superior non est simpliciter necessaria, sed contingenter concurrit cum inferiori, sic ut effectus inferioris causae esse queat sine influxu superioris, non est inconveniens in his esse quemdam circulum. Et ita est in casu; nam voluntas non est causa necessaria intellectionis, cum ante omnem actum voluntatis esse possit intellectio: quare optime stat, post primam intellectionem perfectam, et alias imperfectas, voluntatem imperare intellectui, ut satagat perfectius cognoscere, quae prius attingebat imperfecte.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon. ib.*] etsi memoria sit sufficiens causa intellectionis quantum ad perfectionem quam exinde potest accipere, nihilominus concurrente cum eadem memoria etiam voluntate, ut causa superiore, nata est ipsa intellectio elici intensior, perfectior, et limpidior, quemadmodum e converso avertente voluntate considerationem alicuius obiecti, illa intellectio evadit remissior, ac se ipsa imperfectior; idque propter ordinem harum potentiarum, ex quo fit, ut se mutuo adiuvent vel impedian.

ARTICULUS VII.

UTRUM ACTUS SENSITIVI APPETITUS IMPERETUR.

Doctor, Oxon. Prol. q. 4. — 2. d. 42. q. 4. — 3. d. 33.

S. Thom. 1. 2. q. 17. a. 7.

VIDETUR actus appetitus sensitivi haud imperari. Nam [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 16.*] ex Aristotele, 1. *Polit.* cap. 3. ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, civili scilicet, adeo ut appetitus ille possit contra moveri et resistere imperio rationis praecipientis; dominatur vero potentiae loco motivae principatu dispotico, ut domini servis, quibus non licet quicquam agere contra praescriptum illorum; ergo sensitivi appetitus actus non imperantur, sic ut aliter fieri nequeant, quam secundum imperium.

2. PRAETEREA. [*Oxon. q. 3.*] Si actus sensitivi appetitus imperantur, igitur tali in actu posset reperiri peccatum: hoc autem est plane falsum, quia per illud, quod est commune nobis et brutis, non inest homini peccatum.

CONTRA. Augustinus, 12. *De Trinit.* cap. 12. *Talis nunc in uno homine tentationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis praecessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suasit mulieri, ipsaque con-*

sensit, deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum, ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Cum ergo homo consentire queat et refragari motui sensuali animae; potest enim peccare et non peccare, profecto actus sensitivi appetitus eius subduntur imperio et potestati.

RESPONDEO dicendum: [*Oxon.* 2. d. 29. — d. 6. q. 2. — d. 42. q. 4. n. 18.] actus sensitivi appetitus cadere sub imperium voluntatis, dominantis eorum politice non dispotice, ut imperat potentiae locomotivae. *Declaratio:* voluntas appetitui coniuncta sensitivo nata est sibi condelectari, quemadmodum intellectus sensui unitus natus est sensibilia intelligere. Ipsa itaque voluntas non sequens regulam rationis rectae, sed magis sensitivi appetitus inclinationem, appetit et condelectatur de objectis sensitivo appetitui convenientibus; ex quo fit ut in hominibus pro complexionum diversitate sit dominium appetituum sensitivorum, secundum quod praedominium voluntas maxime inclinatur ad actum eius: ac propterea quidam sequentes primam inclinationem sine regula iustitiae primo inclinantur ad luxuriam; quidam primo ad superbiam, et sic de caeteris. Appetitus ergo sensitivus non subditur voluntatis imperio et potestati dispotice praecipientis; nam semper stat natura sensitivi appetitus in suum conveniens et delectabile tendens, quantumvis voluntas in contrarium nitatur. Et si contingat naturalem inclinationem vincere, id citra difficultatem non erit, nec sine tristitia potentiae inferioris, avulsae quasi per vim a proprio delectabili et constitutioni complexionis suae conveniente.

Verumtamen actus sensitivi appetitus subduntur imperio voluntatis politice; ut enim Princeps regit subditos, quorum iuste dominatur, ita voluntas in regno animae ut Regina gerit regimen actuum sensitivi appetitus, ipsos moderando, ac in debitum finem dirigendo. Et quidem intelligi potest dupliciter, rationalem appetitum passiones moderari; nam aut attendit moderamini passionum inexistentium, aut futurarum. Primum etiam dupliciter evenire potest: uno modo minuendo passionem, quae nata est fieri ab objecto secundum se, ne sit immoderata, uti obiectum natum esset oblectare potentiam sensitivam sibi derelictam: aut referendo delectationem illam in finem rationi rectae convenientem, ad quem finem non refertur ex absoluta ratione obiecti sensitivi appetitus. Futuram pariter moderari posse dupliciter: vel declinando ab objecto, unde passio inferretur; vel intendendo iis tantum obiectis, quae moderate nata sunt delectare; quo in casu passio ipsa futura non minuitur in se, sed ne immoderata insit, praecavetur. Ex quibus liquido apparet, sensitivum appetitum subesse voluntatis potestati, non dispotice, sic ut illius imperio resistere non possit, sed quatenus actus eius valet redigere ad iustum moderamen, vel etiam efficere ne insint, quod est in ipsum politicum imperium exercere. Atque hoc est quod intelligit Philosophus, 1. *Ethic.*, c. 13. cum ait, appetitum sensitivum non esse persuasibilem a ratione, sed obediibilem rationi. Nam liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obediibile; appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obediibilis imperio voluntatis.

Amplius dispotice etiam imperio voluntatis dominatur actuum sensitivarum potentialium, non immediate quidem et directe, sed prout ii

actus pendent a potentia locomotiva, quae directe subditur imperio voluntatis, sic ut nequeat non obtemperare. Quare voluntas potest imperare oculo, ut videat obiectum aliquod, vel ut contineat se a tali visione; id enim pendet a motu palpebrarum; ac propterea mediante eo motu visio sub imperio cadit voluntatis. Denique alia quoque ratione intelliguntur subiici imperio voluntatis, quatenus nempe perfectius possunt in actus suos, ex eo quod voluntas in idem obiectum tendit actu prosecutionis: tunc enim intensius et perfectius operatur. Patet in visu, nam stante eadem dispositione obiecti et oculi, potest visus imperari a voluntate, ut intueatur aliquem punctum perfectius, quam prius in eadem pyramide, et infra eandem basin, propter copulationem voluntatis.

Ex quibus manifesta est responsio ad PRIMUM ARGUMENTUM, quod non impugnatur, sed confirmatur datam solutionem.

AD SECUNDUM dicimus, [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 19.] sensitivum appetitum in nobis, secundum quem convenimus cum brutis, liberum esse atque rationalem per participationem, quatenus cadit sub voluntatis imperium modo praedicto.

ARTICULUS VIII.

UTRUM ACTUS ANIMAE VEGETABILIS IMPERETUR.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 17. a. 8.

VIDETUR actus animae vegetabilis cadere sub imperium voluntatis. Etenim [De rer. princ. q. 11. n. 12.] hoc conceditur de actibus animae sensitivae; ergo multo magis id verum erit de actibus animae vegetabilis, cum hic qui sunt *nutrire, augere, et generare* plurimum distent a perfectione illorum.

2. PRAETEREA. [Quodlib. q. 18. n. 9.] Quicquid est agenti imputabile ad poenam vel praemium, oportet ut subsit liberae potestati ipsius: atqui vegetativae actus sunt aut esse possunt laude aut vituperio digni, agentique imputari ad poenam vel praemium, quoties exerceantur iuxta aut contra praescriptum legis divinae; ergo ab voluntate imperantur, atque sub ipsius potestate continentur.

CONTRA. [9. Metaph. q. 15.] Actus animae vegetabilis proficiscuntur a potentiis omnino irrationabilibus, secundum Philosophi doctrinam 9. Metaph. text. cap. 3. ergo non imperantur; frustra enim adhibetur imperium, quoties non est qui imperantis iussionibus non obtemperet.

RESPONDEO: *hic dicitur in sententia*: actus animae vegetabilis non imperari; quod et declaratur sic: actuum quidam ex appetitu naturali procedunt, quidam ex appetitu animali, vel intellectuali; omne enim agens aliquo modo appetit finem: appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivae virtutis, et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali possunt a ratione imperari, non vero qui procedunt ex appetitu naturali, cuiusmodi sunt actus vegetabilis animae.

Nos dicimus [Oxon. 4. d. 49. q. 10. n. 2. seqq. — 3. d. 27. a. 3. — 4. d. 14. q. 2.] hanc declarationem dubiis admodum niti principiis. Nam

in primis falsum arbitramur actus quoslibet ex appetitu naturali procedere; imo nullorum omnino actuum hunc appetitum principium esse posse, expensum est alibi. Aliud enim non est is appetitus, quam naturalis inclinatio cuiuscumque naturae ad suam perfectionem. Et quidem talis appetitus nullam consequitur intrinsecam apprehensionem, sed ducitur ab Intelligentia dirigente ad proprios fines causas finem non cognoscentes. Quod vero ratio ipsa imperat per modum apprehensivae virtutis, nos non esse admittendum putamus, iuxta dicta *articulo* 1.: ostendit quidem ratio quid faciendum sit, dirigitque in opus, sed iubere ut fiat, ipsius interesse non potest. Quare actus omnes ab appetitu intellectivo vel animali procedentes non subduntur rationis imperio, sed sub voluntatis potestatem cadunt. *Postremo*, si ratio solutionis subsisteret, solum probaret, actus vegetabilis animae non imperari in iis, qui destituuntur appetitu animali et intellectivo, non vero cum actus isti procedunt ab vegetativa non formaliter inexistente, sed magis complicata in intellectiva, ut tetragonum in pentagono. Tunc enim procedunt ac sequuntur apprehensionem, perinde ac appetitus animalis et intellectivus.

Quapropter dicimus, animae vegetabilis actus cadere sub imperium voluntatis indirecte, quatenus hi actus dependent a potentia motiva. Haec quippe potentia in homine est in obedientia servili respectu voluntatis, cui potentiae correspondens imperium vocatur dispoticum ab Aristotele, 1. *Polit.*, cap. 3. Ea itaque ratione motiva voluntati obtemperat, ut illi resistere non possit; nullum est enim membrum habile ad motum, nisi sit aridum, quod voluntati ad hunc et illum situm moveri praecipienti, ex templo non pareat. Quoniam ergo vegetabilis animae actus ab motiva dependent; nutritiva enim et augmentativa potentiae exigunt ciborum, et alimentorum appositionem, et in universum approximationem activi ad passivum, ut in generationis actu; subinde hi actus sub hominis potestate continentur, ipsique sunt imputabiles ad laudem vel vituperium, prout circa eos se gerere mavult.

Verum [*Oxon.* 3. d. 16. q. 2. n. 9.] quia horum actuum subiectio ad voluntatem non est nisi mediante motiva, ut dictum est, non directe subduntur imperio illius, sed tantum indirecte. Etenim vegetativae potentiae sunt omnino irrationabiles, non obedientes animae in actibus suis; quamvis enim in potestate hominis sit exhibere eis materiam in quam agant; semel tamen materia exhibita non subiacent dominio animae in actibus suis; quicquid enim voluntas iubeat, illae agere pergunt in materiam eis approximata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [*De rer. princ.* q. 9. n. 51. — *Oxon.* 2. d. 42. n. 19.] animam minus dominari potentiarum vegetabilis animae, actuumque ipsorum, quam sensitivi appetitus, ac actuum eius. Et quamvis sensitiva anima nobilior sit vegetativa, quae est materiae proximior, et conditionibus illius magis obnoxia, quod tamen appetitus sensitivus magis rationi sit obtemperans, quam vegetativa, est indicium nobilitatis eius; ex eo enim fit, ut per participationem sit liber et rationalis, quod attribui non potest actibus vegetativae, nisi indirecte, et mediante potentia motiva, ut expositum est.

AD SECUNDUM respondeo, [*Quodlib.* q. 18. n. 20. seqq.] expositum esse in *solutione* qualiter actus potentiarum vegetativae sint in nostra potestate, ac subinde nobis imputabiles ad culpam vel meritum.

ARTICULUS IX.

UTRUM ACTUS EXTERIORUM MEMBRORUM IMPERENTUR.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — d. 1. 6. q. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 17. a. 9.

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 16. seqq. — 3. d. 16. q. 2. n. 9. seqq.*] ex dictis in *praec. art.*, evidens esse animam corporis dominari, quod illi servili subiectione subditur quoad potentiam loco motivam. Unde membra omnia, nisi sint arida, ad illius nutum moventur, et incunctanter parent. Unde nihil praeterea addendum.

QUAESTIO DECIMAOCTAVA.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI,
IN UNDECIM ARTICULOS DIVISA.

Post hoc considerandum de bonitate et malitia humanorum actuum. Et *primo*, quomodo actio humana sit bona, vel mala: *secundo*, de his quae consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum, puta, meritum, vel demeritum, peccatum, et culpam.

Circa *primum* occurrit *triplex* consideratio. *Prima* est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali: *secunda*, de bonitate et malitia interiorum actuum: *tertia*, de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Et circa primum quaeruntur undecim.

1. Utrum omnis actio sit actio bona vel aliqua sit mala. — 2. Utrum actio hominis habeat, quod sit bona vel mala ex obiecto. — 3. Utrum hoc habeat ex circumstantia. — 4. Utrum hoc habeat ex fine. — 5. Utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie. — 6. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. — 7. Utrum species, quae est ex fine, contineatur sub specie, quae est ex obiecto sicut sub genere, aut e converso. — 8. Utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. — 9. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. — 10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali. — 11. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS I.

UTRUM OMNIS HUMANA ACTIO SIT BONA, VEL ALIQUA MALA.

Doctor, Oxon. 2. d. 7. et d. 40. — Report. ib. — Quodlib. q. 18.
S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 1.

VIDETUR quaelibet hominis actio esse bona, et nulla omnino mala. Nam [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 13.*] secundum Dionysium, c. 4. *De divinis Nominib.* Nemo agit ad malum aspiciens ergo nulla humana actio est, nec dici potest mala. *Probatio consequentiae*: operans et ad bonum aspiciens, profecto sua ipsius operatio bona est; ergo cum quisque operans in bonum tendat, omnis ipsius actio est bona.

2. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 7. n. 19.] Nomine *mali* aliquis exprimitur et significatur defectus: nullus autem defectus aut imperfectio ingreditur rationem agendi cuiuscumque causae, imo id magis impedimento est illi; ergo nullum agens operatur ratione defectus et mali, sed vi suae positivae bonitatis, quae de se est alteri communicativa; ergo et quaecumque operatio bona erit, utpote a bono procedens principio.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 34. n. 1.] Omnis causa assimilatur sibi effectum, 1. *De Gener.*, text. 51. saltem in remotissimis remotissima est assimilatio, nempe secundum praedicata communissima; ergo ad minus in perfectionibus communissimis assimilatur effectus causae; ergo et in bonitate, et per consequens a bono ut a causa procedere nequit actio mala; quaecumque igitur actio bona erit.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 2. q. 1. n. 45. — d. 8. q. 5.] Aliquod est malum in universo spectato ordine naturae, ut experimento comperitur; ergo etiam in actionibus humanis: quemadmodum enim natura aberrat a fine intento ab Auctore naturae, monstraque producit, aliaque id genus, concurrentibus causis, quibus sua virtute resistere non potest, ita actiones humanae frequenter perperam eliciuntur a voluntate, nulla quidem necessitate urgente, sed ipsa ita operari volente.

RESPONDEO [*Oxon.* 2. d. 7. n. 11. seqq. • d. 40. n. 2. seqq. • *Quodlib.* q. 18. n. 3. seqq.] dicendum, non quamcumque hominis actionem esse bonam, sed multas etiam malas atque obliquas. Ad cuius intelligentiam primo videndum est quid nomine *bonitatis moralis*, idest, sequentis actus humanos intelligi debet, et deinde de malitia illi opposita. Porro [*Oxon.* 4. d. 14. q. 3.] *non morale* aliud non importat nisi id, quod ex *more* vel ex consuetudine est generabile in anima. Bonitas itaque moralis actionis humanae est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire, vel ipsi agenti in suo actu convenire. Nam quemadmodum bonitas primaria et essentialis entis est integritas vel perfectio entis in se, involvens negationem imperfectionis et defectus omnis eorum quae oportet illi convenire, ut integrum perfectumque sit ens vel natura; sic bonitas entis secundaria et accidentalis, quae entitati iam perfectae in suo ordine intelligitur supervenire, est integritas convenientiae, vel integra convenientia eius alteri, cui debet convenire, vel alterius sibi. Quae duae convenientiae passim inveniuntur connexae. Exemplum: sanitas dicitur bona homini, quia sibi conveniens; et cibus dicitur bonus, quia habet saporem sibi convenientem. Exemplum utriusque accipi potest ex Augustino, 8. *De Trinit.*, c. 3. *Bona valetudo sine doloribus, et lassitudine.* Valetudo enim est bona homini tamquam sibi apprimè conveniens, et primum tangitur membrum. Et subdit Augustinus: *Et bona facies hominis dimensa pariliter, et affecta hilariter, et luculenter colorata.* Hoc pro secundo membro, quia talis facies dicitur bona, cum praedita est iis quae sibi conveniunt. — Nunc autem actus natus est convenire agenti, atque etiam habere aliquam conditionem sibi convenientem. Utroque igitur modo habens actum dici potest bonus bonitate accidentali. Idque verum est in universum de actu quocumque, etiam naturali; ac proinde genus hoc bonitatis resultantis ex eo, quia aliquid possidet quod sibi competit, nedum complectitur bonitatem accidentalem, sed et naturalem quoque.

Verum [*Oxon.* et *Quodlib.* loc. cit.] distinguendum est de agentibus; nam est agens quod non iudicat de eo quod actui suo convenit, nec

actus est in potestate ipsius; idque est agens sine intellectu et voluntate. Aliud vero est agens, quod de convenientia sui actus iudicat, eumque in sua habet potestate; atque id est agens a proposito, pollens nimirum intellectu et voluntate: et eiusmodi actus bonitas secundaria integra dicitur *bonitas moralis*. — At agentia ex cognitione intellectiva, quae proprie et sola est iudicativa de tali convenientia, nata sunt habere regulam intrinsecam rectitudinis in suo actu, et in solis istis esse potest actus bonus praeditus morali bonitate; sed non sufficit ad illam agens pollere potentia iudicativa de convenientia sui actus, nam praeterea oportet, ut tale agens actu recte iudicet de actu, ac iuxta tale iudicium actus repraesentetur. Si enim cognitio erronea sit, licet agatur conformiter cognitioni rectae alterius cognoscentis, quia tamen tale agens natum est regulari in suo actu per propriam cognitionem, et interim non agit secundum illam in casu, imo contra illam, ideo non recte agit. — Consimiliter talem elicit actum, qualem habet in sua potestate: habet autem in sua potestate qualem cognoscit ac elicit, quia liberi arbitrii potestas vel formaliter vel concomitanter existit in cognitione et electione. Bonitas itaque moralis actus est *convenientia iudicata secundum rectam rationem operantis*, ut dictum est in eius descriptione.

Addebatur [*Oxon. et Quodlib. ib.*] autem *omnium eorum quae debent convenire actui*; nam omne iudicium ab aliquo certo incipit. Primum iudicium de convenientia praesupponere non potest convenientiam ab alio intellectu dictatam, alioquin haud foret iudicium primum. Praesupponitur igitur aliquod certum, et non ab illo intellectu iudicatum, et huiusmodi est natura agentis, et potentia secundum quam agit, et ratio quidditativa actus; ex ratione siquidem quidditativa istorum concludit, hunc actum esse convenientem huic agenti, secundum istam potentiam, vel disconvenientem, nullo praesupposito, nisi rationibus istorum terminorum; sicut ex ratione hominis et potentiae intellectivae, et actus intelligendi, evidens est, convenire homini per intellectum intelligere, et non convenire per intellectum *tangere*, cognita ratione actus tangendi; quae autem ea sint, quae ratio recta iudicat debere actui suo convenire, dicitur in *sequentibus*. Satis nunc est insinuasse rationem bonitatis moralis actionum humanarum, per quam aliquae reipsa sunt et dicuntur bonae. Quae ut sint perfecte bonae, oportet eas esse ornatas his omnibus quae ipsis debent convenire, secundum dictamen rectae rationis. Et quidem iuxta Dionysii doctrinam, *De Divin. Nominib.*, c. 4. scribentis: *bonum est ex una et tota causa, malum autem ex particularibus defectibus*.

Ex quibus [*Oxon. et Quodlib. ib.*] perspicuum est, undenam oriatur in actu hominis malitia moralis; nam deficientibus omnibus, quibus eum oportet esse ornatum, vel circumstantionatum, complete malus est; cum aliqua vero, aut unum ex eis deesse contigerit, adhuc malus est, quia bonitas eius integratur concursu omnium omnino circumstantiarum, ut perfecta pulchritudo in corporibus (1). Caeterum dupliciter intelligi potest, mali-

(1) Est intelligendus Doctor de malitia pro substrato, non vero ut accipitur pro formali, quam malitiam ipse perpetuo statuit in negatione conformitatis ad rectam rationem et legem, ut *Oxon. 2. d. 37. et 40. et 1. d. ult. et frequenter*. Quia *quaest. cit. Quodlib.* distinguit peccata per distinctione bonitatum oppositarum: loquitur igitur hic de iis, quae subsunt formali carentiae bonitatis moralis, ut dans eleemosynam non propter bonum finem, nempe amorem Dei, est malitia privativa. Dans propter malum finem est contraria. Sed utrobique malitia formalis est sola privatio conformitatis ad regulam rationis ostendentis legem naturalem, vel positivam. Quare falluntur quotquot Doctorem nostrum contrarium sensisse putant. Sed videndus *art. 5. infra*.

tiam opponi bonitati actus humani; nam vel *privative*, vel *contrarie* opponitur: sicut etiam homo dicitur malus *contrarie*, quamdiu habet habitum vitiosum, qui est habitus positivus praeferens negationem perfectionis debitae. Alio modo dicitur malus *privative* tantum, nempe quia caret bonitate, quam deberet habere, et una caret habitu vitioso positive ei bonitati opposito. — De malitia *privativa* loquitur Dionysius dicens, *malum inesse ex particularibus defectibus*: nam defectus particularis cuiuscumque circumstantiae necessario requisitae reddit actum *privative* malum; sed malus *contrarie* non est, nisi insit circumstantia positiva propriam habens deformitatem. Itaque sicut bonitas moralis est integra convenientia, sic moralis malitia est disconvenientia: et malitia quidem *privativa* est disconvenientia *privativa*, quae est carentia debitae convenientiae. Malitia vero *contraria*, est *contraria* disconvenientia; quae est conditio aliqua repugnans convenientiae. Est proinde aliqua actio hominis bona, aliqua mala, quod erat declarandum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique nullum agens in actionibus suis malum intendere, vel ad malum aspicere, quasi sit obiectum prosecutionis. Voluntas malum non respicit nisi illud aversando et nolendo, et etiamsi ex maxima animi perversitate vellet peccare quia Deo displicet, vel id fieri intendentem, ab aliquo tamen commodo moveretur, et non ab ipsa malitia: attamen in volitione alicuius boni contingere potest multiplex defectus, nisi modo debito et conveniente agenti, appetatur; ut si quis appetat rem vel uxorem alienam, et alia id genus; ex eo igitur eveniunt actiones malae, non autem quia malitiam voluntas per se respiciat.

AD SECUNDUM dicendum, voluntatem non agere ratione imperfectionis suae, sed per suam entitativam perfectionem; agere tamen oblique et peccare, quia suapte natura defectibilis est, et nonnisi dono gratiae divinae reddi posse impeccabilem. Actio itaque mala a bono principio est; nec malum qua tale vult appetitque; verum volens aliquid sub ratione boni, quod tale non est, vel in se, vel ex legis mandato, deficit a rectitudine, estque actio ipsius mala.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 19.] quando causa est efficiens, similitudo est inter causam et causatum, licet remota in causis aequivocis; at in casu voluntas est causa actionis malae, non qua efficiens, sed quatenus deficiens est.

ARTICULUS II.

UTRUM ACTUS HOMINIS HABEAT BONITATEM VEL MALITIAM EX OBIECTO.

Doctor, Oxon. 2. d. 7. — d. 40. — *Report. ib.* — *Quodlib.* q. 18. — *S. Thom.* 1. 2. q. 18. a. 2.

VIDENTUR actus humani nullam accipere bonitatem vel malitiam ex obiecto. Etenim [*Oxon.* Prol. q. 4. n. 21.] causa non expectat perfectionem, ut nec recipit imperfectionem, a suo effectu, nec accipit ab ipso bonitatem aut malitiam. Cum enim sit suo effectu prior, quae ad propriam spectant perfectionem possidet independentem ab effectu. Sed obiectum potentiae

activae comparatur ad actionem sicut effectus ad causam; ergo actus hominis non accipiunt bonitatem vel malitiam ex obiecto.

2. PRAETEREA. Obiecta actionum humanarum sunt res a Deo conditae: his autem in rebus nullum est malum vel malitia, imo sunt bonae valde; ergo ex eis actus hominis nullam malitiam accipere possunt.

3. PRAETEREA. Bonitas et perfectio rerum sita est in formis earumdem: obiecta autem, circa quae versantur actus humani, non sunt formae actuum ipsorum; ergo exinde non accipiunt operationes hominum malitiam vel bonitatem.

CONTRA. [Oxon. 1. d. 26. n. 44.] Motus omnis recipit speciem a formali termino motus; ergo actus humani specificam distinctionem accipiunt ab obiectis, ad quae terminantur, ut exinde boni sint vel mali.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 2. d. 7. n. 11. — d. 40. n. 2. seqq. — Quodlib. q. 18. n. 3. seqq.] primam specificationem mali vel boni inesse actibus humanis *ex obiecto*, prout fuerit agenti conveniens, aut secus. *Declaratio*: nam (ut tactum fuit *art. praec.*) recta videmur intelligere et explicare moralem bonitatem actuum humanorum, quae est quaedam eorum secundaria perfectio, per comparisonem et proportionem cum primaria et naturali bonitate entium, ut quemadmodum haec perfecta, completaeque sunt in ordine naturae, cum eis nihil deest eorum quibus stat perfectio primaria uniuscuiusque, ita secundaria bonitas actuum humanorum coalescat oportet ex iis omnibus, quae recta ratio dictat, debere eis convenire. Quoniam igitur entium primaria atque essentialis perfectio forma cuiusque est, ita et secundaria vel moralis perfectio actuum humanorum primo et potissimum a forma accipienda est. Formam autem vel speciem actus hominis ab obiectis accipiunt; ab ipsis ergo primam in genere moris bonitatem vel malitiam hauriunt, ut boni sint, cum convenientia actui, ut est talis agentis, probantur; mali vero, quoties disconvenire inveniuntur. Porro de tali convenientia vel disconvenientia iudicium rectum fertur ex ratione quidditativa agentis, et potentiae intellectivae, et actus agentis, ut dictum fuit *art. 1.* Ex his enim potest concludi, quid sit obiectum conveniens tali actui, ut est talis agentis, puta de actu comedendi, quod convenienter transeat super cibum restaurativum deperditi, non vero super id quod natum non est cedere in nutrimentum hominis, ut est lapis, et alia id genus. Haec obiecti determinatio prima est, quae pertineat ad genus moris; non sane veluti differentia determinans ad aliquid in eo genere, sed eo quod is primus gradus moralis bonitatis se habeat tamquam potentiale receptivum ulterioris determinationis in genere morali. Itaque propterea quod actus hominis transeat super obiectum conveniens secundum dictamen rectae rationis. Nam ultra naturalem convenientiam, qualem praesefert Sol respectu visionis, adest praeterea iudicium de ipsa convenientia inter obiectum et actum ut est talis agentis, estque, ut dictum est, prima bonitas moralis, apta vestiri supervenientibus circumstantiis in genere moris. Ab obiecto igitur conveniente actui, ut est talis agentis, iuxta dictamen rationis rectae, oritur quod actus sit moraliter bonus in genere moris, sicuti ex obiecto disconveniente eidem actui fit, ut sit moraliter malus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, causam nullam accipere perfectionem aut imperfectionem ab effectu, ut est natura suo effectu prior; sed nego, obiecta actuum humanorum comparari ad potentias ut

effectus ad suam causam comparatur. Nam vel actibus eiusmodi praesupponuntur, vel si ab eis fiunt ut in finibus praestitutis, non sunt actibus vel agentibus convenientia, vel disconvenientia, nisi praevis dictamine rationis talia cognoscantur et probentur aut improbentur. Sunt ergo simul natura cum actibus super ipsis transeuntibus, atque ab iisdem speciem accipientibus; propter quam speciem boni aut mali sunt ex obiectis, ut expositum est.

AD SECUNDUM patet ex dictis; nam res extra a Deo conditae nullam dant convenientiam aut disconvenientiam actibus hominis, praeter naturalem, et extra omne genus moris. Tunc enim incipit genus moralitatis in actibus humanis, cum primum accedit dictamen rationis, iudicans quaedam convenire actui, et agentis, quaedam disconvenire. Et quidem complura conveniunt homini secundum esse naturale eorum, a quibus tamen ratio dictat, esse abstinendum, veluti disconvenientia actui ut est talis agentis.

AD TERTIUM dicimus, utique perfectionem omnem in entibus ortum habere ex formis eorum. Forma autem haec, quae est secundaria perfectio actuum humanorum, idest, ex deliberatione procedentium ab homine, non inest ipsis intrinsecus, sed ex multis ad illius integritatem concurrentibus, inter quae primum est, ut transeat actus super conveniens obiectum de dictamine rationis rectae, ut sit rectus; ab hoc ergo accipit speciem primam et formam, unde inest actibus perfectio aut imperfectio, ut expositum est.

ARTICULUS III.

UTRUM ACTIO HOMINIS SIT BONA VEL MALA EX CIRCUMSTANTIIS.

Doctor, locis art. praec. cit. — S. Thom. I. 2. q. 18. a. 3.

VIDETUR actio hominis non esse bona vel mala ex circumstantiis, sed a solo obiecto haurire bonitatem vel malitiam. Etenim [*Quodlib. q. 18. n. 7.*] circumstantiae quaedam relationes sunt: sed bonitas quaedam qualitas est, secundum Philosophum, 10. *Ethic.*, cap. 2. Similiter virtus est qualitas ex eodem in *Praedicam.*, cap. *De qualit.*; ergo actus ex solo obiecto bonitatem vel malitiam accipiunt, non vero ex circumstantiis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. Prol. q. 3. n. 11.*] Circumstantiae quaedam accidentia sunt, quatenus superaddi intelliguntur actionibus humanis, ac propterea conflatur ex utrisque unum per accidens; sed nulla scientia est primo de conceptu uno per accidens; quia talis praesupponit scientiam de utraque parte; ergo scientia moralis per se non considerat humanos actus, ut afficiuntur circumstantiis. Considerat autem per se de bonitate et malitia actuum humanorum, quatenus conducunt et abducunt a felicitate; ergo tantum bonitas obiectiva, quae est ex genere, cadit sub considerationem scientiae Moralis.

3. PRAETEREA. Circumstantiae adveniunt actui extrinsecus: sed bonum et malum sunt in rebus, ut ait Aristoteles, 6. *Metaphys.*, in fine; ergo ab circumstantiis non est actio hominis bona vel mala, sed ab ipsis rebus.

CONTRA. Dionysius, 4. *De divinis Nominib.*, Bonum ex una et tota

causa, malum autem ex particularibus defectibus, tota, inquit, causa, hoc est, integra ex omnibus circumstantiis.

RESPONDEO dicendum, humanas actiones esse bonas vel malas ex circumstantiis, quae bonitas recte *specificata* appellatur, in comparatione ad bonitatem *ex genere*, de qua actum *art. praec.* Nam [*Oxon.* 2. d. 7. n. 11. — d. 40. n. 2. seqq. — *Quodlib.* q. 18. n. 3. seqq.] quemadmodum in corpore pulchritudo coalescit ex concursu omnium corpori convenientium, et inter se, puta quantitatis, coloris, et figurae, adeo ut bonitas haec secundaria corporis sit perfectio quaedam integrata seu conflata ex omnibus convenientibus illi, et sibi invicem, quibus exacte concurrentibus perfecta exurgit pulchritudo, vel secundaria corporis perfectio, e contra vero omnibus deficientibus est corpus perfecte deforme, et malum in eo genere, et quibusdam subtractis, est malum, idest, non pulchrum, ut deceret, ita consimiliter in actibus humanis. Hi quippe tales sunt et dicuntur quoad primum gradum moralitatis eorum, ex eo quod de potentia libera deliberate procedant, et bonitatem quamdam ex genere hauriunt ex obiecto, si conveniens sit agenti iuxta dictamen rectae rationis, ut mali sunt si obiecta disconvenientia fuerint agenti; eaque bonitas ex obiecto in actus derivata essentialis est. Verum quia praeterea ratio recta dictat, complura alia oportere actui convenire, ut sit complete rectus et bonus bonitate morali, bonitas eius moralis completa coalescit ex consensu et aggregatione omnium sibi convenientium, non absolute ex natura actus, sed iuxta dictamen rectae rationis. Quandoquidem ergo recta ratio dictat, actionem supra conveniens obiectum transeuntem elici oportere propter debitum finem, debitoque modo, opportuno tempore, et concurrere debere alia id genus, evidens est, actui ex genere bono accedere ulteriorem bonitatem ex concursu congruentium circumstantiarum, uti ex malitia maiori vel minori scattere pro ratione defectus earumdem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Quodlib.* q. 18. n. 7.] respondeo: secundum Aristotelem, 7. *Phys.*, text. c. 17-20. *Virtus omnis et malitia ad aliquid sunt*, actus igitur esse bonos, vel vitiosos, importat relationem, vel multas relationes; sed tamen habet modum denominandi, vel praedicandi *qualitatis*, sicut sanum et pulchrum, et universe ita est in iis quae sunt quartae speciei *qualitatis*.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* Prol. q. 3. — q. 4. n. 13. — 6. *Metaph.* q. 1. n. 14. — q. 2.] *hominem* ex anima et corpore conflatum esse per se obiectum Moralis scientiae et Medicinae, propterea quod universaliter contineat omnes veritates utriusque scientiae. Nam corpus humanum virtualiter includit rationem sanitatis: ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum. Similiter anima hominis continet virtualiter rationem felicitatis naturalis. Unde Philosophus, 1. *Ethic.*, ex ratione animae concludit naturam felicitatis naturalis hominis. Ars igitur moralis est habitus cognitivus circa obiectum operabile ex natura rei, et obiecti attingibilis utique per operationem animae tendentis in suam felicitatem naturalem; et nedum est cognitivus, verum etiam directivus in operationem; id autem dirigens est regula intrinseca suarum actionum, seu rectum rationis dictamen. Haec autem ratio ostendit et dictat, complura oportere actui suo convenire, ut sit aptus attingendo fini, propter quem operatur: ea plura, quae ratio recta dictat accedere oportere actui, *circumstantiae* sunt; quae etsi comparentur ad actum ut

accidens per accidens ad suum comparatur subiectum, quo tamen actus sit virtuosus necessariae sunt, et sub considerationem Moralis scientiae cadunt.

AD TERTIUM dico, Aristotelem esse intelligendum de bonitate naturali, quae est sequela entis, vel etiam de ea, quam actus ab obiectis accipiunt, a quibus et primo specificantur, propriam exinde mutantes naturalem perfectionem. At ultra hanc, aliam esse secundariam bonitatem coalescentem aggregatione multarum perfectionum congruentium quidem actui primo, seu bonitati primariae, et essentiali, non ingredientium tamen illius quidditatem. Et conformiter ad hanc secundariam entium perfectionem, nos intelligere et declarare bonitatem moralem actuum humanorum, quae ut est extra rationem actus boni bonitate obiecti convenientis, ita est necessaria bonitati morali specifica ex specifica ratione circumstantiarum provenienti.

ARTICULUS IV.

UTRUM ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA EX FINE.

Doctor, Oxon. 2. d. 7. — d. 40. — Report. ib. — Quodlib. q. 18.

S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 4.

VIDETUR actio humana esse bona vel mala ex fine. Nam hoc diserte traditur a Magistro Sent. 2. d. 40. c. 1. *Simpliciter*, inquit, *ac vere sunt boni illi actus, qui bonam habent causam et intentionem, idest, qui voluntatem bonam comitantur, et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent, qui perversam habent causam, et intentionem.* Unde Ambrosius [*Offic. 1. c. 30.*] ait: *Affectus tuus operi tuo nomen imponit.* Ab fine ergo humanae actiones hauriunt bonitatem et malitiam.

2. PRAETEREA. Actus intelligendi est verus ex principio, ex quo pendet, et unde deducitur; ergo a fine actio humana est bona vel mala. *Probatio consequentiae*: sicut se habet principium in speculabilibus, ita finis in operabilibus; ergo ut conclusio est vera ex principio, ita humana actio est recta vel obliqua ex fine.

3. PRAETEREA. Bonitatis aliqua una causa est assignanda: nulla alia inveniri potest praeter finem, cuius gratia quis operatur; ergo a fine accipit actio humana malitiam vel bonitatem.

CONTRA. Magister Sent. *ubi supra* c. 3. allegat Augustinum, *lib. contra mendacium*, docentem, plures actus esse bonos non posse, etiamsi propter bonum finem fiant: *ut si quis dicat: furemur divitibus, ut habeamus quod demus pauperibus. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam, cum qua fit, homo de morte liberetur* etc.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. et Quod. loc. cit.*] non ex solo fine actiones humanas esse bonas, vel malas, sed potius ut sint bonae fieri ex concursu reliquarum circumstantiarum; malas vero reputari ex quocumque defectu illarum. Et quidem perspicua haec solutio est ex dictis in *praecedentibus* de bonitate morali actuum humanorum, accepta declaratione ex proportionem bonitatis naturalis, non eius quae convertitur cum ente, cui nullum opponitur malum, eo ipso enim quod aliquid est, et bonum sit oportet; sed per comparisonem ad bonitatem primariam et secundariam

entis naturalis. Sicut enim in corpore pulchritudo (quae utique est eius secundaria perfectio) coalescit et constat ex aggregatione omnium illi corpori convenientium, ut quantitatis, coloris, et figurae, ita bonitas actus moralis inest sibi ex aggregatione omnium convenientium actui, non absolute ex sui natura, sed quae ipsi ratio recta iudicaverit convenire. Quoniam igitur rectum rationis dictamen iudicat determinatum *obiectum* convenire, et determinatum *modum* et *locum* et *tempus* et alia id genus concurrere oportere, manifestum est actum ex solo fine haud esse posse complete moraliter bonum; imo stante recto fine, et caeteris deficientibus, malus erit, aut ex genere, nisi sit obiectum agenti per actum conveniens; aut etiam specificis malitiis scatebit, si reliquas circumstantias a fine pravas reputaverit rectum dictamen rationis. Verumtamen *prima* ratio bonitatis vel malitiei ex obiecto in actum derivatur, prout fuerit conveniens iuxta dictamen rationis, aut secus; id vero necessario praesupponit convenientiam actus ad efficiens, a quo efficiente libero actus dicitur moralis, quatenus libere elicitus, idque commune est actui bono et malo, neque enim actus est laudabilis, vel vituperabilis, nisi de voluntate procedat. Haec obiecti determinatio prima est spectans ad genus moris; dans subinde actui primam specificationem in eo ordine moris: etsi quia potentialis est respectu supervenientium bonitatum, recte appelletur bonitas ex genere; eo enim primum fit capax determinationis moralis secundum circumstantias ordinatas. — *Secundo* bonitas ulterior accedit actui ex circumstantia *finis*, nempe operantis. Nam ex natura agentis, et actionis, et obiecti statim concluditur, eum actum competere non debere tali agenti, nisi in ordine ad talem finem. *Exemplum*: statim innotescit, actum comedendi cibum idoneum, esse gratia restaurandi vires deperditas, atque ad eum finem fore eligendum et appetendum. — Post circumstantiam finis sequitur circumstantia *modi* agendi, quae ex praedictis omnibus concluditur, vel certe ex aliquibus eorum scitur, talem vel talem modum operandi esse oportere. — Exinde concludi potest de *tempore*: nam tali agenti propter debitum finem actuque congruum praeferenti modum, non semper congruit in actum exire, sed stato opportunoque tempore, pro quo potest finis intentus obtineri. — Ultima omnium videtur circumstantia *loci*; imo multi sunt actus, quorum etiam completa bonitas moralis a nulla pendet circumstantia loci. — Quoniam igitur integra actus moralis bonitas horum omnium aggregatione conflatur et constat, evidens est, solam finis bonitatem, etiam cum intenditur secundum rectam rationem, non sufficere ad completam eius actus bonitatem; nam praeterea concurrere oportet caeteras circumstantias enumeratas, ad hoc ut actus humanus sit moraliter bonus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex Augustini auctoritate ad partem negativam allegata. Etsi enim finis conditio principalis sit pertинens ad actus bonitatem, non est tamen simpliciter sufficiens, loquendo etiam de bonitate meriti, quae addit supra bonitatem moralem, illa est principalior ex fine; nam supposita completa bonitate morali, superadditur bonitas meritoria ex relatione debita istius actus ad finem; quae debita relatio exurgit in quantum elicitur a charitate. Unde auctoritates fini attribuentes actus bonitatem exponi possunt, eas procedere de meritoria bonitate, quae ex fine est; non vero intelligi debere de morali bonitate, ad quam integrandam tam multa concurrere oportet, praeter circumstantiam finis.

AD SECUNDUM dicimus *ut* *Sicut se habet principium in speculabilibus sic finis in operabilibus*, expositum fuisse q. 10. art. 6. Itaque breviter respondemus, actum intellectus semper esse verum ex principio, quia cum causa naturalis sit, nequit difformiter agere, sed illico assensum praestat conclusioni evidenter deductae ex principio. At voluntatem e contra pro innata sui libertate non semper conformiter agere suo obiecto, et etiam ipsa conformiter tendente in obiectum prout scilicet est appetibile, et propter finem ordinatum, non necessario tamen exinde actus est bonus, cum deesse queant alia, ex quorum defectu actus est malus et obliquus.

AD TERTIUM respondeo, eam unam actus bonitatem integrari ac praesupponere perfectiones omnes actui eidem convenientes, ut pulchritudo in corpore; etsi igitur ratio finis praecipua sit, multas alias praeterea perfectiones concurrere oportet, ut actus sit moraliter bonus, ut declaratum est.

ARTICULUS V.

UTRUM ALIQUA ACTIO HUMANA SIT BONA VEL MALA IN SUA SPECIE.

Doctor, Quodl. q. 18. — Oxon. 2. d. 37. q. 1. — 4. d. 50. q. 6.
S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 5.

VIDENTUR actus morales minime specie differre ex eo quod sunt boni vel mali. Etenim ex dictis *in praecedentibus*, primus gradus moralitatis in actibus humanis ex obiecto est, atque exinde primum sunt boni vel mali: sed res quae sunt actuum nostrorum obiecta non differunt specie, propterea quod bonae sint, vel malae; siquidem unus, idemque homo pro temporum diversitate bonus et malus esse potest; ergo neque actiones humanae super tale obiectum transeuntes specie differunt eo quod sint bonae vel malae.

2. PRAETEREA. Malum formaliter in actibus humanis quaedam privatio est, et non ens, ex dictis *p. 1. q. 48. art. 1. et seqq.* Non videtur autem qua ratione intelligi, vereque dici queat, aliquid non ente, vel privatione ab alio specie differre; ergo humanae actiones non differunt specie propterea quod bonae vel malae sint et dicantur.

3. PRAETEREA. Bonitas et malitia in actus humanos etiam ex circumstantiis redundat et derivatur iuxta dicta *art. 3.* Sed circumstantiae quaedam accidentia sunt actuum nostrorum, quibus potest carere, et ornari persistente ipsorum substantia actuum. Cum ergo accidentia non inferant specificam differentiam illorum, quibus sunt accidentia, ex malitia et bonitate actus morales specie non distinguuntur.

CONTRA. Secundum Philosophum, 2. *Ethic.*, cap. 1. Habitus generantur ex actibus iisdem, ad quos inclinant: habitus autem specie distinguuntur; ergo et actus.

RESPONDEO [*Oxon. et Quod. loc. cit. et insuper Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 34. — Prolog. q. 4. n. 21. — d. 17. q. 3. n. 3. — Quodl. q. 17. n. 7.*] dicendum, revera actus humanos moraliter bonos specie differre ab actionibus malis; non autem ipsos actus secundum eorum *esse* naturale ratione superadditae moralitatis. Ad cuius evidentiam, sciendum, (prout et *in antecedentibus tactum* fuit) quemadmodum pulchritudo non est aliqua absoluta qualitas in corpore pulchro, sed magis aggregatio omnium

ei corpori convenientium, puta magnitudinis, figurae, et coloris, atque omnium respectuum aggregatio, qui respectus sunt ad corpus, et ad se invicem, ita moralem bonitatem actus esse quasi quemdam decorem eius involventem aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad obiectum, ad tempus, ad finem, ad locum, ad modum; non utcumque, sed prout recta ratio dictat ea omnia debere actui convenire. Ac proinde convenientia actus ad dictamen rectum est, qua posita actus est bonus, quave sublata, non est hac morali bonitate bonus. Nam quantumcumque actus versetur circa obiectum quaecumque, nisi id fiat prout ratio recta operantis dictat esse faciendum, ut si non adsit ratio recta in operando, profecto actus bonus moraliter non erit; potissimum ergo conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus ei actui debitis, est bonitas moralis actus.

Ea autem [*Loc. cit.*] conformitas actus ad rationem rectam (1) de circumstantiis actui debitis dictantem quae est bonitas moralis illius, est conditio actus accidentalis. Actus enim procedens de habitu causatus iuxta regulas dictaminis recti, natus est congruere completo dictamini prudentiae. Habitus enim ex sui natura et per se inclinatur ad illum actum, et ex consequenti inclinatur ad actum, qui sit conformis rectae rationi, modo recta ratio insit operanti. Evenire vero potest, ut idem habitus in natura de genere qualitatis, qui generaretur ex actibus abstinentiae elicitis cum ratione erronea operantis, accedente dictamine recto, evadat virtus abstinentiae, qui prius non erat habitus virtutis; nec tamen exinde accretio ulla aut diminutio facta est circa habitus naturam; ergo ipsum esse conformem ad rationem rectam, et inclinare ad actus iuxta regulas prudentiae, aut secus, conditio est accidentalis ipsius, ac actuum eiusdem. Coniungi igitur prudentiae attribuit habitui, ut est forma de genere qualitatis, esse virtutem, modo is habitus ex natura sui natus sit esse prudentiae conformis. Ac propterea nihil aliud in entitate absoluta dicitur habitus, qui est virtus moralis, ab illo, qui est talis in natura, et virtus non est, quia non dirigente prudentia acquisitus, nisi quod, ut dictum est, natus est ex consequenti inclinare in actus conformes recto dictamini rationis. — Ex quibus manifestum est, bonitatem moralem, et malitiam subinde, esse conditiones extrinsecas et accidentales habituum et actuum eorundem, ut sunt formae absolutae de genere qualitatis. Qua autem ratione actus moraliter bonus specie differat ab malo, nunc explicandum est.

Et quidem [*loc. cit.*] ratio solutionis accipienda est ex dictis. Nam cum forma constitutiva moralis bonitatis praecipue statuenda sit in conformitate actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus sibi debitis, etsi haec omnia minime ingredientur naturam ipsius actus, ut forma quaedam absoluta est, constituitur tamen exinde actus in sui specifica ratione bonitatis moralis, sic ut vel uno ex illis deficiente non subsistat ratio bonitatis moralis, iuxta doctrinam Dionysii: *malum ex quocumque defectu*. Ergo quoniam haec est natura ultimae differentiae, profecto conformitas haec ad dictamen rectum est differentia bonitatis

(1) Conformitas actus ad rationem rectam est formaliter bonitas actus moralis, supponens pro materiali aggregationem omnium ab actu morali praexigitorum, eaque conformitas a Doctore appellatur *decor quidam* actus, quae est relatio quaedam ordinis ad dictamen rectum, seu prout illa aggregata in unum disponuntur et ordinantur sub regula dictaminis recti.

moralis constitutiva, qua subinde specie differt ab morali actus malitia, quae formaliter est difformitas ad rationem rectam. Quemadmodum decor et pulchritudo corporis formaliter est convenientia omnium accessoriorum tali secundariae perfectioni, tum cum corpore, tum inter se, ac in tali mutua et cum tertio convenientia statuitur specifica perfectio pulchritudinis, et specificum discrimen ab dedecore corporis, quae dedecentia quaedam impropertio est; ita recte intelliguntur specie differre actus boni et mali per conformitatem et difformitatem ad rectum dictamen rationis.

Haec [*Loc. cit.*] autem conformitas et difformitas non alio modo inter se specie differre dicendae sunt, nisi secundum modum, quo caeterae privationes a formis, quas formaliter excludunt, specie differre concipiuntur, specie nempe privativa. Exemplum: surditas, et caecitas in suo ordine differunt specie privativa, sicut auditus, et visus distinguuntur specie positiva. Cum itaque privationes distinguantur specie ex distinctione habituum specifica, et numero ob distinctionem numeralem eorundem, peccata, quae formaliter privationes sunt rectitudinum quae actibus inesse deberent, distinguuntur formaliter ex harum rectitudinum distinctione. Cum ergo debent haberi diversae rectitudines specie, adsunt carentiae vel peccata diversa specie; adeo ut non per conversionem ad obiecta, quae mala non sunt nisi materialiter, distinguuntur ipsa peccata, sed formalis ratio in eis distinguitur in comparatione ad rectitudinem aliam, atque aliam specie, quae inesse deberet. Quare illud peccatum est gravius ex genere, quod opponitur rectitudini meliori; illa autem rectitudo est melior, quae est fini immediati, caeteris paribus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 2. d. 7. n. 11. seqq. — d. 40. n. 2. seqq. — *Quodlib.* q. 18. n. 3. seqq.], bonitatem vel malitiam actuum humanorum ex genere dictam, propter ultiores determinaciones quasi specificas desuper advenientes, esse primariam et essentialem, dantem nimirum speciem actui humano. Itaque si in tali ordine actus humani boni inveniantur, specie differunt ab actibus ex genere malis. — *Et cum dicitur*: unus idemque homo specie non differt a seipso, ex eo quod modo bonus, modo malus sit; *nos dicimus* non esse actum bonum exinde quod transeat super hoc aut illud obiectum, sed spectari bonitatem ex genere ratione convenientiae ipsius ad actum, et malitiam ratione disconvenientiae dictatae per rectam rationem, ut regulam intrinsecam, et proximam ostendentem dictamina naturae aut legis positivae divinae vel humanae, quae lex est regula extrinseca et remota, ut comparatur ad rectum rationis dictamen. Etsi ergo extrinseca obiecta actuum humanorum non differant specie per malitiam et bonitatem; attamen ut comparantur ad voluntatem illis attendentem, efficiunt specificam distinctionem actuum ipsius, quatenus ei convenientia, aut disconvenientia sunt iuxta dictamen rectae rationis. Si enim convenientia probentur operanti per actum tendenti in illa, boni sunt et dicuntur; nam iuxta inclinationem naturalem elicit; sin minus, mali censentur, et praeter vel contra naturam positi, secundum Augustinum, 5. *De Civit.*, cap. 9. Cum enim naturalis inclinatio sit tantum respectu boni, profecto actus vitiosus non erit secundum naturalem inclinationem, qui formaliter importat privationem iustitiae, quae actui inesse deberet.

AD SECUNDUM concedimus [*Quodlib.* q. 17. n. 2. — 2. d. 7. n. 26.], malum pro formali in privatione statui debere; ideo enim malus est actus,

quia difformis dictamini rectae rationis, et ideo desunt ei illa quae recta ratio dictat debere sibi convenire, ut bonus esset, imo malus etiam erit, si vel unum ex illis non concurrat ad ornatum ipsius. — *Cum dicitur*: non ente vel negatione non intelligitur aliquid specie differre ab alio; *responsio*: verum est privatione unum ab alio non differre specie positiva; sed nos distinguimus peccata, quae formaliter quaedam privationes sunt, sicuti distinguuntur specie rectitudines, vel conformitates ad rectam rationem, quae inesse deberent actibus liberis, et non insunt, et non per conversionem ad objecta, quae nonnisi materialiter, ut dictum est, mala sunt.

AD TERTIUM respondeo, [*Quodlib.* q. 18. ib. — *Oxon.* 2. dist. 40. ib.] circumstantias quidem tribuere actui bonitatem accidentalem respectu primariae et specificae, quam ex objecto haurit, etsi relate ad ipsas circumstantias recte bonitas de objecto accepta vocetur ex genere, veluti per circumstantiarum bonitatem specificanda. Porro nedum bonitas haec circumstantiarum sub tali ratione specifica dicitur, verum etiam quia reipsa influere queunt in ipsius actus specificam bonitatem, vel malitiam, quoties objecti ipsius naturam induunt cum eodem coincidentes objecto. *Exemplum*: elargiri eleemosynam pauperi, ex se actus bonus est, verum si dans misero stipem, ad captandam gloriam vanam id facere proponat, continuo circumstantia finis rationem objecti induit, a quo actus suam speciem accipit. Consimiliter vadens ad Ecclesiam Missae sacrificio interfuturus ut satisficiat Ecclesiae praecepto, et is finis est objectum eius actus, a quo subinde specificatur.

ARTICULUS VI.

UTRUM ACTUS HABEAT SPECIEM MALI VEL BONI EX FINE.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 2. — *S. Thom.* 1. 2. q. 18. a. 6.

QUONIAM praesens *quaesitum* expendimus supra q. 1. art. 3. nunc breviter dicendum [*Oxon.* 1. d. 1. q. 2. n. 14. — 4. d. 14. q. 2. n. 9.] actum recipere speciem boni vel mali ex fine. Sed intelligendum, non loqui nos de fine operantis, qui finis circumstantia quaedam est, dans subinde actui non specificam distinctionem, sed superaddens tantum bonitatem aut malitiam accidentalem, pro qualitate nimirum ab se intenti finis. Cum ergo dicimus, a fine actum humanum recipere propriam specificationem, iuxta quam est bonus vel malus, loquimur de fine operis, seu actus ipsius. Is proinde finis actionis humanae cum objecto operis ipsius omnino coincidit. Et quidem res manifesta est, loquendo de actibus intentionis et fruitionis. Sed non perinde perspicua est de actibus electionis; dicimus tamen hunc accipere speciem boni vel mali ex fine non operantis, sed operis. Nam eligens furari ut sit facultas moecandi, praeciso fine operantis, adhuc stat malitia furti ex objecto immediato in actum redundans; exinde ergo accipit speciem mali fundatam in turpitudine objecti sic ad rationem rectam relati, nempe ut disconvenientis. Ita quoque in eligente abstinentionem ad retundendam concupiscentiae petulantiam stat ratio honesti operis per objectum primario movens, etiam non referendo opus ad finem operantis.

ARTICULUS VII.

UTRUM SPECIES, QVAE EST EX FINE, CONTINEATUR SUB SPECIE,
QVAE EST EX OBIECTO, SICUT SUB GENERE, VEL E CONVERSO.

VASQUEZ hunc S. Thomae articulum declarans multa dicit, valdeque sollicitus est in concordando quae sanctus Doctor hic scribit cum iis quae tradit 2. 2. quaest. 11. art. 1. Ad secundum. Fassus est tandem, se non assequi mentem S. Doctoris. Brevius Valentia disp. 2. quaest. 13. punc. 4. et forte verius rem explicat, dicens non esse hoc accipiendum quasi species accepta ex obiecto per se, et proprie contineatur sub altera sumpta ex fine tamquam sub genere, sed tantum secundum quamdam analogiam, inquit, quatenus nempe ut species proprie dicta est aliquid magis particulare, quam suum genus, sic species sumpta ex obiecto per se ordinato ad finem est magis particularis, quam species sumpta ex fine. Haec ille: et subdit: porro Caietanus nihil commentatus est in illo art. 7. Credo, quoniam animadvertit, analogiam illam generis et speciei, secundum quam dicimus intelligi debere S. Thomam, nihil vel parum pertinere ad disputationem moralem.

Quae nobis huc facientia ex Doctore adnotanda occurrunt, ex quaest. 2. dist. 14. 4. n. 10. et Quodlib. quaest. 18. n. 8. sequentia sunt: illa virtus simpliciter superior censenda est, cui magis ex obiecto convenit imperare, idest, cuius ratione voluntas tali pollens virtute aliis imperat, aut utitur aliis virtutibus ad diversos fines. Charitati autem ex obiecto, qui est ultimus finis, magis convenit uti quacumque alia virtute, quam e converso: sicut semper in actibus et potestatibus ordinatis habens finem superiorem regulariter utitur inferioribus omnibus. Species ergo quaecumque accepta ex fine operantis, continetur sub specie, quae ex obiecto sumitur, quoties virtuti ex obiecto magis convenit imperare. *Exemplum*: poenitentiae obiectum est malum ulciscendum, seu reus, in quem est vindicandum: obiectum autem charitatis est Deus sub ratione nobilissima; necessario ergo species accepta ex obiecto poenitentiae continetur sub specie accepta ex obiecto, in quod tendit dilectio Dei in se; quia charitatis est imperare voluntati, ut ulciscatur ab se commissum peccatum. Imo etiam ex actu imperativo vindicandi Dei offensam, potest imperare actum dilectionis Dei in se, ad quem sequatur displicentia de commissis peccatis. Quare charitas ratione sui obiecti uti potest actu poenitentiae virtutis, et etiam actibus quarumcumque aliarum virtutum, voluntati, aut intellectui inexistendum, tum ad finem dolendi de peccatis, tum ad alios fines. Quorum tamen species boni in actum operantis redundans semper continebitur sub specie desumpta ex tali obiecto, quia ei ob ipsius rationem convenit aliis imperare virtutibus. — Ex quo fit, ut interdum idem actus multiplici ornetur morali bonitate, quarum ordo attendendus est iuxta regulam praefixam. Nam idem actus esse potest recte circumstantionatus, nedum specialibus circumstantiis, quae non sunt multae bonitates, sed magis unam integrantibus moralem bonitatem, verum etiam idem actus esse potest complete circumstantionatus circumstantiis omnibus ad unam virtutem pertinentibus, atque etiam omnibus ad aliam spectantibus virtutem, et ita penes diversa prudentiae dictamina perfecte dirigentis respectu mul-

torum finium propriorum. *Exemplum*: confero me ad Ecclesiam ex iustitia, quia teneor ex obedientia, vel adstringor voto. Vado etiam ex charitate ad Deum, ut exhibeam divinae maiestati cultum latriae: atque etiam diverto ex fraterna charitate, sciens proximum inde aedificationem caputurum. Hae omnes bonitates, quibus unus idemque actus propriam habent speciem ex obiecto proximo, atque etiam ab extrinseco fine, ubi intenditur; sed species unius sub altera continetur, secundum quod una nata est aliis ex obiecto imperare. — Amplius in eodem actu concurrere possunt multae malitiae, tot quidem, quot sunt dictamina de oppositis bonitatibus, quae ipsi actui inesse deberent, et non insunt. Et subinde simili modo earum species sumpta ex obiecto et fine, ordinantur.

ARTICULUS VIII.

• UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM SUAM SPECIEM.

Doctor, Oxon. 2. d. 41. — Report. ib. — S. Thom. I. 2: q. 18. a. 8.

VIDETUR haud adstrui posse actus indifferens secundum speciem. Nam [Oxon. 2. d. 7. n. 12.] necessario actus transit super obiectum: aut ergo est actui conveniens, aut disconveniens. Si primum, bonus erit ex genere; sin minus, malus; *ergo sicut inter privationem et habitum immediatum non est medium, ita bonum ex genere et malum ex genere sunt contraria immediata*; nullus ergo esse potest actus indifferens secundum suam speciem.

2. PRAETEREA. [Quodl. q. 18. n. 9.] Bonitas in actu attenditur secundum convenientiam ad rectam rationem regulasque morum; malitia vero in ipso est ob disconvenientiam ad dictamen rectum rationis: atqui nullus est actus libere a voluntate elicitus qui non sit consonus aut dissensus rationi proponenti obiectum, circa quod versatur; ergo nec aliquis esse potest actus moralis sic in sui specie indifferens, ut non sit bonus vel malus, et imputabilis ad praemium vel poenam.

3. PRAETEREA. [Quodl. ib. n. 3.] Malitia in moribus formaliter quaedam privatio est omnium, vel aliquorum, aut etiam unius ex eis, quibus recta ratio iudicat, oportere actum esse ornatum; contra vero bonitas integra convenientia omnium eorum est, iuxta illud Dionysii: *Bonum ex tota causa, malum ex quocumque defectu*. Quod art. 1. ad longum extitit declaratum. Inter formam autem et privationem eius non cadit medium; ergo actus omnis moralis in sua specie aut bonus aut malus est.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 41. n. 1.] Ambrosius, 1. *Offic.*, cap. 30. (et refertur a Magistro 2. d. 40. cap. 1.) *Affectus tuus*, inquit, *operi tuo nomen imponit*: sed si nullus actus ex se foret indifferens, nequiret quis ex uno affectu esse bonus per se, et ex alio malus.

RESPONDEO, [Oxon. ib. n. 2.] *est hic sententia dicentium*, omnino admittendum esse actum indifferentem secundum speciem, qui non sit bonus vel malus formaliter. Cum enim actus quilibet speciem accipiat ab obiecto, moralis actus ab suo obiecto specificatur, prout ad rationem refertur, quae ratio est principium humanorum actuum. Si ergo obiectum includat ali-

quid ordini rationis consonum, in sui specie bonus erit. Si vero involvat aliquid rationi dissonum, malus sit oportet. Atqui contingit interdum, obiectum actus non praesferre aliquid pertinens ad ordinem rationis, ut levare de terra festucam, pergere ad campum, et alia id genus: tunc ergo erunt secundum speciem indifferentes. — Eamdem sententiam docet Dominus Bonaventura, 2. d. 41. art. 1. q. 3. dicens, actionem voluntatis deliberativae, qua deliberativa est, non dividi per bonum et malum, veluti per differentias immediatas. Et quoniam, inquit, de actione voluntatis deliberativae dupliciter est loqui, scilicet quantum ad genus actionis, et in comparatione ad operantem, dupliciter possunt istae differentiae ad actionem comparari: aut secundum genus operis, aut respectu operantis. Et primo quidem modo, planum est, eam divisionem non esse per immediata; quia inter actionem bonam, et malam contingit mediam indifferentem reperiri; et in hoc communiter omnes concordant.

Nos dicimus, [Oxon. 2. d. 4. n. 3. — d. 41. n. 2. seqq.] hos Doctores recte sensisse, atque hoc ipsorum placitum probandum esse; idque amplius declaratur. Nam tunc actus humanus moraliter bonus est, cum in eo aggregantur omnia illa, quae sibi debent convenire, non spectata ipsius natura, sed concurrere debent iuxta dictamina rationis rectae. Deficientibus ergo illis, aut aliquo ipsorum, actus est moraliter malus; per respectum ergo ad rationem proponentem obiectum, atque dictantem regulas, secundum quas est prosequendum aut fugiendum, attendenda est bonitas et malitia humanorum actuum. Non semper autem ratio recta id dictat, sed proponere potest obiectum, super quo nulla lex aliquid disponat, idest, nec praecipiat, nec vetet, imo nec consulat quid factu expediens sit: tale ergo obiectum est omnino indifferens, quando super modo quo prosequendum aut fugiendum sit, nihil omnino dispositum inveniatur, sed per negationem praecepti, interdicti, et consilii permittatur potentiae ferendi se super illud ut maluerit, modo nulla alia circumstantia ex parte operantis accedat. Ratione ergo ipsius operis, vel actus, quo attingitur obiectum indifferens, idest omni lege exsolutum, opus est ut sit secundum sui speciem indifferens, nec bonus nec malus moraliter per extremorum abnegationem, quia has conditiones mutuari non poterit a ratione dictante regulas, iuxta quas ponendus esset; quia nullas tales ipsa ratio invenit. Horum exempla plura exhibet Hieronymus scribens ad Augustinum, epist. 89. *Bonum est*, inquit, *continentia*, *malum luxuria*, *inter utrumque indifferens ambulare*, *capitis manibus purgamenta proicere*, *sputis reumata iacere*, *hoc nec bonum nec malum: sive enim feceris, sive non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam*. Haec ille, nempe quia ea, de quibus exemplificat ac indifferentia vocat, ab omni absolvuntur ordine ad rationem, quae nec talia facere praecipit, nec vetat, modo, ut dictum est, ex parte operantis nullus bonus aut malus superinducatur finis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: obiectum esse conveniens actui, sic ut exinde actus imbuatur bonitate morali in eo gradu, non est convenientia naturalis obiecti cum potentia per actum tendente in ipsum, ut sol et lux est obiectum apprimae convenientis visioni, sed esse oportet obiectum conveniens actui secundum dictamen rectae rationis. Quare concedo, quoties voluntas iuxta rationis rectae dictamina tendit in conveniens obiectum, ipsam elicere actum moraliter bonum, ut pauperi eleemosynam elargiri; et similiter malitia morali infectum habere actum cum fertur in

obiectum disconveniens iudicatum per rationem rectam. Et revera concedimus nullum invenire posse medium inter bonum et malum ex genere, quoties voluntas a ratione regulatur, idest, quotiescumque ratio ostendit regulas, quibus conformari debet voluntas circa tale obiectum. Sed nos explicavimus complura inveniri posse obiecta, quae non perinde regulantur per rationem ut ab ipsa voluntati ostenduntur; non quia ad bonum et malum finem ab operante non possint appeti et inflecti, sed quoniam ipsorum inspecta natura obiectorum, nullae apparent regulae praecipientes, aut vetantes, aut consulentes. Hoc ergo sensu obiecta ipsa indifferentia sunt, actusque in sui specie indifferentes, quibus illa prosequuntur obiecta. Etsi ergo bonum ex genere, et malum ex genere sint contraria immediata, excludentia proinde omnino medium actum regulabilem per rationem rectam; adhuc tamen esse potest actus quidam medius, ex eo quod ipse non cadat sub regulis dictaminis recti, ut sit bonus iuxta illud elicitus, malus contra dictamen repraesentatus.

AD SECUNDUM respondeo [*Quodl. q. 18. n. 9.*] ex dictis; nam concessa *maiori*, *minor* neganda est. Siquidem inveniri queunt complures actus deliberate a voluntate elicti, qui non sunt iuxta, nec contra rectum dictamen rationis: ii ergo erunt omnino in sua specie indifferentes, quatenus non cadunt sub regulis rationis, nec quis propter eos iustus est aut iniustus, ut dicit B. Hieronymus *cit. Epist. Ad Augustinum*, quae est 11. inter epistolas eiusd. Augustini. — *Cum vero additur* de imputabili ad praemium vel poenam; *dico*: actus indifferens imputatur velut quodammodo vituperabilis, quia operans potuisset ei superaddere bonum finem; vel saltem non cadit in laudem et praemium eius, qui potuerit laudabiliter egisse.

AD TERTIUM dicendum, de nullo subiecto verificari privationem ullam inesse, nisi in subiecto formae oppositae capaci, atque etiam in eo signo quo posset vel deberet forma opposita inesse. Obiectis, quae indifferentia in casu appellamus, non debet rectitudo aut conformitas ad rationem inesse ex parte actus ipsius, et ideo nec dicendi sunt rectitudine morali privari, si id genus bonitatis non inveniatur in eis. Non debet autem bonitas vel conformitas ad rationem inesse, quia rationi nullae occurrunt regulae, quibus eos obstrictos esse debere pronunciet, ut ex dictis perspicuum esse potest.

ARTICULUS IX.

UTRUM ALIQUIS ACTUS SIT INDIFFERENS SECUNDUM INDIVIDUUM.

Doctor, locis art. praeced. citatis. — S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 9.

VIDETUR nullus actus in individuo esse posse indifferens. Etenim [*Oxon. 2. d. 41. n. 1.*] inter habitum et privationem eius non cadit medium: bonum et malum sunt privative opposita; ergo omne excludunt medium. *Maior* patet ex 10. *Metaph.*, text. com. 15. ubi vult Philosophus, opposita privative circa aptum natum contradictorie opponi: contradictoria autem nullum permittunt medium, 4. *Metaph.* text. com. 27.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ex actibus habitus generatur; admissio igitur actu bonum inter et malum, de illo gigneretur habitus, qui nec bonus esset nec malus, quod videtur inconveniens.

3. PRAETEREA. Gregorius *Homil. 1. in Evang. et lib. 7. Moral. c. 25. Otiosum verbum est, inquit, quod utilitate rectitudinis, aut ratione iustae necessitatis, aut piae utilitatis caret.* Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent rationem homines in die iudicii, ut dicitur *Matthaei, 12.* Si autem non caret ratione iustae necessitatis, aut piae utilitatis, est bonum; ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus; nullus ergo individualis actus est indifferens.

CONTRA. Nulla est species, quae sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum: sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut *art. praec.* extitit declaratum; ergo et aliquis actus individualis potest esse indifferens. — *Rursus*, bonum morale pertinet ad virtutem, ut malum ad vitium; sed contingit, actum qui ex sui specie est indifferens, non ordinari ab operante ad aliquem finem vitii vel virtutis; ergo tunc is actus in individuo est indifferens.

RESPONDEO: [*Oxon. 2. d. 41. n. 2.*] *Aliqui* admittentes actum indifferenter ex genere, vel in specie quam ab objectis accipiunt, negant id de actibus secundum individuum; atque eius solutionis hanc subiiciunt declarationem: actus moralis nedum ex objecto sumit bonitatem, a quo et accipit specificationem, verum etiam a circumstantiis bonitatem mutuatur, quae circumstantiae quasi quaedam accidentia sunt, quemadmodum quaedam insunt individuo hominis penes accidentia individualia, quae tamen non conveniunt homini secundum rationem speciei. Cum itaque oporteat, quemlibet actum individualement aliquam praeseferre circumstantiam, per quam contrahatur ad bonum et malum, saltem ex circumstantia finis, manifestum est, nullum adstrui posse actum humanum in individuo indifferenter. Rationis quippe est ordinare: actus ergo a deliberativa ratione pendens, aut ordinatur ad debitum finem, et bonus erit; aut non ordinatur, et ita malus. Necesse est autem ordinari, vel non ordinari ad debitum finem; ergo et necessarium pariter est actum quemlibet humanum in individuo consideratum bonum esse vel malum. De actibus vero a deliberativa ratione procedentibus, sed ex quadam imaginatione, ut fricare barbam, aut movere manum, et huiusmodi, alia est ratio; nam ii actus, qui non sunt proprie morales et humani, esse possunt indifferentes, quasi extra totum genus moralium actuum existentes.

Nobis [*Oxon. ib.*] *opposita sententia probabilior videtur*, prout et visa est Domino Bonaventurae (1); unde dicimus, quosdam actus a deliberata ratione procedentes esse secundum individuum indifferentes; et quia multipliciter intelligi potest indifferens esse actus deliberatus, quatenus nempe

(1) Vasquez *disp. 52. art. 2.* egregie declarat Scoti mentem circa praesens quaesitum, excludens antilogias, quas illi impingere conantur Caietanus, alique Thomistae, et ostendens eos non recte percepisse sensu Magistri, sicque praefatur: *Mihi semper placuit opinio quae deserit intendendum accidere ut actio aliqua singularis humana sit indifferens, idest, nec bona, nec mala.* Et in fine Disputationis: licet hanc opinionem non omnes in Scholis sequantur, in praxi tamen non dubito multos etiam oppositae sententiae eam amplecti, cum non iudicant esse peccata innumera opera ex iis, quae fiunt in hac indigentia naturae. Haec ille. Magister Alensis 3. p. 9. 35. *mem. 3.* « indifferens est illud, ait, quod cum non sit de se malum, indifferenter potest fieri, ut comedere, ambulare etc. ii actus indifferenter possunt exerceri non addita circumstantia indelicta. B. Bonaventura 2. d. 41. *art. 1. q. 3.* cuius doctrinam hic amplectitur Doctor, movens latorem rei discussionem apud ipsum quaerendam, « concedendum est, inquit, quod divisio actionis per bonam et malum non est per differentias immediatas, pro eo quod inter has differentias contingit reperiri medium, sive actio consideretur secundum genus operis, sine respectu operantis. Probatio: Velle cogitare de veritate est actus voluntatis prout movetur rationabiliter; et tamen frequenter,

ad aliam atque aliam malitiam vel bonitatem comparatur, *quaesitum* quoad omnes indifferentiae acceptiones expensum exhibent sequentia dicta.

PRIMUM EST: [*Oxon.* ib. d. 7. n. 11.] actus ex genere bonus, atque in se consideratus, indifferens est ad bonitatem et malitiam moralem, quae illi supervenire possunt ex circumstantiis. Nam is actus ex suo obiecto bonus infici potest malo fine aliisque circumstantiis non prout oportet conceptis, et etiam ornari ac honestari potest omnibus circumstantiis debito modo et ordine concurrentibus; ex se ergo est indifferens ad bonitatem vel malitiam moralem ex circumstantiis obvenientem, etsi intrinsece in sui specie ex obiecto accepta bonus sit. Atque hoc ipsum est quod docere videtur Aristoteles. 2. *Ethic.*, c. 1. dicens, habitum iustitiae generari ex operibus iustis, non tamen iuste factis. Hi siquidem actus moraliter boni haud dicendi sunt, quia non iuxta dictamen rectae rationis vel prudentiae vel ex virtute elicti; sunt ergo indifferentes, ut ad bonitatem et malitiam moralem comparantur.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon.* ib.] actus pollens specifica obiecti bonitate, atque etiam omnibus ornatus circumstantiis, quibus recta ratio dicat praeditum esse oportere, indifferens dici potest, quatenus de virtutis instinctu non procedit. Nam etsi voluntas virtute praedita sit, nulla tamen apparet necessitas, qua voluntas virtute instructa adigatur ad semper utendum virtute in operationibus suis; etsi eo praesidio ipsam uti oporteat quoties ex passione ingruente ratio subverteretur, nisi per ipsam qua pollet virtutem obviam eundo, aut vinceret passionem, aut certe vires eius retunderet.

TERTIUM DICTUM: actus moraliter bonus esse potest indifferens ad meritum et demeritum. *Declaratio*: nam meritum esse videtur ex relatione ad finem debitum, quae relatio in praeeistente fundatur charitate. — Porro [*Oxon.* 2. d. 41. n. 2.] actum ex charitate in finem ultimum referri, contingere potest tripliciter: uno modo *actualiter*, sicut actu cogitans de fine diligit illum, ac propter eundem diligit quae sunt ad ipsum ordinata. Alio modo *virtualiter*, ut cum ex cognitione et dilectione Dei pertinente ad portionem superiorem, portio inferior considerat talem actum, ut poenitentiae esse assumendum, et exinde illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem, quia nec tunc actualiter cognoscitur nec diligitur; refertur ergo virtualiter, idest, virtute dilectionis Dei actualis, ex qua inferior portio amplexa fuit poenitentiam. Tertio modo *habitualiter*, puta si omnis actus referibilis in finem manens cum charitate, quae est principium referendi, dicatur hoc modo habitualiter referri. — Sic [ib. n. 3.] quoque triplici ratione intelligi potest actus non referri: primo *negative* absolute, quia nec actualiter nec virtualiter refertur. Secundo *privative*, eo quod

homo cogitat de veritate, non referendo ad Deum, et tamen durum est dicere, quod peccat. Deinde, potest aliquis loqui alteri ex pietate naturali, vel ex civili urbanitate, sicut qui salutat hominem in via; et tunc valde durum est dicere quod peccet; nec potest dici, quod omnis tali loquendo sit meritoria. Quae igitur non ordinantur ad finem propter operantis infirmitatem et miseriam, indifferentia sunt. Et eiusmodi actio est, quando quis facit aliquam op rationem, ita quod circa creaturam non afficitur inordinate, nec tamen illam operationem comparat ad Deum, sed facit propter aliquem finem, qui respicit indigentiam naturae: ut cum quis ambulat, ut recreetur, vel comedit, ut reficiatur; talis actio indifferens indicatur, quia Deus nec illam remunerat, nec imputat in culpam. Siquidem tali in actione non est malitia commissionis, nec omissionis; non enim semper omittit homo, quando actiones suas non refert in Deum; indulgetur enim naturae fragili et infirmae, ut multa possit talia facere, nec Deus requirit ab homine in hoc statu distractionis et miseriae, ut omnia, quae facit, referat ad se. Requirit tamen aliquando, et tunc si homo non referat, omittendo peccat. » Haec Seraphicus Doctor. Sed videndae solutiones, quas adhibet in dissolvendis argumentis contrariam opinionem suadentibus.

natus non sit referri, sicut veniale peccatum; nam etsi maneat cum charitate, non est tamen natum cum charitate in finem referri. Tertio tandem *contrarie*, nempe quia corrumpit principium referendi, quod est charitas, et tale est peccatum mortale. — Actus, qui privative vel contrarie non referuntur, profecto mali sunt; nam iis vel venialiter vel mortaliter peccatur. Contra vero actus, qui in effectu et actualiter in finem ultimum et ex charitate refertur, meritorius est; atque pariter meritorium esse dicimus, qui virtualiter Deum attingit modo declarato. Actus habitualiter in Deum relatus, idest qui nec actualiter, nec virtualiter ad illum refertur, quod dicebamus *negative* non referri, utrum is actus sit meritorius vel veniale peccatum, dubium est. Nam si meritorius esset; igitur homo gratia Dei ornatus continue mereretur; vel certe venialiter saltem peccaret non referendo eos actus actualiter vel virtualiter in ultimum finem, constat enim, in multos huiusmodi actus quasi continue homines exire. — Propterea [ib. n. 4.] probabile videtur statuere tales actus esse indifferentes respectu meriti et demeriti. Siquidem non invenitur in eis sufficiens ratio malitiae peccati venialis; nam possibile est nullam deordinationem reperiri in eiusmodi actibus, quae sufficiat ad rationem peccati. Non enim tenetur homo, nec tentione necessitatis, contra quam operans obnoxius reddatur peccato mortali; nec tentione minori, contra quam sit peccatum veniale, referre semper actum suum in Deum actualiter vel virtualiter; quia Deus non adstrinxit humanam imbecillitatem in praesenti statu distractionis eo usque, ut semper venialiter peccaret, quoties ad seipsum actus suos actu vel virtute non referret. Neque in his actibus reperiri videtur ratio bonitatis, quae sufficiat ad meritum; siquidem etsi ratio meriti probabiliter salvetur in actu ad Deum virtualiter relato, deficiente tamen hoc virtuali respectu, ut in casu, recte excluditur omne meritum condigni.

QUARTUM DICTUM: [Oxon. ib.] multi sunt actus indifferentes, non solum secundum *esse* in specie naturae, de qua indifferentia actum *art. praec.*, sed etiam secundum individuum in genere moris. Nam multi singulares actus elicit non sunt boni, nec mali moraliter; ergo neutri, vel indifferentes. Et quidem demulcere barbam, levare e terra festucam, expuere, deambulare ad animi levamen, et huiusmodi indifferentes omnino sunt, non solum ut referuntur ad meritum et demeritum, sed etiam in *esse* morali. Hoc enim *esse* moris non constat praecise ex eo quod quidpiam deliberate et voluntarie fiat, sed praeterea concurrere oportet regulam morum, quod est dictamen rectae rationis proponentis obiectum, et dictantis regulas, secundum quas est prosequendum aut fugiendum. Atqui intellectus ostendens voluntati obiecta, quorum meminimus, nullas dictat regulas directivas circa illa; ergo ii actus in individuo sunt indifferentes, idest, nec moraliter boni nec mali, quia nec conformes nec diffformes dictamini recto rationis, sed neutri per extremorum abnegationem, propterea quod non cadunt sub ullam legem praecipientem, aut vetantem, aut consulentem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 2. d. 41. n. 5.] respondemus negando *minorem*; nam bonitas et malitia moralis haud sunt privative opposita, nisi quum actus circa tale obiectum eliciendus est iuxta dictamen rationis rectae, quod nisi fiat, necessario actus malus moraliter erit. Quando ergo ratio recta id non dictat, nec secus praecipit vel interdicit, nulla est oppositio. Loquendo etiam de actu relative ad meritum vel de-

meritum, nec privative opponuntur; nam non est actus malus ex eo prae-
cise, quod careat tali vel tali bonitate, sed quia expers est bonitatis, qua
praeditus esse deberet: non autem omnis actus debet habere talem boni-
tatem meriti; quare nec dici potest ipsa privatus, nec privative opponi
meritoriae bonitati.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib.*] concedo ex actibus indifferentibus consi-
mitem habitum gigni posse ex frequenti repetitoque actu illorum, qui
subinde inclinet ad consimilium actuum electionem. Quare ii actus tali de
habitu procedentes non erunt boni vel mali moraliter, quemadmodum et
habitus ille in sua specie indifferentiae nec bonus nec malus est.

AD TERTIUM [*Oxon. 2. d. 40. — Quodlib. q. 18. et alibi freq.*] con-
cedo verbum otiosum malum esse, quia rationi rectae est disconveniens,
sicuti et bonum esse, quod non caret ratione iustae necessitatis, aut pia
utilitatis, propterea quod consonum sit recto dictamini rationis; sed nego
exinde recte inferri quod intenditur. Nam non omnia comparantur ad ra-
tionem praecipientem, vel vetantem, imo complura sunt super quibus recta
ratio nihil dispositum reperit, nec proinde praecipit aut interdicat, sed tan-
tum permittit, veluti legibus omnibus exsoluta. Haec itaque (de quibus
supra explicatum fuit) bona non sunt, neque mala, sed indifferentia
obiecta, actusque pariter indifferentes, quatenus super talia transeunt
obiecta.

AD PRIMUM *oppositum respondetur* sic: dupliciter intelligi potest,
actum esse indifferentem in sua specie: *uno modo*, quod ex sua specie de-
beat ei quod sit indifferens; et sic procedit ratio; sed tamen isto modo
nullus actus ex sua specie est indifferens, non enim est aliquod obie-
ctum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum
finem vel circumstantias. *Alio modo* dici potest indifferens ex sua specie,
quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus, sicut homo non
habet ex sua specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex sua
specie, quod non sit albus aut niger: potest enim albedo vel nigredo
supervenire homini aliunde, quam a principio speciei. — *Nos dicimus*,
aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, eo quod obiectum,
super quod fertur, et a quo accipit sui speciem, non dicit ordinem ad
rationem praecipientem, vel vetantem homini tali obiecto inhaerere. Et
eadem ratione multos actus secundum individuum esse indifferentes ad
bonitatem vel malitiam moralem, quia rectum rationis dictamen non iudicat
esse sibi disconvenientes nec convenientes, et ideo quoniam deliberate
fiunt, dicendos fore actus humanos, nec bonos tamen nec malos. Humanos
vero esse actus, ex eo quia, etsi absolvantur a legibus recti dictaminis
prudentialae, dicunt ordinem ad rationem non vetantem aut praecipientem,
sed permittentem, modo in *antec. art.* explicato. Non negamus tamen,
operantem posse eiusmodi actus ad bonum vel pravam finem ordinare;
sed dicimus, spectato dictamine rationis et natura obiecti, nullum talem
finem posse concludi nec apparere.

AD SECUNDUM *est responsio talis*: omnis finis a ratione deliberativa
intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis, vel ad malum alicuius vitii;
nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem
sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordi-
net ad bonum virtutis; et idem patet in aliis. — *Nos concedimus*, quoties
ratio deliberata intendit finem pertinentem ad aliquam virtutem aut vi-

tium, esse non posse actum indifferentem in individuo; sed dicimus, oportere semper ita esse et evenire, haud probari; imo contrarium magis ostenditur, quia non constat, ad id nos aliqua lege teneri, nec tales regulas rationem recte iudicantem demonstrare: et certe nulla lege naturali aut positiva interdicitur homini libere agenti movere barbam, levare festucam, expuere, et alia id genus; nec item ad ea facienda ullo praecepto adigitur. Nec propterea ea faciens dicendus est otiose se gerere, quia otiosum non est quod aliquam praeseferat naturalem utilitatem sine ulla ratione honesti, quae sufficiat ad virtutem, vel ad vitium, si aliter fiat.

ARTICULUS X.

UTRUM ALIQUA CIRCUMSTANTIA CONSTITUAT ACTUM MORALEM
IN SPECIE BONI ET MALI.

Doctor, Oxon. 4. d. 17. — S. Thom. 1. 2. q. 18. a. 10.

VIDETUR nulla circumstantia constituere posse actum moralem in specie boni vel mali. Etenim [*Quodlib. q. 18. n. 3. — Oxon. 2. d. 7. n. 11.*] determinatio actus ad obiectum conveniens est determinatio prima spectans ad genus moris, non tamquam differentia, determinans ad aliquid in illo genere, sed veluti potentiale receptivum determinationis moralis sibi per circumstantias advenientis. Cum ergo circumstantiae omnes praesupponant actum in sui specie bonitatis vel malitiae constitutum ob convenientiam vel disconvenientiam obiecti, fieri non potest, ut iterum in eadem specie boni vel mali constituatur per supervenientes circumstantias.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. ib.*] Finis, etsi dare queat speciem actui ut coincidet cum obiecto quod est operationis ipsius finis, attamen ut finis ab operante intenditur, eumque movet ad agendum, impossibile est inde desumi posse speciem actus: erit quidem actus ex fine recto melior, aut deterior ex pravo; sed nequaquam exinde dici potest actus in sui specie bonus vel malus, verum tantum per accidens bonus vel malus.

3. PRAETEREA. [*Quodlib. ib.*] Tempus, et modus, et locus videntur omnino actui accidere, et augere vel minuere eius bonitatem vel malitiam intra eandem speciem: imo multi sunt actus morales, qui in propria specie consistunt independenter a tempore et loco; ex his ergo ii non accipiunt specificationem intrinsecam, sed ad summum maiorem, vel minorem bonitatis, vel malitiae intensionem.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 17. n. 20.*] Circumstantiae quae speciali prohibitionem interdiciuntur necessario sunt singillatim exprimendae in sacramentali confessione; ergo ab eis constituitur actus moralis in specie malitiae ab aliis distinctae malitiis; et eadem ratione de circumstantiis rectis iudicandum (1).

RESPONDEO dicendum [*Quodlib. q. 18. n. 4. seqq. — Oxon. ib.*] circumstantias tribuere speciem boni vel mali actibus moralibus, quoties ipsae circumstantiae speciali interdicto prohibentur, atque exinde specialem distinctumque ordinem ad rectum dictamen rationis praeseferunt. *Declaratio:* est praeceptum negativum in Lege interdicens res alienas auferre; at si quis

(1) Trid. Synod. Sess. 14. cap. 5. canone 7. Sub dubio reliquit Doctor, an circumstantiae aggravantes exprimendae sint in confessione; monet tamen tutius esse id facere.

furto surripiat de loco sancto, quoniam id speciali prohibitionem cavetur ne fiat, exinde speciale peccatum committitur, quod est sacrilegii crimen. Similiter cognoscere non suam, peccatum fornicationis est; at si praeterea femina uxor alterius sit, aut propinqua, aut quae votum continentiae emisit, emergunt peccata adulterii, incestus, sacrilegii. Actus igitur unus malus fornicationis, ex diversis personarum circumstantiis, aliam atque aliam recipit speciem. Horum autem ratio est, quia actus humanus constituitur moraliter bonus in propria specie ex convenientia ad regulam, iuxta quam elici debet; ut malus est, si suae regulae dissonus repraesentetur. Ea vero regula rectitudinis actuum humanorum intrinseca est atque proxima, oportet enim, potentiam iudicantem de convenientia sui actus reipsa in exercitio iudicium ferre, et secundum tale practicum iudicium ponere actum. Ostendente ergo recto rationis dictamine oportere actum his aut illis praeditum esse circumstantiis ad unam pertinentibus virtutem, ut bene fiat, rectus omnino erit si ita eliciatur. Quod si praeterea iuxta illud dictamen intendatur, et oppido repraesentetur, in alia constituitur ille ipse actus specie moralis bonitatis, propterea quod ultra primam bonitatem concurrunt aliae circumstantiae constituentes aliam specificam bonitatem in ordine ad aliam virtutem, prout alius ordo rationis recte dictat. *Exemplum:* pergo ad Ecclesiam ex iustitia, quia teneor per obedientiam. Vado etiam ex charitate ad Deum, ut orem, atque Divinae Maiestati exhibeam cultum latriae. Unus itaque idemque actus, ex diverso ordine ad aliam atque aliam virtutem, prout diversae regulae intrinsecae dirigunt et dictant, praeditus est alia atque alia bonitate, vel etiam meritoria. Circumstantiae ergo diversae, ut cadunt sub diversis dictaminibus rationis, dant specificam actui bonitatem. Et consimiliter in eodem actu malo reperiri possunt alterius et alterius speciei malitiae, quatenus diversis opponuntur dictaminibus rationis ad plures virtutes ordinatis. Nam ideo specialibus praeceptis interdicuntur, quia iubentur oppositae virtutes, et ideo inficitur idem actus multiplici malitia, et quidem specie distincta.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, [*Quodlib.* q. 18. ib.] circumstantias, quibus actus ex genere bonus determinatur ad superiores bonitates accidentales, non impertiri actui morali specificam bonitatem vel malitiam, etsi his concurrentibus sit actus complete bonus, aut malus ex defectu uniuscuiusque earum. Sed tamen induci potest per ipsas specifica distinctio in actibus, quoties ipsae sub speciale interdictum vel praeceptum cadentes inducunt rationem obiecti, dantis speciem boni vel mali actibus, secundum quod sunt conformes, aut diffformes dictaminibus rationis, suisque intrinsecis regulis, iuxta quas oportet eos regulari et elici.

AD SECUNDUM respondeo, [*Quodlib.* ib.] ipso ex fine operantis derivare posse in actum specificam malitiam vel bonitatem. *Exemplum:* elargiri elemosynam propter captandam gloriam vanam inter homines, reddit actum, alias ex genere suo fineque intrinseco bonum, absolute malum; vel ingredi in Ecclesiam ad aliquod facinus perpetrandum est actus omnino diffformis; quemadmodum si rectus finis intenderetur, ultra bonitatem actus ex genere, haberet quoque ex fine specialem bonitatem, quando etiam obiectum est indifferens, ut ambulare, comedere, studere: actus qui circa tale obiectum versatur ex ipso nequit accipere primariam boni vel mali speciem; ab fine ergo operantis bonus aut malus evadens, necessario ab tali fine specificatur, aut etiam ab alia circumstantia gerente vicem obiecti.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 4. d. 22. — *Quodlib.* q. 18. ib.] illas circumstantiis nullo negotio cadere posse sub speciali prohibitione, quo in casu ipsae obiectivam nanciscuntur proprietatem dantem speciem boni, vel mali actibus humanis: et quidem locus sacer vel profanus dant actui specialem malitiam, ut alterius speciei omnino sit peccatum in sancto loco Deo dicato commissum, ut dictum est. De tempore etiam liquet ex Ecclesiae praeceptis, unde actus ex se indifferens, aut etiam bonus ex genere, ut comedere carnes tempore ab Ecclesia interdicto, aut in operibus servilibus se exercere diebus festis, efficitur actus simpliciter malus, et breviter, quoties circumstantiae per se intenduntur, dant speciem actui, suntque proinde in confessione necessario exprimendae.

ARTICULUS XI.

UTRUM CIRCUMSTANTIA AUGENS BONITATEM VEL MALITIAM
CONSTITUAT ACTUM MORALEM IN SPECIE BONI VEL MALI.

Doctor 4. d. 17. — *S. Thomas* I. 2. q. 18. a. 11.

RESPONDEO [*Oxon.* 4. d. 17. n. 20.] de circumstantiis speciali interdicto vetitis, ac alium atque alium fundantibus ordinem ad rationem recte dictantem regulas pro singulis, dictum est, inducere speciem malitiae, et bonitatis, sicut etiam quum speciali intentione prosequuntur. De circumstantiis ergo, quae sub unam cadunt prohibitionem, unumque specie fundantibus ordinem ad dictamen rationis, est dicendum, non constituere actum moralem in specie boni et mali. Nam etsi intensior ex eis aut remissior exeat actus, ad unam tamen eandemque speciem pertinet, ac proinde non est certum, eiusmodi actuum humanorum affectiones esse exprimendas in sacramentali confessione, etsi tutum et utile sit id fieri, quum peccatum ex ipsis est notabiliter gravius, ut super eis Sacerdos rectum iudicium ferre valeat, ac satisfactionem condignam iniungere.

QUAESTIO DECIMANONA.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quaeruntur decem.

- I. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex obiecto. - 2. Utrum ex solo obiecto dependeat. - 3. Utrum dependeat ex ratione. - 4. Utrum dependeat ex lege aeterna. - 5. Utrum ratio errans obliget. - 6. Utrum voluntas contra legem Dei, sequens rationem errantem, sit mala. - 7. Utrum bonitas voluntatis vel malitia in voluntate in his quae sunt ad finem dependat ex intentione finis. - 8. Utrum quantitas bonitatis, vel malitiae in voluntate, sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione. - 9. Utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. - 10. Utrum necesse sit, voluntatem humanam conformari divinae voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I.

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBIECTO.

*Doctor, Oxon. 2. d. 7. — d. 40. — Report. ib. — Quodlib. q. 18. —
S. Thomas. 1. 2. q. 19. a. 1.*

VIDETUR bonitas voluntatis haud pendere ex obiecto. Etenim [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 13.*] voluntas tantum ipsum bonum prosequitur, malum quippe aversatur, odioque habet, iuxta doctrinam Dionysii, 4. *De Divinis Nominib.* Si igitur bonitas eius, vel actuum de ipsa procedentium, ab obiecto penderet, quaelibet voluntas esset bona, et nulla inveniretur mala.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 7. n. 11. — d. 40. n. 3. — Quodlib. q. 18. n. 3.*] Prima ratio bonitatis actus moralis est ex convenientia eius ad efficiens, a quo actus dicitur moralis quia libere elicitus: secunda vero conditio actus ex obiecto est; igitur bonitas in actu moraliter bono non intelligitur ex dependentia ex obiecto, sed potius per comparisonem ad causam libere producentem.

3. PRAETEREA. Bonum per prius invenitur in fine; eiusenim bonitas non dependet ab aliis ad ipsum ordinatis: sed bona actio est finis, licet factio numquam sit finis; ergo bonitas actus voluntatis non dependet ab aliquo obiecto.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 25.*] Stante recto dictamine prudentiae, si iuxta illud fiat electio iusti, ut erogandi eleemosynam pauperi, et sic de caeteris, iusta profecto erit talis elargitio, et ita de aliis dictaminibus rectis: bona voluntas est autem cum exit in actus de instinctu virtutis inhaerentis, ac certe virtutis generativos; ex eo ergo voluntas bona est, quod vult bonum.

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 7. n. 11. seqq. — d. 40. n. 3. — Quodlib. ib.*] dicendum, revera voluntatem mutuare bonitatem ex obiecto, circa quod versatur, de quo etiam actum fuit *quaest. praec. art. 2.*, ita tamen ut putandum non sit, bonitatem et malitiam esse per se differentias actuum voluntatis secundum ipsorum naturam, sed in esse morali per bonum et

malum specie distinguuntur. *Declaratio*: actus ex eo est moraliter bonus aut malus, quia transit super obiectum conveniens aut disconveniens ex natura actus et potentiae; quia visus attingens lumen apprime sibi conveniens non propterea est moraliter bonus; requiritur ergo praeterea, ut ea convenientia iudicetur talis per dictamen rectae rationis; mox ergo ac externa obiecta cadunt sub rationem ostendentem ac dictantem regulas quibus debet conformari voluntas in proseguendo vel fugiendo praeostensa obiecta, apta sunt terminare actum voluntatis moraliter bonum, aut malum si difformiter eliciatur ad regulas suas. Haec est igitur prima specificatio actus secundum malitiam, et bonitatem moralem, estque primus gradus in morali ordine; cui advenire queunt multae aliae specificationes in genere moris, puta a pravo vel ordinato fine operantis, et a caeteris circumstantiis, quibus recta ratio iudicat, oportere actui convenire, ad hoc ut sit complete moraliter bonus; prima ergo specificatio ipsius ab obiecto est. Quod vero moralis haec bonitas specie differat ab morali malitia, declaratum fuit *quaest. praec. art. 5.*

Has [*Oxon. ib. — 1. d. 17. q. 3. n. 3. — Quodlib. ib.*] vero differentias omnino accidere actui vel habitui in suorum physica entitate consideratis, ex eo facile convincitur, quia moralitas haec vel bonitas moralis non addit supra substantiam actus vel habitus ut sunt absolutae qualitates nisi conformitatem ad rectam rationem, vel difformitatem, si sint actus vel habitus vitiosi; ergo est quid ipsis accidentarium et separabile ab eis. Nam si quis de ratione errante eliciat multos abstinentiae actus, quoniam ii actus non coexistunt prudenti rationis dictamini, boni moraliter non sunt: gignunt tamen habitum in anima ad consimiles actus eliciendos inclinantem. Recedente deinde errore, et intellectu prudenter dictante, actus ei dictamini consentanei vere actus sunt virtutis abstinentiae; ergo moralitas omnis actuum bonorum vel malorum est quid actui et habitui virtutis vel vitii omnino extrinsecum et accidentale.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 1. q. 1.*] utique bonum esse obiectum prosecutionis voluntatis, ut malum aversionis; verumtamen non omne bonum esse verum bonum, sed aliquod praeterea occurrere bonum apparens, quod ostenditur a ratione errante, vel etiam bonum ab appetitu praestitutum ad proseguendum. Voluntatem ergo prosequentem bonum apparens, aut amore inhaerentem bono praestituto propter se, esse malam dubitari non potest. Sed et mala pariter esse potest, quum versatur circa bonum verum, nisi id obiectum debitis modis amet, nempe iuxta dictamen rectae rationis.

AD SECUNDUM dico sic: [*Oxon. 2. ib.*] quod actus moralis esse debeat ab efficiente dante moralitatem, idest ab agente praedito libero arbitrio, non est prima ratio bonitatis eius, sed magis est conditio spectans perinde ad actum malum sicuti ad bonum. Quia ergo bonus talis est ex convenientia obiecti ad actum ut est liberi agentis iudicantis recte de tali convenientia, necessario ab ipso specificatur obiecto. (Cf. q. 18. a. 8.)

AD TERTIUM *respondetur* sic: quamvis aliquis actus esse queat ultimus finis hominis secundum aliquem modum, attamen is actus non est voluntatis, sed intellectus. — *Nos supra q. 3. art. 4.* late egimus contra hanc doctrinam. Unde dicimus, finem intra esse voluntatis operationem, qua perfectissime unitur ultimo fini, a quo subinde fine is actus specificatur.

ARTICULUS II.

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX SOLO OBIECTO.

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 2.

VIDETUR bonitas voluntatis unice ex obiecto pendere. Etenim ex circumstantiis, in quantum huiusmodi, actus speciem non habet: sed bonum et malum sunt specificae differentiae actus voluntatis; ergo bonitas et malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo obiecto.

2. PRAETEREA. In quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens: principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu interiori voluntatis; ergo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquod unum attenditur. Illud autem unum, quod est principium, non est per accidens; igitur bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod *per se* facit bonitatem in actu: id vero solum obiectum est, non circumstantiae.

CONTRA. [*Oxon. 2. d. 7. n. 11. — d. 40. n. 3. — Quodlib. q. 18. n. 3. seqq.*] Bonitas actus non solum est ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis: secundum autem diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiae in actu voluntatis; puta quod aliquid velit quando debet, et ubi debet, et quomodo debet; ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex obiecto, sed etiam ex circumstantiis.

RESPONDEO: [*Quodlib. ib. n. 12. seqq.*] *Aliqui*, propter argumenta quibus pars affirmativa suadetur, putant bonitatem actus voluntatis ex solo obiecto pendere; ad cuius obiecti rationem spectare et transire putant circumstantias, quae concurrere videntur; eae siquidem omnes una cum obiecto unum conflant volitum, quod est obiectum dans speciem actui interno voluntatis, qui profecto versatur circa ipsum actum imperatum, per quem volitum attingitur. — *Nobis haec opinio minime videtur probanda*; nam bonitas moralis (prout saepe dictum fuit in *antecedentibus*) est integritas eorum, quae secundum rectam rationem operantis perhibentur ipsi actui convenire debere. Est autem alia integritas eorum quae secundum dictamen rectae rationis convenire debent actui interiori, et eorum quae actui exteriori; igitur bonitas moralis actus interioris voluntatis non ex solo pendere potest obiecto, sed praeterea coalescere oportet ex concursu omnium circumstantiarum eius. *Probatio minoris*: recta ratio non dictat ad actus bonitatem spectare, quod impossibile est illi convenire: actui exteriori impossibile est convenire illud quod congruit actui interiori, vel congruere potest; nam potentiae operativae non sunt capaces eiusdem actus, imo nec eiusdem rationis: necessario ergo habent aliam atque aliam convenientiam, alias pariter atque alias postulantes circumstantias. Non ergo ex solo obiecto complete bonus esse potest actus internus voluntatis, sed est quoque necessarius concursus omnium circumstantiarum, quibus recta ratio dictat, concurrere oportere in tali actu (1).

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. 2. d. 7. n. 11. — d. 40. n. 3. —*

(1) Tridentinum, *Sess. 14. cap. 5. Can. 7.*, declarans circumstantias peccatorum etsi occultissimorum esse in confessione exprimendas, utique agnoscere videtur actuum interiorum voluntatis peculiare circumstantias, quod et probat ratio praemissa Doctoris.

Quodlib. q. 18. n. 3. seqq.] respondeo, rationem tantum probare, actum accipere ex obiecto primariam et specificam bonitatem, quod non negamus; uti nec negari potest, ipsam primariam bonitatem specificari ex bonitate, quam afferunt sibi supervenientes circumstantiae finis, modi, temporis.

AD SECUNDUM dicimus [*Oxon. et Quodlib.* locis citat.], actum voluntatis esse principium bonitatis et malitiae actuum humanorum, non utcumque, sed prout iuxta vel contra dictamen rationis rectae elicitur. Ratio autem recta (ut dictum est) non dictat, quae actui externo conveniunt aptari pariter oportere actui interiori. Quare etsi ipsa bonitas pro formali dicat ordinem unum simplicem ad regulam rationis, attamen praesupponit concursum multorum, ex quorum integritate vel integra convenientia fit, ut sit perfecta commensuratio vel correspondentia ad rectam rationem, exeatque actio moraliter bona, et mala si deficiat vel conditio una. Quamvis itaque obiectum ipsum, circa quod voluntas versatur, det specificam ac primariam bonitatem actui, accidentalem nihilominus et per circumstantias specificatam recipit ab iis modis, quae concernunt actum, et ex quibus est omnimode bonus in genere moris. — Quare *cum subaccipitur*: illud unum, quod est principium, non est per accidens; ergo bonitas actus moralis ex eo uno dependet, quod per se facit bonitatem in actu, quod est obiectum; *nos dicimus*, aliud non concludi quam specificam ac primariam bonitatem actus moralis ei ex obiecto inesse, non vero de bonitate, quae illi ex circumstantiis supervenit.

AD ARGUMENTUM *in oppositum respondetur*: ex hypothesi quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. *Cum ergo dicitur*, quod aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter: *uno modo* ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. *Alio modo*, ita ut referatur ad actum volendi; et sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet; quia semper homo debet velle bonum, nisi forte per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum impeditur ne velit aliquod bonum debitum. — *Contra*, conceduntur ergo circumstantiae actus interioris voluntatis, ut se tenent ex parte actus volendi; negantur tamen ex parte voliti, quia coalescunt in unum obiectum, a quo specificatur actus moralis, adeo ut ex omnibus illis sit bonus vel malus in sua specie (1). Verum hic videtur incidere *fallacia consequentis*; nam etsi omne obiectum voluntatis sit ab ea volitum, non tamen quodcumque volitum est primum obiectum ipsius dans speciem actibus eius; siquidem et ipsae circumstantiae volitae sunt de consequenti, vel prout volitum primum concomitantur, et tamen ab eo, quod primo volitum fuit, specificatur actus: unde amplectens temperantiam ad retundendas vires concupiscentiae, actus ab hac finis circumstantia non specificatur, sed ab eo quod primo volitum fuit. Consimiliter volens furari ad moecandum, finis hic non transit in naturam obiecti primo voliti, quod fuit res aliena, etsi plurimum variet actum, quia speciali prohibitione moechia invenitur interdicta.

(1) Ad hoc videtur respondere S. Doctor § *Ad primum*, id evenire per accidens quia quod est gratia sui volendum aut nolendum ordinatur ad alium finem; per se ergo loquendo, coincidunt ratio finis cum obiecti ratione, sicut non sit voliti circumstantia. Nos dicimus, utique obiectum esse finem operis, sed non propterea fieri, finem ab operante intentum non esse circumstantiam, unde superaddatur bonitas vel malitia actui morali; vel certe haec controversia tangit praecise ipsum modum loquendi.

ARTICULUS III.

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX RATIONE.

Doct., Oxon. 2. d. 7. — d. 40. — Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 3.

VIDETUR bonitas voluntatis haud pendere a ratione. Etenim [*Oxon. Prologi q. 4. n. 8. — Report. 2. d. 39. n. 7.*] secundum Aristotelem, 6. *Ethic.*, cap. 2. *Bonum intellectus practici est verum confesse se habens appetitui recto*: oportet ergo prius appetitum esse rectum, ad hoc ut ratio apprehendat verum optabile recto appetitui conforme, et consentaneum in omnibus; ergo magis bonitas rationis pendet a voluntate, quam e converso.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 1.*] Movens non dependet ab eo quod movetur: sed secundum Anselmum, *De Peccato Orig.*, cap. 4. voluntas est motor in toto regno animae, et omnia obediunt ei; ergo nequit dependere a ratione quoad sui rectitudinem vel obliquitatem; imo de bonitate aut pravitate illius, actus caeterarum potentiarum sunt boni vel mali.

3. PRAETEREA. Finis est prima causarum: finis autem et bonum primum respiciunt voluntatem, quae ab eius ratione movetur et movet alias potentias ad opus; ergo voluntas est bona, vel mala independentem a ratione.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 2.*] Augustinus, 15. *De Trinit.*, c. 7. Intellectus intelligit sibi et aliis; ergo sicut potest iudicare de actu suo, ita et iudicare de actibus aliarum potentiarum; ergo et de actu naturaliter suo actu posteriore valet iudicium ferre prius natura ac eliciatur, et per consequens, si recte iudicet, oportet illum actum conformiter elici, ad hoc ut sit rectus; pendet ergo rectitudo voluntatis a recto dictamine rationis.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. 2. d. 7. n. 11. — d. 40. n. 3. — Quodlib. q. 18. n. 3. seqq.*] voluntatem habere non posse actum moraliter bonum, nisi ex dependentia ad rectam rationem. *Declaratio*: nam etsi actus revera ab objecto, circa quod versatur, sui speciem recipiat, id tamen quod est bonum iudicari in genere moris inde acceptum habet, quod obiectum sit potentiae volitivae conveniens, non utcumque, ut lux ap- prime convenit visioni, sed secundum quod de tali convenientia iudicatum fuerit per rectam rationem, ostendentem ac dictantem, tale obiectum esse amore prosequendum, aut certe ab eo declinandum. Ratio [*Oxon. 2. d. 39. q. 2. n. 4.*] enim complectitur regulas, quibus conformare se debet voluntas in prosecutione obiectorum, recteque dictans hic et nunc ita esse faciendum vel non faciendum. Dictamen ergo illud practicum, vel conclusio syllogismi practici est regula proxima atque intrinseca actuum humanorum; extrinseca vero remota et prima sunt ea ad quae dictat voluntatem sese debere conformiter agere, ut recta sit. Regulae itaque illae sunt leges, vel quas natura rationalis gerit impressas in corde, vel positivae, divinae, vel humanae. Hoc igitur modo voluntas in suis actibus dependet a ratione, quatenus iis, quae ratio recta ostendit, debet se conformare, ut sit recta, ut obliqua erit, si secus facere maluerit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon. 2. d. 39. q. 2. n. 6.*]

habitus intellectus practici dicuntur boni vel mali propter convenientiam eorum ad voluntatem; sicut e converso, voluntas potest dici recta vel curva propter convenientiam eius ad actum rectum vel non rectum speculativum, qui est formaliter in intellectu; tamen bonitas est voluntatis, sicut rectitudo intellectus: sed bonitas magis transmittitur ad intellectum practicum, quam speculativum. — *Respondetur* etiam sic: Philosophus *loc. cit.* loquitur de intellectu practico, prout est consiliativus et rationcinativus eorum quae sunt ad finem: sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quae sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad oppositum finis debiti: sed tamen et ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem de fine, quae est per rationem. — *Quae responsio non est improbanda*, secundum ea quae adnotata sunt circa *quaest.* 14. Sed percontandum superest, si appetitus finis debiti praesupponit rectam de fine apprehensionem, unde nam sciri potest, rationem recte apprehendisse finem, et non prius errasse eiusmodi in apprehensionibus suis? *Responsio*: [*Oxon.* 2. d. 7. n. 26.] Quoniam is actus censendus est pro formali moraliter bonus, qui elicitur circa obiectum conveniens, omnibus praeterea concurrentibus circumstantiis, intellectum recte iudicasse de tali convenientia, ac revera extitisse obiectum conveniens, non quia utile aut delectabile, sed pro sui honestate, scitur ex eo quia est iuxta naturalem inclinationem naturae rationalis; contra vero peccatum vel obiectum, circa quod peccatur, difforme naturali inclinationi naturae rationalis, idest, contra rectum dictamen naturale rationis. Dictamen autem istud naturale indicat legem naturae nobis impressam, aut certe legem positivam, divinam, vel humanam; per conformitatem ergo ad has regulas ratio iudicans est recta, vel obliqua. Appetitus itaque conformis dictamini rationis rectus seu bonus est, ut malus, si contra id quod recte dictaverit, tendat in praeostensum obiectum.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4.] voluntatem haud movere posse alias potentias, nisi per actum ab se immediate procedentem. Sed neque in illum actum exeundi sibi est potestas, nisi per rationem ei praeostendatur, quid volendum, aut fugiendum sit. Movet ergo pro sui dominativa potestate alias potentias, sed ipsa vicissim pendet a ratione, saltem ut a causa, sine qua sibi non licet exire ad imperandum alijs.

AD TERTIUM dicimus, utique finem vel bonum esse obiectum prosecutionis voluntatis, et ipsam id bonum appetentem rectam esse, et rationem consentaneam ad talem appetitum, ostendentem atque dictantem media pro illius assequutione itidem rectam esse; verumtamen numquam exire in actum appetendi finem, nisi per rationem sibi fuerit praeostensum.

ARTICULUS IV.

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS PENDEAT EX LEGE AETERNA.

Doctor, Oxon. 1. d. 3. q. 4. — d. 43. — *Quodlib.* q. 18.

S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 4.

VIDETUR bonitas humanae voluntatis haud pendere ex lege aeterna. Siquidem, iuxta frequenter dicta in *antecedentibus*, tunc humana voluntas bona dicenda est, cum suae regulae intrinsecae conformis probatur: ea

autem regula recta ratio est, aut rectum dictamen intellectus; ergo opus sibi non est alia conformitate ad legem aeternam, ad hoc ut recta sit et dicatur, ac proinde non sunt aliae regulae comminiscendae actuum humanorum.

2. PRAETEREA. [10. *Metaph.* q. 3. n. 1.] Secundum Philosophum, 10. *Metaph.* text. c. 2. mensura, et mensuratum sunt unigenae: sed lex aeterna non est unigena cum actibus voluntatis humanae, imo sunt penitus diversa; ergo voluntas humana ab lege aeterna nequit bonitatem mutuari, aut dici bona per conformitatem ad illam.

3. PRAETEREA. [10. *Metaph.* ib. — *Oxon.* 4. d. 48 q. 2.] Si ratio mensurae actuum humanorum foret attribuenda legi aeternae; igitur deberet, legem aeternam esse omnibus notam, alioquin nemo posset dirigere actiones suas ad praescriptum illius: sed lex aeterna omnes latet, quippe quae reperiatur in mente divina; cum ergo mensura sit notissima atque certissima, lex aeterna esse non poterit regula et mensura humanarum operationum.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18. — d. 43. n. 2. seqq. — *Quodlib.* q. 18. n. 12. seqq.] Augustinus, 14. *De Trinit.* cap. 15. loquens de iniustis, qui recte multa laudant et vituperant in moribus hominum, ait: *Quibus ea tandem regulis indicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant?* Et paucis interiectis: *Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit ubi cernit habendum esse, quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius, quae Veritas dicitur? Unde amoris lex iusta describitur.* Cum ergo bonitas voluntatis a legibus iustis pendeat; quatenus oportet ipsam agere ad praescriptum illarum, ut iusta sit, multo magis pendet bonitas eius a lege aeterna, unde leges iustae describuntur.

RESPONDEO, [*Oxon.* ib. — *Quodlib.* ib. — 12. *Metaph.* q. 4. — Cf. q. 91. et 93.] revera voluntatis creatae bonitatem pendere a lege aeterna. Porro nomine legis aeternae intelligimus iudicium divini intellectus, qui producens omnia in *esse* intelligibili, subinde dat unicuique proprium primumque *esse* intelligibile, atque in eis omnes veritates relucet, adeo ut intellectus pervadens terminos, necessario intelligat veritates omnes in illis involutas, tam speculativas quam practicas. Ex natura ergo eorum extremorum intellectus divinus videns, bonum esse diligendum, et summum bonum summe diligendum, mendacium non esse proferendum, neminem iniuria afficiendum, aliaque id genus, una iudicat ita esse, atque tali iudicio immutabili, firma, ac immobilis stat lex aeterna in intellectu divino, a quo initiative vel effective in *esse* intelligibili habent inter sese talem connexionem illa extrema, sed formaliter ex seipsis. At intellectus creatus, qui est lux quaedam spiritualis derivata ab luce increata intellectus divini, apprehendens terminos videt connexionem eorum, quam acceperunt a prima veritate, et ratione lucis participatae intelligit naturaliter bonum esse amandum, malum fugiendum; hoc enim dictat sua naturali virtute ratio recta, quam rectam rationem magis deinde explicantes leges positivae haec et illa facienda praecipunt, alia vero interdiciunt. Intellectus enim divinus est mensura totius naturae, et natura quaedam explicatio est artis divinae. Quoniam [*Quodlib.* q. 18. n. 3.] ergo bonitas actus voluntatis pendet a dictamine recto rationis, ut ab intrin-

seca et proxima regula, magis dependeat oportet a lege aeterna, cuius quaedam participatio est lex naturae omnibus indita, et de cuius immobilitate fit, ut lex naturae semper et infallibiliter perinde indicet quid faciendum, aut non faciendum sit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, nullum esse inconueniens, unum eundemque actum humanum habere plures regulas, cum una ab alia eumdemque actum intrinseca, altera extrinseca est, ut in casu. Nam iudicium rectum intellectus pendet a iudicio intellectus divini dantis primum *esse* omnibus intelligibilibus, quae ex seipsis important hanc et illam infallibilem veritatem, tam in practicis, quam in speculativis; et insuper recta ratio est regula intrinseca et proxima, ut lex aeterna extrinseca atque remota est.

AD SECUNDUM, cum dicitur *mensura est mensurato unigena*, respondeo [*Metaph.* 10. q. 3. n. 4.] id verum esse de mensura proportionata, uti est mensura intrinseca respectu actuum humanorum, cuiusmodi non est lex aeterna, unde primum derivatur bonitas voluntatis creata. Eatenus autem mensura est in casu, quatenus per accessum et recessum ab illa mensurantur perfectiones actuum humanorum.

AD TERTIUM respondeo, [10. *Metaph.* q. 3. ib.] mensura simpliciter notior esse debet mensurato; quamvis autem lex aeterna minus nota sit nobis, in se nihilominus notissima est, ideoque maxime sibi convenit ratio mensurae respectu eorum quae illi conformia esse debent, quales profecto sunt actus humani. — *Potest etiam dici*, nos cernere in lege aeterna, veluti in causa proxima obiectorum per rationem voluntati praestensorum. Nam intellectus divinus, ut dictum est, producit ipsa in esse intelligibili, actu suo dans huic obiecto *esse* tale, illi vero tale, cuius rationis propriae virtute primo movent intellectum ad certam eorum cognitionem. Quia ergo intellectus, divinus qui est vera lux increata, est causa quasi activa dans esse intelligibile secundariis obiectis, atque est id, virtute cuius obiecta secundaria actu movent intellectum nostrorum, proprie dicimur videre illa in luce increata, et in lege aeterna inspicere utrum recta aut prava sint opera nostra. Quemadmodum proprie dicimur intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit, nisi causa activa, scilicet vel faciens obiectum de potentia intelligibili actu intelligibile, vel virtute cuius obiectum movet, vel utrumque.

Sed numquid verius diceremur videre in Deo ut voluntas est, quam in ipso ut lux est, cum divina voluntas sit principium immediatum cuiuscumque actus ad extra? Respondeo, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 17. seqq.] intellectus divinus, inquantum aliquo modo prior actu voluntatis, producit obiecta secundaria in esse intelligibili, et ita respectu horum est causa prorsus naturalis. Quemadmodum ergo intellectus ut prior actu voluntatis producit obiecta in esse intelligibili, ita ut causa prior videtur cooperari illis intelligibilibus ad eorum effectum naturalem, ut scilicet apprehensa et composita causent apprehensionis conformitatem ad se. Unde licet Deus voluntarie coagat intellectui terminos apprehendenti, attamen mox accomposuerit eos, ut talis compositio sit terminis conformis, videtur necessario sequi rationem ipsorum terminorum, quam acceptam habent ab intellectu divino causante eos terminos in *esse* intelligibili. Ut ergo intuetur in terminis totius et partis, omne totum esse sui parte maius, ita certe cognoscit bonum esse amandum, malum fugiendum, et sic de caeteris operabilibus.

ARTICULUS V.

UTRUM VOLUNTAS DISCORDANS A RATIONE ERRANTE SIT MALA.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 5.

VIDETUR, haud esse mala voluntas quoties ab ratione errante discordat. Etenim, iuxta dicta in *praecedentibus*, regula, ex qua voluntas bonitatem mutuatur, est rectum dictamen rationis proponens, ac obii-ciens voluntati legem naturalem, aut positivam divinam vel humanam: sed ratio errans nullam ex his regulis proponit voluntati sequendam, alioquin non erraret; ergo voluntas contrarium amplectens bonum opus exequitur; non igitur est mala cum a ratione errante discordat.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 4. q. 9.*] Augustinus, *Serm. 6. de Verb. Dom.*, *Si aliquid*, inquit, *iubet potestas, quod non debes facere hic sane contemne potestatem, timendo potestatem maiorem.* Idque declarat exemplo Proconsulis, et Imperatoris, et Dei. Deo igitur praecipiente ne adulterium committatur, ac contra ratione per errorem iudicante esse moechandum, voluntas non est mala, si rationi erranti non obediat; nam tunc obtemperat supremacae potestati Dei interdicentis actum adulterii.

3. PRAETEREA. Bonitas voluntatis potissimum pendet a lege aeterna, unde omnis lex iusta describitur, et rectum dictamen rationis explicatur per conformitatem ad illam: sed ratio errans contraria est iudicio divini intellectus, aliter omnino iudicantis ac ipsa ratio errans opinetur; ergo ex tali iudicio dirigi non debet voluntas, nec fieri mala, imo magis erit bona ab eo discordans.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 4. q. 9. — d. 5. q. 2. — 2. d. 39. q. 2. n. 3.*] Apostolus, 14. *Ad Romanos*, *Omne*, inquit, *quod non est ex fide, peccatum est*, idest, *quidquid est contra conscientiam*, secundum Glossam; ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

RESPONDEO ex dictis 1. p. q. 79. art. 12. et 13. Quemadmodum [*Oxon. ib. — Report. 2. d. 39. n. 10. — Quodlib. q. 18. n. 4.*] synderesis aliud non est, quam habitus principiorum, qui semper est rectus; ex ratione enim terminorum, statim intellectus acquiescit illis, ut *omne bonum est amandum*; ita conscientia est habitus conclusionis practicae, secundum cuius actum nata est esse conformis electio recta in agibilibus. Dictante ergo ratione per discursum erroneum hic et nunc hoc esse faciendum, ut levandam festucam a terra, nares emungendas, in terram expuendum, si voluntas sua sponte abstineat ab exequutione eorum, quae sibi errans conscientia dictat esse facienda, proculdubio mala erit. Est ergo sibi deponenda lex, quam sibi errando praefixit, aut exequi tenetur eos actus indifferentes. Nam habens conscientiam de actu indifferenti, credens de necessitate salutis se teneri ad illum repraesentandum, faciens contrarium contemnit salutem, et peccat. Non tamen peccat in eius actus exequutione, cum supponatur indifferens; adstringitur igitur ad faciendum. Quinimo, stante erroneo dictamine intellectus, etiamsi voluntas in agendo consentanea sit recto dictamini alterius, adhuc male agere dicenda est; quia tale agens natum est regulari in suo actu per propriam cognitionem; ex quo ergo non iuxta, sed contra illam agit, non recte, sed perperam agit. De aliis actibus dicitur *articulo sequenti*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo; utique rectum dictamen eas regulas proponit voluntati, cui sese conformans bona est, ut mala si ab eis dissideat. Sed nos hic loquimur de ratione errante, quae proinde non rectas regulas voluntati proponit, sed quas errando sibi fabricat.

AD SECUNDUM dicendum: si innotescat operaturo praeceptum Dei, aut superioris habentis legitimam potestatem, nulla est quaestio, quia tenetur eis obedire, etiam contra dictamen rectae rationis, modo homines non praecipiant aliquid contra legem Dei. Sed habenti erroneum dictamen non videtur sibi discordare a voluntate Dei, aut alterius habentis potestatem leges ferendi.

AD TERTIUM dicimus, rectum rationis dictamen pendere a lege aeterna, sed erroneum pendere ab intellectu per errorem ita dictante, et practice inferente sic fieri debere. Et ratio taliter errans utique dissidet ab iudicio divini intellectus, sed tamen putat, vel putare interpretatur in ipso errore elucere rectum iudicium divini intellectus, et ita id dictamen sequi tenetur, non ad hoc ut sit recta, sed ne exinde speciali inficiatur malitia, quia si esset contra legem naturalem aut positivam, nihilominus peccat, ut mox dicetur.

ARTICULUS VI.

UTRUM VOLUNTAS CONCORDANS RATIONI ERRANTI SIT BONA.

Doctor, Report. 2. d. 39. — S. Thom. I. 2. q. 19. a. 6.

RESPONDEO [*Report. 2. d. 39. n. 10.*], aut ratio vel conscientia est de, et circa, vel iuxta legem divinam, vel est conscientia erronea de actu contra legem divinam. Primo modo, quoniam conscientia est conformis legi divinae, duplici vinculo adstringitur habens talem conscientiam ad faciendum ea, quae facienda ratio dictat. Quod si errans ratio dictat aliquid exequendum contra legem divinam, adhuc ligat, sed non tenetur voluntas se illi conformare in effectu, nec ad contrarium ponendum, sed ad deponendum errorem, quia seu faciat, seu non faciat, stante dictamine erroneo, mortaliter peccat. Nam nullus per peccatum suum potest se absolvere a lege divina, quia illa est ignorantia *dispositionis*, et non *negationis*. Ideo non excusat, sed accusat, et si opere implet, facit contra conscientiam. At propterea quamquam lex divina necessitet ipsum ad contrarium, ipse tamen facit sibi legem contrariam legi divinae. Quomodo igitur deponetur? *Responsio*: si est de praecepto negativo, ut *non occides*, statim peccat citra omnem moram. Quod si de praecepto affirmativo esse dicatur, peccat non adimplendo pro tempore, pro quo tenetur. Incidere tamen potest casus quo per aliquod tempus non peccet. — Itaque habens conscientiam erroneam circa legem divinam, simpliciter magis peccat iuxta suam conscientiam operando, quam omittendo; nam simpliciter fortiori vinculo obligatur ad non faciendum, quale vinculum est lex divina interdicens factum quod errans conscientia repraesentari oportere dictat. Non est igitur tunc sequendum conscientiae dictamen, sed deponendum, modo occurrat alia ratio in contrarium; nam tunc lex per conscientiam voluntati ostensa, tantum apparenter obligat, quia solum adstringit errantem; lex autem divina vere obligat; ideo illius ductum sequi oportet, modo nota sit;

alioquin conscientiae dictamini standum est, nihil contra occurrente, quo prudenter quis iudicet, ab ea fore recedendum.

ARTICULUS VII.

UTRUM VOLUNTATIS BONITAS IN HIS QUAE SUNT AD FINEM
DEPENDEAT EX INTENTIONE FINIS.

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 7.

RESPONDEO [*Quodlib. q. 18. n. 4. seqq.*] quoniam *quaest. praec. art. 6. et quaest. 1. art. 3.* declaratum fuit, qua ratione actus speciem boni vel mali accipiant ex fine, nunc breviter dicendum, bonitatem voluntatis circa ea quae sunt ad finem pendere ab ipsa intentione finis. Nam intendens efficaciter finem, hoc ipso vult media assequendi finem efficaci intentione, uno seu diversis actibus id fieri dicatur. Volens itaque exhibere Deo debitum cultum latriae in templo, amplectitur medium necessarium, quale est conferre se in Ecclesiam; istud ergo medium ordinatum ad finem intentum recipit bonitatem ex ordinatione ad finem. Et sicuti colere Deum latria est actus virtutis religionis, ita quae eliguntur ad eum finem ad eandem spectant virtutem: imo idem actus esse potest ornatus circumstantiis omnibus ad unam virtutem pertinentibus, et etiam omnibus aliis ad aliam spectantibus virtutem, adeo ut pro diversitate dictaminum prudentiae respectu multorum finium propriorum, sit multipliciter moraliter bonus actus voluntatis circa electiones suas ad rectum finem ordinatas. Ut si pergens in Ecclesiam causa exhibendi Deo cultum latriae, pariter intendat eo proficisci gratia adimplendi Ecclesiae praeceptum, statis temporibus iubentis fideles omnes in Ecclesia convenire. Ex recta proinde finis intentione bona est voluntas respectu eorum quae ordinantur ad talem finem.

Ex quo fit, ut mala sit electio, quoties ad turpem ordinatur finem, etiamsi alioquin recta esse posset, ut dare eleemosynam propter inanem gloriam, abstinentiam eligere ad iactantiam, et alia id genus. Cum vero electio de se est mala, ad turpem ordinata finem, duplici malitia inficitur ex tali ordinatione, ut furari ad moechandum, periurare in detrimentum proximi, et ita de consimilibus.

ARTICULUS VIII.

UTRUM QUANTITAS BONITATIS VEL MALITIAE IN VOLUNTATE
SEQUATUR QUANTITATEM BONI VEL MALI IN INTENTIONE.

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 8.

QUONIAM nobis [*Quodlib. q. 17. — q. 18. n. 77. — Oxon. 2. d. 40. n. 3. seqq.*] admodum probabile videtur, actum moraliter bonum dilectionis naturalis specie non differre ab actu dilectionis meritoriae, idem ex hac hypothesi inferendum est de bonitate et malitia morali voluntatis, ut cum intentione comparantur quoad eorum quantitatem, ac de bonitate meritoria et malitia demeritoria. Manifestum est autem, non tantum quemquam

mereri quantum intendit sibi acquirere de merito, sed potius iuxta mensuram actuum, quibus praemium debetur; ita pariter dicendum voluntatem malitiae et bonitatis moralis mensuram haud esse intentionem, sed regulam rationis rectae, atque actuum intentionem. Non negamus tamen intentionem communicare actibus humanis bonitatem vel malitiam, prout ipsa recta aut obliqua fuerit; sed dicimus actum moralem deficere posse plurimum ab intentionis quantitate, quaecumque ea fuerit, aut certe esse meliorem aut deteriolem, ac intentio praefixa sit. Nam bonitas actus moralis non ex solo pendet fine, sed praeterea postulat omnes alias circumstantias concurrere, quibus concurrentibus, adhuc ille actus perfectione alteri praestat, qui maiori cum conatu elicitur, etiamsi magis et minus intensus de eodem habitu prodire intelligantur.

ARTICULUS IX.

UTRUM BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX CONFORMITATE
AD VOLUNTATEM DIVINAM.

Doctor, Report. l. d. 48. — S. Thom. I. 2. q. 19. a. 9.

RESPONDEO dicendum [*Report. l. d. 48.*] voluntatis creatae bonitatem pendere ex conformitate ad voluntatem divinam. Verumtamen sciendum, dupliciter intelligi posse creatam voluntatem divinae esse conformem. Nam aut dicitur una alteri conformis, quia idem est volitum utriusque, aut creata divinae voluntati conformatur *ut regulatum a propria regula non discordat*, qualis regula est voluntas increata, respectu voluntatis limitatae, cui ab illa regulae proponuntur iubentes aut interdicientes haec et illa fieri, aut certe consulentes, quae consilia etsi regulata voluntas sequi non compellatur, ut oportet ipsam adimplere praecepta, in eo tamen sunt regulae ipsius, quod debeat talia non contemnere. De *primo membro* distinctionis erit sermo *art. seq.* Interim dicimus, bonitatem nostrae voluntatis in eo sitam esse, quod divinae est conformis voluntati per modum imitationis. Nam obtemperando divinis mandatis, quae sunt regulae, cui debent se conformare, recta est; sin minus, obliqua et mala, ut defectuosum est artefactum deficiens a regulis extantibus in mente artificis. Ratio autem est, quia oportet omnino devenire ad voluntatem inobliquabilem, ad cuius imitationem et approximationem rectae sint aliae voluntates, quae rectae aut obliquae esse possunt. Haec autem voluntas suapte natura recta et inobliquabilis alia esse nequit quam voluntas divina, cui nostra esse conformis tenetur, non per *similitudinem*, sed *imitando* illam ut regulam per modum praecepti, ad hoc ut recta sit. Voluntatis igitur creatae bonitas et rectitudo necessario pendet ex conformitate ad voluntatem divinam; quod erat declarandum.

ARTICULUS X.

UTRUM NECESSARIUM SIT VOLUNTATEM HUMANAM CONFORMARI
VOLUNTATI DIVINAE IN VOLITO, AD HOC QUOD SIT BONA.

Doctor, Oxon. I. d. 48. — Report. ib. — S. Thom. I. 2. q. 19. a. 10.

VIDETUR voluntas creata esse bona moraliter quotiescumque et quandocumque est voluntati increatae conformis in volito. Siquidem [*Oxon. I. d. 48. n. 1.*] veritas intellectus creati est quando is intellectui increato

conformatur; ergo similiter tunc est bona voluntas creata, quando est conformis voluntati increatae, sic ut utraque idem obiectum velit.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Iudaei voluerunt Christum pati atque etiam mori, quod Deus voluit, et ipse pariter Christus, qua homo erat: et tamen ipsi gravissime peccaverunt; unde Salvator ait: *Dimitte eis, Pater, quia nesciunt quid faciunt.* Lucae 23. Non satis est ergo, creatam voluntatem velle idem obiectum quod vult Deus, ut bona sit.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. ib. n. 2.*] creatam voluntatem non ex eo praecise esse bonam, quia in voluto conformis est voluntati divinae, si caetera desint necessaria requisita (1). *Declaratio*: quoniam iuxta Dionysium, 4. *De Divin. Nominib.*, *Bonum est ex tota et integra causa, malum vero ex quocumque defectu*, ad bonitatem actus moralis concurrere oportet simul omnes circumstantias, alioquin vel una deficiente, haud erit moraliter bonus, imo moraliter malus. Itaque voluntas creata divinae conformis in substantia actus, sive in substantia ut circumstantionata quacumque una circumstantia, sive sit conformis illi in omnibus circumstantiis pertinentibus ad bonitatem moris, puta quod propter idem vellet, et eodem modo, et sic de caeteris, quae concurrere debent, adhuc non oporteret creatam voluntatem propterea esse bonam perinde ac increatam circa idem volitum tendentem; quia non congruunt eadem circumstantiae actui, ut actus est diversorum agentium. Non enim voluntati creatae congruit ita intense velle aliquod obiectum bonum, sicut voluntati increatae; et intensio actus respectu obiecti in agente creato et increato est differens multum in eis. Et tandem (quicquid sit de conformitate voluntatis creatae et increatae in omnibus circumstantiis) saltem non sufficit conformitas in bonitate actus et obiecti; quia potest esse difformitas in aliis circumstantiis, quae ad bonitatem actus creatae voluntatis necessario requiruntur. Atque haec eadem diserte expressit Mag. Sentent. 1. *dist. finali*, cap. 1. scribens: « Aliquando mala est voluntas hominis idem « volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis « aliud volentis, quam Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet « attendere quid congruat ei velle, et quo fine. Tantum enim interest « inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini. Potest enim velle bonum, quod non « congruit ei velle, et potest velle bonum, quod congruit, sed non refert ad « finem rectum et ideo non est bona voluntas. » Ita ille. Quod et declarat ex August., *Enchir.*, cap. 101. de bono filio patrem vivere desiderante, quem Deus vult mori; et rursus de malo filio patrem mori cupiente, quem etiam Deus vult e vivis excedere. In priori casu humana voluntas a divina discordat in voluto, et tamen bona est; in secundo vero concordans cum

(1) Mayron., 1. d. 45. q. 5. praesens *quaesitum* pulchre declarat quatuor conclusionibus: *Prima* est: voluntas creata tenetur conformari divinae quantum ad voluntatem *signi*, quia voluntas nostra legi divinae est obligata, quae lex ad voluntatem signi pertinet. *Secunda*: voluntas creata non tenetur conformari voluntati *beneficiti*; nam nullus tenetur velle suam damnationem, et tamen Deus vult damnationem reprobis voluntate *beneficiti*. *Tertia*: voluntas nostra tenetur conformari voluntati divinae quantum ad voluntatem *antecedentem*; quia sic Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem suae veritatis pervenire, et nos ita debemus hoc velle. *Quarta* denique est: Voluntas nostra non tenetur conformari voluntati divinae quoad voluntatem *consequentem*; nam Deus hac voluntate vult, mala fieri et scandala permittere, cum tamen posset omnia prohibere, et tamen nullus debet velle malum, aut scandalum, quia non solum malum facientes sunt digni morte, sed etiam qui consentiunt facientibus, ut ait Apostolus 1. *ad Rom.* » Haec Mayron et pergit instando contra singulas conclusiones, et solvit apposite iuxta doctrinam Magistri. Videntur Vazquezius super hos articulos *disp.* 72. Videsis Anselmum, *De libero arbitrio*, cap. 8.

divina, impia est, quia quod vult ad rectum non refert finem. — Ratio autem horum est, quia voluntas divina est causa boni, ac propter hoc ipso, quod aliquid vult, bonum sit oportet. Creatura autem voluntas non est causa boni, imo quia aliquid bonum est, iubet Deus a nobis amari, eo utique modo, quo rei amatae et amanti congruit, quo rectam voluntatem habemus. Ut igitur sit recta creata voluntas nedum opus est ut obiectum sit volitum a Deo, sed etiam oportet, ut adsint caeterae circumstantiae, quae rem volitam deaceant ipsique congruant volenti.

AD ARGUMENTUM IN OPPOSITUM respondeo, *assumptam similitudinem* deficere; quia veritas intellectus a solo dependet obiecto; quod sane obiectum si ita se habeat ut intelligitur, verus est intellectus ipsum attingens; at voluntatis bonitas non a solo dependet obiecto, sed praeterea postulat concurrere circumstantias omnes, et potissimum circumstantiam finis. Quare notandum volitionem omnem nostram praecipue ad finem ultimum ordinari.

QUAESTIO VIGESIMA.

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM.
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quaeruntur sex.

- x. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori. —
2. Utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis. —
3. Utrum sit eadem malitia vel bonitas interioris et exterioris actus. —
4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorum. —
5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem. —
6. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS I.

UTRUM BONITAS VEL MALITIA PER PRIUS SIT IN ACTU
VOLUNTATIS, VEL IN ACTU EXTERIORI.

*Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — Report. ib. — Quodlib. q. 18.
S. Thom. 1. 2. q. 20. a. 1.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 1. — Quodl. q. 18. n. 12.*] bonitatem vel malitiam per prius inesse actibus voluntatis, et exinde in exteriores actus derivari, quoties hi contra aut iuxta rectae rationis dictamen eliciuntur. *Declaratio:* nam ibi primario reperitur obliquitas vel malitia, ubi primo residet rectitudo et bonitas vel iustitia: haec autem primarium locum obtinet in voluntate, nempe in actibus eius, quorum causa ipsa est bona aut mala, ergo et malitia illi opposita pariter in actibus voluntatis reperitur. Minorem latè declarat Anselmus, cap. 4. *De Concept. Virg.* — Deinde, secundum Augustinum, 3. *De libero arbitrio*, Causa prima peccandi est voluntas; nam nihil est

peccatum, nisi quod est in potestate facientis: et nihil profecto est in facientis potestate, nisi quod est in potestate voluntatis eius. Siquidem nihil praeter hoc est imputabile ad culpam vel laudem. Unde idem Augustinus, 12 *De Civit.*, cap. 8. scribit: *Itemque scio in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus iusta poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male; idest, non ad malas naturas; sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est, ad id quod minus est. Neque enim auri vitium est avaritia, sed hominis perverse amantis aurum, iustitia derelicta, quae incomparabiliter auro debuit anteponi. — Denique, omnis causa activa in universo, praeter voluntatem, est naturaliter activa; ergo nulla, praeter voluntatem, est vituperabilis propter suam actionem. Quod et patet per Augustinum, 3. *De libero arb.* Causa enim naturalis non agit, nisi secundum quod accipit ut agat ab alio, et ideo in nulla actione ipsius est vituperio digna, ac subinde in nulla tali actione, secundum se spectata, esse potest peccatum. Si ergo recta aut obliqua, praemio vel poena digna censenda est, ab alia causa id accipiat oportet. Quae cum esse nequeat naturalis, ob eandem rationem, libera erit, ac proinde in ipsa statuenda est primario bonitas vel malitia.*

Quod [*Oxon. ib. n. 2.*] vero bonitas vel malitia voluntatis redundet in actus altarum potentiarum, quatenus sub imperium illius cadunt, ipsaque iubet eas in hos aut illos actus exire, *probat*ur: nam secundum Anselmum *ubi supra*, voluntas est mater in toto regno animae, et omnia ei obtemperant. Sicut ergo voluntas tenetur servare rectitudinem in actibus suis, prout sibi per rectae rationis dictamen ostenditur, sic tenetur habere et servare rectitudinem in actibus aliarum potentiarum, quibus imperat, iubetque in hos vel illos actus exire; iis enim ipsa cooperatur ut motor. Quemadmodum ergo iuxta rationis rectum dictamen movendo potentias inferiores, actus earum recti sunt rectitudine participata, ita per oppositam rationem movendo et imperando fieri quod recta ratio vetat, sunt actus earum potentiarum non recti, ut esse deberent. Nam voluntas valeret tribuere eis rectitudinem ordinando ad obiectum conveniens cum debitis circumstantiis; movendo ergo et dirigendo illos ad obiecta disconvenientia, et non concurrentibus circumstantiis, privat actus inferiorum potentiarum rectitudine, qua possent et deberent ornari. Pulchrae per prosopopeiam declarantur haec ab Anselmo, *cap. 4. cit.* ubi introducit potentias voluntati subiectas sic Deum alloquentes: *Deus nos, et potestatem, quae in nobis est, subiecit voluntati, ut ad imperium eius non possimus non movere nos et facere quod vult: imo ipsa movet nos instrumenta sua, et facit opera, quae videmur facere: nec nos possumus illi per nos resistere, nec opera quae facit, possunt non fieri; dominae quam nobis Deus dedit nec possumus, nec debemus non obedire.* Nullus ergo actus inferiorum potentiarum aliqua ratione malitiam vel bonitatem potest participare, nisi quatenus imperari potest ab actu voluntatis formaliter habente rectitudinem aut obliquitatem.

ARTICULUS II.

UTRUM TOTA BONITAS ET MALITIA EXTERIORIS ACTUS
PENDEAT EX VOLUNTATE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 20. a. 2.

VIDETUR tota bonitas et malitia actus exterioris ab voluntate pendere. Etenim [Oxon. 2. d. 34. n. 1. — d. 36. q. 2. n. 19.] Matthaei, 7. inquit Salvator: *Non potest arbor bona fructus malos facere, nec arbor mala facere fructus bonos*: nomine arboris significans actum interiorem voluntatis, et per fructum actum exteriorem; qualis est ergo voluntas, bona scilicet vel mala per actum seu bonum seu malum, talis sit oportet et actus exterior; bonitas igitur et malitia exterioris actus omnino ab ipsa voluntate pendent.

2. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 2.] Secundum Augustinum, 3. *De lib. arbitr. Causa prima peccandi est voluntas*; nullo igitur existente peccato in voluntate, nulla esse potest obliquitas et malitia in actibus exterioribus, sicuti non causante Causa prima, nullus esse potest effectus causae secundae. Quod ergo actus exterior bonus sit vel malus, praecise de ipsa voluntate procedit.

3. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 40. n. 3. — Quodlib. q. 18. n. 1.] Actus humanus ex eo est et dicitur moralis, quia ab agente libero procedit, idque est commune actui bono et malo; cum igitur actus exterior non habeat rationem voluntarii, nisi quatenus actui interiori unitur, ab eo pendet omnis eiusdem bonitas vel malitia.

CONTRA. Ex *art. praec.* constat, bonitatem atque malitiam primario inesse voluntati, et exinde in actus exteriores derivari; ergo nequeunt haec ulla ratione inesse exterioribus actibus, nisi cum dependentia omnimoda ad voluntatem.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: in exteriori actu duplex potest considerari bonitas vel malitia: *altera* ex obiecto et circumstantiis; *altera* secundum ordinem ad finem. Quae ex fine est bonitas in externum actum derivata, tota pendet ab voluntate; sed prior bonitas dependet ex ratione, ex qua ratione dependet bonitas voluntatis secundum quod in ipsam fertur. Quia vero bonitas ex integra causa resultat, ut malitia ex quocumque defectu, si voluntas bona sit ex obiecto, circumstantiis, atque fine, actum exteriorem oportet esse bonum; sed bonus non erit, si procedat ex voluntate solam habente bonitatem finis, ut et malus erit si imperetur a voluntate mala, seu ex intentione finis, seu ex actu voluto.

Nos dicimus, [Oxon. 2. d. 40. n. 3. — Quodlib. q. 18. n. 6.] non esse probandam differentiam, qua dicitur bonitatem actus interioris *ex fine*, ab sola voluntate derivari in ipsum, sed bonitatem *ex obiecto et circumstantiis* pendere ex ratione. Nam ratio recta dictans de convenientia obiecti, super quod est transitura potentia capax moralitatis, nedum dictat hoc aut illud obiectum esse conveniens, sed etiam ostendit circumstantias, quas concurrere oportet ad bonitatem actus transeuntis super obiectum conveniens; nam his aut una earum deficientibus, actus

minime bonus erit; ergo perinde pendet a ratione recta bonitas, quae est ex fine, ac ea quae habetur ex materia circa quam fertur, et circumstantiis eius; etsi enim eas inter circumstantias potissima ac princeps sit circumstantia finis, attamen sub dictamen rectae rationis cadit. Statim enim ex tali obiecto, talique actu concluditur, eum actum competere non debere tali agenti, nisi in ordine ad hunc vel illum finem; ea autem circumstantia non est ipsius actus, ut in *esse* reali positi, vel non positi, sed potius est ipsius actus *ut voliti*, et per actum voluntatis ad talem finem relati. *Exemplum*: volo elargiri eleemosynam pauperi; hoc ipso quod recta ratio iudicat, obiectum esse conveniens, extemplo cognoscitur finis eius largitionis esse sublevatio miseriae pauperis, aut etiam exercitium operis misericordiae iuxta divinum mandatum, aut etiam turpis inordinatusque finis, ad quem ille actus potest ordinari contra dictamen rationis rectae. Bonitas ergo, quae est per ordinem ad finem, non minus dependet a ratione, iuxta dicta *art. 3. q. 19.* quam alia bonitas; quae proinde non sunt duo membra bonitatis quasi alterius, et alterius rationis, sed ex his omnibus una integratur bonitas moralis actus humani, ac proinde actus exterioris bonitas vel tota pendet a voluntate, seu sit per ordinem ad finem, seu dicatur accepta ex obiecto et circumstantiis; vel tota derivatur a ratione, iuxta opinantem, quandoquidem et ipsa finis circumstantia cadat sub rationem, non minus ac caeterae circumstantiae. — *Quapropter dicimus*, omnimodam bonitatem vel malitiam exterioris actus ab ipsa voluntate pendere; quae quatenus actum interiorem morali bonitate ornatum habet, imperando aliis potentiis, ut exeant in proprios actus, iuxta dictamen rectae rationis, et ipsi exteriores actus de bonitate interiorum participant, ut malitiam hauriunt, si illi mali inveniantur, vel ex fine, aut ex materia et circumstantiis. Haec autem *solutio* evidentiam accipit ex dictis *art. praec.* Si enim bonitas vel malitia per prius inesse probatur actibus interioribus appetitus intellectivi, et secundario actibus externis, quatenus interioribus uniuntur, profecto omnimoda bonitas et malitia actuum exteriorum ab interioribus in eos redundat.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur* sic: voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem ex actu volito, et ex fine intento. — *Nos dicimus*, [*Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 19.*] utique voluntatem bonam reputari ex actu volito super obiectum conveniens transeunte, atque omnibus circumstantiis concurrentibus; verumtamen quemadmodum obiectum oportet esse conveniens ad praescriptum dictaminis recti, ita necessarium esse, ut ad finem intentum dirigatur, prout fuerit ostensum ab recta ratione. Sicut ergo bonitas ex fine intento tota pendet a voluntate, ita et reliqua, quae ex obiecto et circumstantiis inest; ac propterea Salvator arguit Phariseos hypocrisis, monens eos, ut conformare studeant actus exteriores interioribus, et e converso, quandoquidem bonitas illorum ex ipsis pendeat ut fructuum bonorum suavitas, et perfectio ex arbore bona; est ergo argumentum concedendum.

AD SECUNDUM *dicitur*: [*Oxon. 2. d. 37. q. 2.*] non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum. — *Haec responsio in terminis non est improbanda*; sed in casu superest quaerendum, an quando vult actum malum, unde et ipsa est mala, velit illum in se, vel in ordine ad actum anteriorem im-

peratum ab interno volito? Et sane solum iuxta hunc intellectum procedit quaestio. Cui *nos* respondentes *dicimus*, malitiam actui imperato non inesse, nisi quia unitur imperanti, qui prius erat malus, unde malitiam in exteriorem defluxit. — Quare dicimus, argumentum in Augustini auctoritate fundatum esse concedendum.

Et concedimus pariter TERTIAM RATIONEM his enim argumentis directe praemissâ solutio probatur. .

ARTICULUS III.

UTRUM BONITAS ET MALITIA SIT EADEM EXTERIORIS ET INTERIORIS ACTUS.'

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thomas 1. 2. q. 20. a. 3.

VIDETUR eadem omnino esse bonitas vel malitia actus interioris voluntatis, et exterioris actus. Siquidem actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem: ex forma autem et materia fit unum; ergo est una bonitas vel malitia actus interioris et exterioris.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. q. 18. n. 13.*] Eadem est veritas actus intelligendi, et ipsius obiecti intellecti; ergo pari ratione eadem est bonitas actus volendi, et obiecti voliti. *Antecedens* exemplo declaratur: nam sicut veritas principii est immediata, sic notitia eius dici potest immediata, et conclusionis mediata. Similiter ut notitia principii ex terminis est, conclusionis vero ex principiis, sic istis competit veritas.

CONTRA. Actus interioris prin ipium est vis animae, exterioris autem potentia exequens motum: sed idem accidens esse nequit in duobus subiectis; ergo esse nequit eadem bonitas interioris et exterioris actus. — *Rursus*, causa et effectus idem esse non possunt; nihil enim est causa sui ipsius: sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso; ergo non potest esse eade n bonitas utriusque.

RESPONDEO: *Aliquorum est hic* sententia talis: actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum, qui est unus subiecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiae, et quandoque unam tantum. Itaque quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas vel malitia utriusque. Cum autem actus exterior est bonus vel malus ex materia vel circumstantiis, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quae est ex fine, est alia; ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiae et circumstantiarum redundat in actum voluntatis.

Nos inhaerentes iis [*Quodlib. ib. n. 12.*] quae *art. 4. quaest. 17.* declarata sunt, *dicimus*, non unam, sed aliam atque aliam esse malitiam vel bonitatem interioris actus et exterioris, prout is ab interiori imperatur, et sub potestate imperantis continetur. Etenim quoniam voluntas libere praecipit, iubetque potentias inferiores in suos actus exire, ad hoc ut imperandi actus sit rectus, oportet ut sit conformis rectae rationi dictanti hic et nunc esse mandandum oculo videre tale obiectum, et cum determinatis circumstantiis. Aliud est ergo rectae rationis dictamen, iudicans de convenientia obiecti actus interni, et circumstantiarum eius, aliud

ostendens quid, quaeque actui congruant externo, etiam ut ab interno imperatur. Nam non semper et ubique certisque modis iudicat ratio esse ponendum actum externum, quem recta ratio elegit efficaciter; ergo uterque specialem fundat moralitatem atque ordinem ad rationem dictantem diversas circumstantias utrique singillatim convenire debere, ut recti sint; adeoque actus interni bonitas alia omnino est a bonitate morali actus externi, et e converso; quandoquidem utraque coalescat ex diversarum circumstantiarum concursu. Impossibile est enim actui externo eas congruere circumstantias, quas actus interni bonitas moralis praerequirat. Sed videndus *art. 4. cit. quaest. 17.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM responsum fuit *art. 4. cit. § Ad secundum.* Nam [*Quodlib. q. 18. n. 12.*] etsi actus exterior et interior sint unum unitate *ordinis*, quatenus actus exterior cum interiori coniungitur, et ex illo procedit, sicuti effectus remotior ponitur in *esse* per effectum propinquiorem, qui effectus propinquior est actus interior; nihilominus propterea quod recta ratio dictat alias atque alias circumstantias congruere utrique actui, nec eas quae sunt unius congruere posse alteri, distinctas necessario fundant moralitates per distinctum et diversum ordinem ad rationem. Nedum ergo hi actus diversi sunt in esse physico et entitativo, sed etiam in esse morali, etsi exterioris actus moralitas ab interiori pendeat, quippe qui voluntarius et moralis esse non possit, nisi ponatur in *esse* per actum interiorem; qui sicut tenetur habere in se propriam et formalem rectitudinem ex materia et circumstantiis, ita tenetur dare rectitudinem exterioribus actibus ex ipso libere precedentibus.

AD SECUNDUM respondeo sic: [*Quodlib. ib. n. 14.*] esto una eademque veritas, quae est ipsius actus intelligendi formaliter, sit quodam alio modo, obiective nimirum obiecti intellecti, idque prout obiectum habet *esse* in ipso intellectu, et consimiliter bonitas, quae est formaliter actus volendi, sit quodammodo denominative ipsius obiecti voliti, inquantum volitum est, attamen optime intelligitur actus ille possidere aliquam bonitatem propriam inquantum positus in *esse* reali extra voluntatem, sicut in *esse* suo reali habet propriam convenientiam debitam, vel disconvenientiam ad dictamen rationis.

AD PRIMUM *in oppositum respondetur* sic: ratio illa probat, quod actus interior et exterior sunt diversi secundum genus naturae, sed ex eis ita diversis constituitur unum in genere moris. — *Contra*, genus moris id addit supra actum naturalem, quod transeat super obiectum conveniens, non utcumque, sed iuxta dictamen rectae rationis, et secundum debitas circumstantias. Haec [*Oxon. 2. d. 3. — d. 40. n. 3. — Quodlib. q. 18. art. 1.*] omnia congruunt actibus tum interno, tum externo, et non secundum easdem circumstantias; imo recta ratio dictat alias atque alias esse oportere; ergo nedum in genere naturae, verum etiam in genere moris sunt diversi actus, aliam atque aliam praeseferentes bonitatem vel malitiam, secundum quod materia et circumstantiae fuerint consentaneae vel repugnantes dictamini rectae rationis.

Ad secundum est responsio talis: quando aliquid de uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente *univoca*, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum *analogiam*, vel proportionem, tunc est tantum unum nu-

mero; sicut a sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam, nec alia sanitas est medicinae et urinae, quam sanitas animalis, quam medicina facit et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum. — *Contra*, licet actui exteriori, inquantum est obiectum volitum, et non quatenus est positus in effectu, possit aliquo modo competere denominative, denominatione quadam extrinseca id quod convenit actui interiori realiter, nempe denominari bonus extrinseca denominatione, nec per hoc intelligi bonitas moralis multiplicata in ambobus; attamen intelligendo actum exteriorem reipsa positum in *esse* a potentia iussu voluntatis dante existentiam ipsi, alia omnino est bonitas ipsius per convenientiam cum materia, et concursum circumstantiarum a recta ratione ostensarum, ac sit bonitas actus interioris; est ergo in utroque bonitas moralis multiplicata per alium et alium ordinem ad dictamen rectae rationis; ac propterea exemplum sanitatis animalis, quae derivatur in medicinam ut causam eius, et in urinam ut signum, non facit ad rem praesentem. Nam diversa omnino ratione est bonus actus interior et exterior, sicuti diversae sunt utriusque moralitates, ac vere uterque est bonus per intrinsecam denominationem, et non tantum per analogiam, vel proportionem.

ARTICULUS IV.

UTRUM ACTUS EXTERIOR ALIQUID ADDAT DE BONITATE ET MALITIA SUPER ACTUM INTERIOREM.

*Doct., Quodlib. q. 18. — Oxon. 2. d. 42. q. 4. — Report. iö.
S. Thomas 1. 2. q. 20. a. 4.*

VIDETUR exterior actus nihil addere de bonitate vel malitia supra actum interiorem. Nam [*Quodlib. q. 18. n. 1.*] quod non habet rationem voluntarii, non est in eo ratio boni vel mali: actus autem exterior, ut distinctus ab interiori, caret natura voluntarii; etenim non habet ut sit voluntarius, nisi ab actu interiori; igitur actus exterior secundum se non habet bonitatem vel malitiam; nihil ergo bonitatis vel malitiae actui interiori addere potest.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. ib. n. 13.*] Peccatum, secundum Anselmum, *De Concep. Virg.*, cap. 3. et 4. *Est carentia iustitiae debitae*: sed in actu interiori et exteriori unica tantum est iustitiae debitae carentia, quia iustitia vel iniustitia, secundum ipsum, non est nata esse nisi in voluntate.

3. PRAETEREA. [*Quodlib. ib.*] Ubi una est aversio, unicaque libido, ibi videtur esse unica ratio formalis peccati: sed in actu interiori et exteriori non est nisi una aversio; voluntas enim est illa potentia, cuius solius est averti a fine atque ad illum converti: libido etiam, quae aliquando vocatur ab Augustino cupiditas, ut 83. qq. q. 36. scribens de illa, *est proprium venenum charitatis*; igitur inest proprie ei potentiae, cui nata est charitas inesse: haec est sola voluntas.

CONTRA. [*Quodlib. ib. n. 1.*] Quae praeceptis negativis distinctis prohibentur, habent propriam atque distinctam rationem illiciti: atqui alio

praecepto prohibetur actus exterior, et alio interior, ut patet de his praeceptis: *Non moechaberis; Non concupisces uxorem alienam*. Et similiter de istis: *Non furtum facies: et non concupisces rem proximi tui*. Ergo est alia atque alia malitia, et bonitas actus interni, et externi.

RESPONDEO, [*Quodlib.* ib. n. 2.] praesentis quaesiti intellectus est iste: sint actus externus, et internus eiusdem suppositi ad idem obiectum terminati, adeo ut ex actu interiori sequens exterior, ut volitio elargiendi eleemosynam, et ipsa largitio, utrum externus distinctam addat moralem bonitatem interno, ultra illam quae respondet gradibus intensionis, aliisque circumstantiis ipsius. Est ergo sermo de additione bonitatis et malitiae non secundum *intensionem*, sed secundum *extensionem*. Nam dubitari non potest, quin internus intensior evadat saltem occasionaliter, quando externus repraesentatur.

Et est dicendum [*Quodlib.* ib. n. 12.], actum externum sive imperatum propria bonitate morali pollere, aut malitia; et quidem distincta atque alia ab illa, qua actus internus afficitur. Cuius *solutionis* fundamenta tacta sunt tum *art.* 4. *quaest.* 17. tum *art. praec.* quae rursum producere non pigebit. Etenim secundum Augustinum, 13. *De Trinit.*, cap. 5. *Mala voluntas vel sola quilibet miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malae voluntatis impletur: profecto quamvis et sic male volendo miser esset, minus tamen esset, si nihil eorum, quae perperam voluisset, habere potuisset*. Perspicuum est autem, id de miseria poenae intelligi non posse; nam desiderans, et non potens fieri compos cupitorum, maiori afficitur poena, quam ille, cuius desideria implentur; est ergo intelligendus Augustinus de miseria culpa; actus igitur malus imperatus exteriusque positus addit ad miseriam culpa, quae est in actu interiori malo imperante externum. — *Deinde*, ex frequenter dictis supra, et praesertim *quaest.* 18. bonitas moralis est integritas eorum, quae secundum rectam rationem operantis dicuntur ipsi actui convenire debere: est autem alia integritas eorum, quae de dictamine rationis rectae convenire debent actui interiori, et eorum quae actui congruunt exteriori; igitur alia et alia bonitas moralis utriusque. *Probatio minoris*: recta ratio non dictat, actui convenire debere, quod impossibile est sibi convenire: actui exteriori impossibile est convenire illud, quod actui congruit interiori, vel congruere potest; idque intelligendo de utroque actu ut in *esse* reali, et de eo quod sibi convenit ut in tali *esse*. Nam potentiae operativae non sunt capaces eiusdem actus, imo nec eiusdem rationis, nec per consequens actus illi forent capaces convenientiae eiusdem rationis; vel ad minus (quod rei praesenti sufficit) poterunt habere aliam atque aliam convenientiam, et subinde diversam, distinctamque bonitatem, vel malitiam moralem. Sicuti enim actus internus imperandi natus est habere convenientiam, vel disconvenientiam propriam ad dictamen rectum, ita et actus imperatus externus natus est mediante illo ornari propria convenientia et conformitate ad idem dictamen. Et quamvis idem sit dictamen, cui uterque actus esse debet conformis, ea nihilominus, quae illi conformia esse oportet, diversa sunt, et ideo ex parte ipsorum aliam atque aliam fundant convenientiam, licet ad idem dictamen secundum regulam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Quodlib.* ib. n. 11.] voluntarium potest appellari illud quod est *subiective* in voluntate, vel illud quod est *volitum* a voluntate, vel id quod est *imperatum* a volun-

tate. Iuxta *primam* acceptionem complete non habetur ratio voluntarii ; nam habitus esse potest in voluntate, et tamen non voluntarie potentia volitiva possidet illum, quia tristitia est in voluntate subiective. Per *secundum* intellectum habetur *voluntarium* participative, quia acceptatio eius, ut obiecti, est voluntaria ; ipsum enim aptius diceretur *volitum*, quam *voluntarium* ; siquidem *voluntarium* proprie dicitur, quod est in potestate voluntatis, et sic nuncupatur voluntarium id, quod a voluntate imperatum. Hac igitur ratione actus externus est voluntarius, sicut actus internus simpliciter : non tamen aequè primo, sed imperatus voluntarius est, actu interno praesupposito, cui imperanti paret potentia inferior. — *Ad probationem* itaque *minoris* dicimus : licet actus externus ab interiori separatus, idest, citra influxum illius positus in *esse*, non sit voluntarius, propterea quod effectus remotior minime sit et dicatur voluntarius, nisi ponatur in effectu per actum internum, qui est effectus propinquior ; quando tamen actus exterior ab interiori dependet ab eoque procedit, tunc ille externus ut distinctus possidet distinctam rationem voluntarii, quia voluntarii mediate, ut internus actus est voluntarius immediate. Et *si dicas* : actus exterior non est imputabilis nisi per actum internum ; ergo utriusque est una bonitas vel malitia ; *responsio* : ex hoc sequitur propositum, nempe illius et istius esse aliam atque aliam imputabilitatem, idem enim non est medium, nec ratio medii respectu sui ipsius. Unde etsi terminus sit idem, tamen in diversis fundamentis sunt diversi respectus ad terminum eundem, licet ergo imputabilitas istis conveniat in ordine ad eandem voluntatem, tamen illa erit alia, sicut est alia causabilitas, vel aliud subiacere potestati causae, quamvis causa sit eadem.

AD SECUNDUM respondeo : [*Quodlib.* ib. n. 15.] iustitia uno modo potest accipi prout est rectitudo habitualis sive habitus voluntati ; sed ab hac voluntas dicitur recta habitualiter, etiam quando nihil actu vult ; et iniusta appellatur carens eo habitu. Alio modo iustitia intelligitur ipsa actualis rectitudo, quae est conformitas actus elicitæ ad suam regulam. Nam actus non dicitur formaliter rectus vel iustus ab iustitiae habitu voluntati inhaerente ; quia stante ea habituali iustitia, potest haberi actus peccati venialis, vel actus indifferens, quorum neuter est actus iustus nec rectus ; oportet ergo rectitudinem, qua formaliter actus dicitur rectus, praecise inesse dum actus inest, et fortasse non inest immediate voluntati, sed ipsi actui, et ipso mediante voluntati ; nam voluntas nata est immediate recipere habitum et operationem ; iustitia autem actualis neutrum horum est, sed tantum est conditio quaedam ipsius actus, nempe conformitas eius propria ad suam regulam. Haec etiam differentia actus, et suae rectitudinis, concluditur etiam per hoc, quia relatio non consequens necessario naturam fundamenti, non est omnino eadem fundamento ; rectitudo autem non necessario consequitur naturam actus. Iustitia etiam actualis, etsi primaria praecise sit in actu volendi, tamen secundaria esse potest in actu imperato per actum volendi ; quia et ille habet rectitudinem propriam, licet dependentem a rectitudine actus volendi. — *Quum* [ib. n. 16.] *itaque dicitur* : iustitia non est nisi in voluntate ; *verum est* de iustitia *habituali*, quae est rectitudo propter se servata, ut definit Anselmus, *De lib. arb.*, c. 8. Servatum quippe *esse* possidere habitui convenit, non actui raptim transeunti. Vel magis extendendo, dici potest, id verum esse de iustitia actuali *primaria*, quia voluntas illam propter se servat, hoc est

tenet in actu suo, quem illa iustitia rectum elicit. Si autem sit sermo de iustitia *actuali secundaria*, oportet dicere, illam esse voluntatis non *subiective*, sed *causaliter* tantum; atque ita adhuc de ista salvari aliquantulum posse Anselmi definitionem; quia illa est rectitudo voluntatis, non ut voluntati formaliter inhaerens, sed voluntatis ut causae, vel imperantis. Est etiam propter se servata, tamquam effectus voluntarie positus.

AD TERTIUM dico, [*Quodlib.* ib. n. 18. seqq.] aversio a fine intelligi potest *actualis nolitio* ipsius finis; quo modo non quilibet peccans avertitur a fine; nam frequenter evenit ut peccans non recogitet actu de fine, et si illum considerat, non eum tamen in se ex malitia respicit. — *Secundo* intelligi potest aversio non formalis, sed *quasi virtualis*, cum nempe voluntas vult aliquid impossibilem volitioni saltem efficaci finis, vel consequutioni finis. Atque hoc genere aversionis recedit a fine, quoties vult aliquid contra praeceptum divinum; et sic averti est pariter solius voluntatis. — *Tertio* modo latius appellari potest aversio *quaecumque malitia* separans a fine efficaciter volendo, vel consequendo; et talis malitia esse potest in actu imperato voluntatis, ut cum imperat actum fornicandi contra divinum mandatum. Quemadmodum igitur ordinabilitas ad finem dici potest conversio, ita et inordinabilitas aversio. *Cum ergo accipitur*, non est nisi una aversio in actu interno et externo, ergo et una malitia; *responsio*: verum est, cum accipitur aversio duobus prioribus modis; imo non reperitur eiusmodi aversio nisi in actu interiori. et si sic intelligatur, quod aversio sit formalis ratio in peccato; negandum est: imo sufficit illa inordinabilitas actus imperati, quae dici potest aversio, iuxta tertiam acceptionem. — *Quod etiam additur* de libidine, si libido intelligatur improba voluntas, hoc est, immoderatum *velle*, libido non est formaliter in omni peccato, sed vel formaliter, vel causaliter concurrit ad peccatum. Itaque quo libido vel cupiditas dicatur ad convertentiam cum peccato, oportet extendere ista non tantum ad actum interiorem voluntatis immoderatum, sed etiam ad actum imperatum, cum ambo sub distincta praecepta negativa cadant.

ARTICULUS V.

UTRUM EVENTUS SEQUENS ALIQUID ADDAT DE BONITATE
VEL MALITIA AD EXTERIOREM ACTUM.

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. I. 2. q. 20. a. 5.

RESPONDEO: [*Quodlib.* q. 18. n. 9. seqq.] quoniam bonitas et malitia moralis actus humani pendet ex concursu circumstantiarum, vel defectu earum, secundum quod rectum rationis dictamen ostendit, proinde nihil esse potest ad praemium vel ad poenam imputabile agenti, nisi quod a libera voluntatis potestate ipsius pendet, praevio dictamine recto intellectus. Ut ergo eventus sequens actum voluntatis, operantis et iubentis potentiam hunc aut illum actum exercere, sit ipsi imputabilis ad laudem vel vituperium, ex eo quod bonitas vel malitia per talem eventum importetur, oportet omnino talem eventum fuisse aliqua ratione praecognitum, sic ut voluntati ostenderetur fore, saltem ut in pluribus, ut eiusmodi eventus de talis actus exhibitione sequatur. Nam si haec conditio

absit, nulla ratione est agentis eventus fortuitus imputabilis, nec subinde sentiendum, ex eo aliquid additum fuisse super malitiam et bonitatem, quam alias praeseferebat. Summa haec est: si eventus fuit praecognitus, aut saltem praecognosci debuit, addit ad malitiam vel bonitatem actus; sin nullo, modo est agentis imputabilis.

ARTICULUS VI.

UTRUM IDEM ACTUS INTERIOR POSSIT ESSE BONUS ET MALUS.*

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. I. 2. q. 20. a. 6.

RESPONDEO, [*Quodlib. q. 18. n. 16. seqq.*] fieri non posse ut idem actus interior sit bonus et malus, quemadmodum motus movens idem numero et specie pro prima sui parte esse potest velox, pro secunda vero tardus. Non, inquam, ita evenire potest circa eundem actum voluntatis; nam dum haec elicit actum rectum, nempe regulae suae conformem, quamdiu manet stat cum eo sua ipsius rectitudo vel conformitas ad dictamen rectum. Nequit ergo fieri, vel intelligi maius, nisi quatenus foret suae regulae dissentaneus. Non discordat autem a sua regula voluntas, nisi per alium actum illi difformem; non est ergo actus, qui fuit rectus, efficiens voluntatem malam, sed alius, qui priori recto successit. *Exemplum:* ratio recta dictat, sublevandam esse miseriam pauperis ab eo, qui id praestandi habet facultatem: quamdiu voluntas divitis habet hunc actum subveniendi pauperibus, est is actus suae regulae conformis, et proinde rectus. Quod si ille idem, qui abundat divitiis, nolit eleemosynam largiri pauperibus, non transiit prior actus a rectitudine in obliquitatem, sed desinenti illi successit alius actus rectae rationis dictamini difformis.

QUAESTIO VIGESIMAPRIMA.

DE IIS QUAE CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS ET MALITIAE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iis, quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati. — 2. Utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. — 3. Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti. — 4. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I.

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM RECTITUDINIS VEL PECCATI.

Doct., Oxon. I. d. 17. q. 3. — 2. d. 7. et 40. — Quodlib. q. 18.

S. Thom. I. 2. q. 21. a. 1.

RESPONDEO, [*Oxon. I. d. 17. n. 3. seqq. — 2. d. 7. n. 11. — d. 40. n. 3. — Quodlib. q. 18. n. 3.*] quoniam bonitas naturalis ea non est, quae cum ente convertitur, sed illa potius, cui malum opponitur; malum autem

incidit quoties desunt illa, vel aliquod eorum quibus natura perficitur, secundum quod Augustinus insinuat, 8. *De Trinit.*, c. 3. dicens: *Bona valetudo sine doloribus et lassitudine, et bona facies hominis dimensa pariliter, et affecta hilariter et luculenter colorata*: quibus vel aliquot eorum deficientibus natura non bene valet, nec facies hominis est omnimode pulchra; perspicue apparet, malum esse posse in entibus citra peccatum; et itidem bonitatem sine morali rectitudine; eo quod bonitas et malitia naturalis non pendeant a voluntate sequente rationem rectam, quae est radix et principium bonitatis omnis, et malitiae moralis, sed praecise his nominibus secundaria perfectio entium significetur. — Ex bonitatis naturalis analogia declarantes bonitatem moralem in *praecedentibus*, et praesertim *quaest.* 18. dicimus, actum humanum hoc ipso rectum moraliter vel primum, sive peccato obnoxium, quod est moraliter bonus, vel malus. Etenim hoc ipso, quod actus est moraliter bonus, concurrunt in eo omnia illa, quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire; est ergo rectus, nempe conformis suae regulae intrinsecae dictanti ita esse oportere; et praeterea consentaneus regulae extrinsecae, sive legi aeternae, a qua magis haec rectitudo dependet, cum regula intrinseca quaedam participatio sit legis aeternae, quae est iudicium divini intellectus, stans immobiliter; unde et lex naturae immobilis et immutabilis est, prout *q.* 19. *art.* 4. declaratum fuit. Quia ergo actus humanus bonus est, ideo est et rectus; ac proinde discordans a sua regula proxima vel remota, ut non est rectus, ita pravus et peccaminosus dicendus est. De quo vide *art.* 5. *quaest.* 19.

ARTICULUS II.

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS, HABEAT RATIONEM LAUDABILIS VEL CULPABILIS.

Doct., Quodlib. q. 18. — *Oxon. 2. d.* 40. — *S. Thom. I. 2. q.* 21. *a.* 2.

RESPONDEO [*Quodlib. q.* 18. *n.* 9. — *Oxon. 2. d.* 40. *n.* 3.] ad intellectum solutionis sciendum, *laudabile* vel *culpabile*, et generalius *prae-miabile* vel *punibile*, continentur sub hoc communi quod est *imputabile*, cuius communis ratio est, actum esse in libera potestate agentis, ad quam potestatem esto concurrant intellectus et voluntas, illa tamen indifferentia, qua posset non fieri id quod fit, et posset fieri quod non fit, intelligendo in sensu divisionis, non compositionis, haec, inquam, indifferentia, vel indeterminatio ad alteram partem, non potest complecte reduci, nisi in ipsam voluntatem; quia quaecumque alia potentia activa est naturaliter activa, ac proinde ad unum determinata. Voluntas itaque sola pollens indifferentia ad contradictoria sic habet actum in sui dominativa potestate, ut sit sui ipsius determinativa ad utrumlibet, supposita tamen intellectione; propterea igitur actus eius est agenti imputabilis. Unde recte scribit Augustinus, 2. *De lib. arbitr. Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius et in nostra potestate positus, neque laudandus esset homo, neque culpandus*. Haec ille. *Imputabile* igitur duos respectus importat: alterum ad potestatem vel dominium agentis; alterum vero ad aliquid actui correspondens secundum iustitiam; et secundum sequitur ad primum; quia

enim iste est dominus sui actus, ideo actui et agenti debetur aliquid propter actum. — Uterius distingui potest de *imputabili*; nam uno modo propriissime accipiendo, illud dicitur *imputabile*, quod est immediate in potestate voluntatis; qua ratione solum *velle* est imputabile, quia ipsum solum est immediate in potestate libera voluntatis. Alio modo *imputabile* dici potest quicquid est simpliciter in potestate voluntatis, licet non immediate; et ita actus alterius potentiae, quem voluntas mediante actu suo volendi potest imperare ut eliciatur, vel impedire ne eliciatur est voluntati imputabilis; quia tota coordinatio usque ad illum actum, etiam includendo actum ipsum est in potestate voluntatis.

His declaratis dicimus, non ab eodem formaliter esse actum bonum morali bonitate, atque imputabilem ad laudem vel culpam. Nam actum existere moraliter bonum est esse consentaneum suae regulae, iuxta quam, debet elici: est autem agenti imputabilis ad laudem vel vituperium, eo quod in *libera* sit potestate agentis. Caeterum *laudabile et vituperabile* ambo ista important; quia etsi formaliter dicant hoc quod est imputabile cum determinatione illius, ad quod est imputabile; tamen materialiter connotant illud, propter quod ipsum est ad hoc imputabile, scilicet bonitatem vel malitiam, propter quas ad poenam, vel praemium imputandum est.

ARTICULUS III.

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS,
HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI.

*Doctor, locis cit. art. praeced. — Oxon. 4. d. 46. q. 1.
S. Thomas 1. 2. q. 21. a. 3.*

RESPONDEO, [*Quodl. q. 18. n. 9. seqq. — Oxon. 2. d. 40. n. 3. — 4. d. 46. q. 1. n. 4.*] *imputabile* duos fundat respectus, ut *art. praec.* tactum fuit: unum scilicet ad potestatem et dominium agentis, et alium ad aliquid correspondens actui, vel agenti, secundum iustitiam commutativam, quae proprie respicit punitionem et praemiationem, ut nempe pro meritis quasi commutando reddantur praemia, et pro peccatis supplicia. Ratione ergo actus ipsius subditur agens iustitiae commutativae; idque quia agens est sui actus dominus, ideo actui et agenti debetur aliquid propter ipsum. Et primus quidem respectus manet non variatus per se in actu bono, vel malo; sed secundus variatur, non sane formaliter secundum bonum vel malum, sed praesupposita differentia boni vel mali, quae attenditur prout actus fuerit conveniens vel disconveniens dictamini rectae rationis; variatur, inquam, respectu eorum, quae secundum iustitiam actui correspondere debent. Bonum quippe sic est imputabile, quod ad laudem vel praemium; malum autem sic, quod ad vituperium vel poenam. Actus autem indifferens, dum tamen sit in potestate agentis, imputatur, velut quodammodo vituperabilis, quia sic agens poterat ordinate agere; vel saltem ut non laudabilis, idque propter defectum eius, qui potuit laudabiliter egisse.

ARTICULUS IV.

UTRUM ACTUS HUMANUS, INQUANTUM EST BONUS VEL MALUS,
HABEAT RATIONEM MERITI VEL DEMERITI APUD DEUM.

Doctor, Quodl. q. 17. et 21. — S. Thomas I. 2. q. 21. a. 4.

RESPONDEO dicendum, [*Quodlib. q. 17. n. 3. — q. 18. n. 3. seqq.*] actus humanos, secundum quod boni vel mali sunt, habere rationem meriti vel demeriti apud Deum. Sed intelligendum, actum meritorium esse actum Deo specialiter acceptum, veluti dignum praemio reddendo pro illo. *Specialiter*, inquam, quia generali acceptatione omnia habet accepta, quatenus nempe omnia diligit secundum bonitatem suam, quam possident, quia, voluntas divina vult ea sic et sic esse perfecta, cuncta interim ordinans ad se ipsum ut ad finem. At meritorium actum specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro eo. Itaque *meritorium* addit supra actum duplicem relationem: alteram ad voluntatem, ut acceptantem, alteram vero ad illud bonum, ad quod voluntas acceptans actum meritorium ordinat. — Ulterius, *meritorium* connotat sive quasi prae-exigit in actu duplicem habitudinem eius, quasi ad duplex principium: una est ad voluntatem, ut libere elicientem, vel imperantem actum: nihil enim acceptatur, ut meritorium, nisi sit libere in potestate operantis; imo illud quod est commune ad meritum et demeritum requirit hanc habitudinem ad voluntatem. Nihil enim imputatur alicui, nec ut praemiabile nec ut punibile nisi sit in eius libera potestate. Alia autem habitudo requiritur ipsius actus ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona vel potentia operans; ea autem forma est gratia vel charitas.

Actus [*Quodlib. ib.*] itaque complete circumstantionatus secundum virtutem moralem est quid potentiale respectu virtutis, quam dicit *meritorium*: imo est immediatius potentiale, quam actus naturae ut praesupponitur virtuti morali. Est enim rationabile, ut actus mere naturalis per prius recipiat perfectionem illam, quae non transcendit totam facultatem naturae, cuiusmodi perfectio est secundum virtutem moralem, eaque habita, recipiat perfectionem simpliciter supernaturalem. — Quapropter ut Deus est ultimus finis et primum efficiens, impenditque curam generalem providens et gubernans omnia, actus humanos complete circumstantionatos, quos potest efficere natura sine forma inhaerente charitatis, et positos iuxta vel contra rectum dictamen rationis, ordinat ad aliquod praemium vel poenam iuste correspondentem illis. Quatenus vero habet specialem providentiam circa creaturas racionales, ordinat actus virtutis ad aliud praemium, modo eliciantur secundum inclinationem inhaerentis charitatis; de qua re infra erit nobis prolixior sermo. Notandus interim ordo et processus actus humani: nam est *imputabilis* ad laudem vel vituperium per respectum ad potentiam libere elicientem; est *virtuosus* secundum virtutem moralem ex respectu ad virtutem inclinantem, vel verius ad regulam virtutis, scilicet rationem rectam, ut dictantem; est *charitativus* per respectum ad charitatem inclinantem; et denique *meritorius*, prout voluntas divina specialiter acceptat.

Sequentem Tractatum De Animae passionibus, veluti ad Naturalens disciplinam pertinentem, video Sancti Thomae expositores, ut plurimum, absque commento praeteriisse, eo quod de animae rationalis proprietatibus disserentes, de eiusdem subinde passionibus ad sufficientiam non potuerint non egisse. Nobis illorum propositum approbantibus, eo praetermisso tractatu, disputationi de Habitibus manus admovere animus est: siquidem I. p. a q. 75. animae nostrae per vestigia Angelici Doctoris, naturam, vires, ac proprietates considerantes, potiora quaeque huc spectantia tetigisse oportuit. Accedit etiam, quod in Summa Virtutum Magistri Alexandri complura de eiusmodi rationalis animae passionibus mirabili prorsus eruditione disserta passim occurrent legentibus. Esto igitur.

QUAESTIO QUADRAGESIMANONA.

DE HABITIBUS IN GENERALI QUOAD EORUM SUBSTANTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et *primo* de principiis intrinsecis: *secundo* de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus: sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et *primo* quidem in generali: *secundo* vero de virtutibus et vitiis, et huiusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. Circa ipsos autem habitus *quatuor* considerata sunt: *primo* quidem de ipsa substantia habituum: *secundo* de subiecto eorum: *tertio* de causa generationis, augmenti, et corruptionis ipsorum: *quarto* de distinctione ipsorum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum habitus sit qualitas. - 2. Utrum sit determinata species qualitatis. - 3. Utrum habitus importet ordinem ad actum. - 4. De necessitate habitus.

ARTICULUS I.

UTRUM HABITUS SIT QUALITAS.

Doctor, Super Praedic. q. 31. et 36. -- S. Thom. I. 2. q. 49. a. 1.

VIDETUR habitus haud esse qualitas. Etenim [*Super Praedic. q. 31. n. 1.*] *habitus* est unum ex generalissimis: unum autem praedicamentorum non est species alterius; sunt enim impermixta; ergo nec habitus esse potest species qualitatis; et ita nec qualitas.

2. PRAETEREA. [*Quodl. q. 18. n. 7.*] Relatio est distinctum, planeque diversum genus a qualitate: sed habitus ad genus relationis spectat; ergo habitus non est qualitas. *Minorem* docet Aristoteles, 7. *Phy.*, text. 17. scribens: *Virtus omnis et malitia ad aliquid sunt*: ergo et omnis habitus est *ad aliquid*.

3. PRAETEREA. [*Super Praedic. q. 44. n. 7.*] Quod circuit plura praedicamenta non pertinet praecise ad unum illorum: sed *habere*, unde et habitus, plura afficit praedicamenta; nam substantia dicitur habere quan-

titatem et qualitatem: item ut habitus est decimum praedicamentum dicimur habere ea, quae circa corpus sunt secundum totum vel secundum partem; et alii insuper modi *habendi* possunt assignari: igitur nec habitus est qualitas, nec e converso.

4. PRAETEREA. [*Super Praedic. ib.*] Omnis habitus est dispositio, ex lib. *Praedic.*, cap. *De Qualitate*: dispositio autem est ordinatio partium in habente partes: is vero ordo partium non est qualitas; ergo nec habitus.

CONTRA. [*Super Praedic. ib.*] Aristoteles in *Praedicam.*, cap. *De Qualitate*, *Una quidem*, inquit, *species qualitatis est habitus, et dispositio.*

RESPONDEO dicendum, [*Super Praedic. q. 36. n. 4.*] nomine *habitus* uno modo significari aliquid transcendens, secundum quod ab eo dicitur *habere* denominative, prout distinguitur ab eodem Aristotele, *ibid.* cap. *De Habere*. Secundo *habitus* significat habitudinem mediam inter habentem et rem habitam, quae est velut actio media inter agens et patiens: qua ratione habitus est decimum generalissimum, et sub hac acceptione *habitus* non habetur; nam id esset per alium habitum, et pari ratione ille haberetur per alium, et ita procederetur in infinitum. Tertio, idem *habitus* importat quod forma positiva, quo pacto sumitur in oppositione privativa. Quibus in acceptionibus non est nobis sermo de habitu; sed potius prout hoc nomine significatur qualitas sic in subiecto radicata, ut inde cum difficultate depellatur.

Quod [*Quodl. q. 13. n. 25. seqq.*] et amplius declaratur accipiendo unum quod communis sententia admittit, nempe habitum gigni ex actibus. Tunc sic: actus vitalis essentialiter qualitas est; ergo et habitus ex iisdem geniti, oportet ut sint essentialiter qualitates. *Assumptum probatur inductione*: siquidem actus vitalis substantia non est, cum alteri inhaereat; nec item spectat evidenter ad alia praedicamenta, excepta qualitate, relatione, actione, et passione. Non est autem relatio essentialiter; nam ultima perfectio substantiae viventis non est sola relatio: at operatio est ultima perfectio substantiae viventis, quae nata est operari, puta viventis vita sensitiva vel intellectiva. *Probatio maioris*: siquidem sola relatio non summe appetitur appetitu naturali et perfectissimo naturae perfectissime appetentis: sed ultima perfectio naturae viventis a tali natura summe desideratur desiderio naturali; nam per talem operationem beati sumus: ut ergo beatitudo naturali appetitu desideratur, ita et operatio, qua unimur obiecto beatifico. — Quod autem operatio non sit actio vel passio, primo declaratur ex medio statim inducto; nam si relatio non est ultima perfectio naturae viventis, nec summe expetibilis a natura vivente; ergo nec actio ulla de genere actionis, nec passio de genere passionis est essentialiter operatio; hae quippe relationes formaliter sunt. — *Deinde*, agens actione de genere actionis, numquam est simpliciter perfectius per illam, imo ex sui perfectione agit, communicando alteri perfectionem: atqui operatio est simpliciter perfectio operantis; relinquitur igitur ut illud absolute, quod est in operatione, sit aliquid de genere qualitatis, ac proinde habitum ex actibus vel operationibus naturae viventis productum, esse oportere essentialiter qualitatem.

Aliqui communi sententiae adhaerentes, sic declarant, habitum esse qualitatem: si sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quaedam qualitas est,

de qua Philosophus, 5. *Metaph.*, text. 25. *Habitus*, inquit, *dicitur dispositio, secundum quod bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, aut ad aliud*, ut sanitas habitus quidam est; et sic loquimur nunc de habitu; unde dicendum est quod habitus est qualitas. — *Contra*, [Oxon. 4. d. 6. q. 10. n. 16.] esse potest aliquis actus indifferens; ergo non oportet habitum disponere ad bene vel male agendum. *Probatio assumpti*: sicut ex frequenter bene agere acquiritur habitus inclinans ad bene agendum, et ex frequenter male agere habitus inclinans ad male agendum; sic ex frequenter agere, absolute acquiritur habitus ad agendum tali actione, neque cum bonitate, neque cum malitia; quemadmodum nec actus generativus fuit talis, scilicet bonus, vel malus. Hoc patet: potest enim aliquis frequenter considerans Geometriam habere facilitatem magnam ad considerandam conclusionem in illa scientia: nec est ibi habitus bonus vel malus, sicut nec actus, ex quo generabatur. Notificatione igitur illa Aristotelis non exprimitur ratio *habitus* in se, sed est quaedam declaratio habitus boni vel mali. Haec [Oxon. 1. d. 17. qq. 2. 3.] proinde videtur esse exactior descriptio habitus: *Qualitas de prima specie permanens ac disponens subiectum, non quidem ad simpliciter agendum, sed ad prompte faciliter, et expedite operandum ex actuum frequenti productione genita*; quae omnia ex infra dicendis magis probantur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 1. d. 17. qq. 3. 7. — *Super. Praedic.* q. 36. n. 6.] patet ex dictis *in solutione*; nam sub ratione qua *habitus* est unum ex generalissimis, non est essentialiter qualitas, sed magis relatio.

AD SECUNDUM negamus *minorem*. *Et cum probatur* Aristotelis auctoritate, *dicimus*. [*Super Praedic.* ib.] dictum Philosophi esse exponendum; quia enim revera habitus est qualitas et forma absoluta, etiamsi relatio esset sibi eadem, attamen formaliter ipsa non est *ad aliquid*, sed quid absolutum, ut ipse Aristoteles sentit, diserte affirmans, habitum spectare ad primam speciem qualitatis.

AD TERTIUM respondeo, [*Super Praed.* ib.] dictum esse *in solutione* sub quo intellectu sit nobis sermo de habitu, cum asserimus esse quidditative formam absolutam de prima specie qualitatis.

AD QUARTUM dicendum, [*Super Praed.* ib.] hoc quod appellatur *dispositio* aequivoce dici; nam uno modo significat *positionem* unum ex generalissimis; alio autem modo importatur eo nomine species qualitatis.

ARTICULUS II.

UTRUM HABITUS SIT DETERMINATA SPECIES QUALITATIS.

Doctor, Super Praedicamenta q. 30. 31. et 36. — *S. Thom.* 1. 2. q. 49. a. 2.

VIDETUR habitus non esse determinata species qualitatis. Etenim [*Super Praed.* q. 30. n. 2.] impossibile est, duas species eiusdem generis praedicari de eodem: sed *habitus* et *dispositio*, quae dicuntur conflare primam speciem qualitatis, et passio et passibilis qualitas, quae ad tertiam eiusdem speciem pertinet, praedicantur de eadem qualitate, ut de calore et frigore et de consimilibus, quae Aristoteles enumerat in prima specie et tertia; igitur prima species et tertia non sunt duae. *Probatio*

maioris: Omnis differentia secundum speciem est contrarietas, per Aristotelem, 10. *Metaph.* text. 13. et 24. Contraria autem nullo modo praedicantur de eodem. *Probatio minoris ratione: eadem qualitas secundum essentiam inferre potest sensui passionem*, et ita esse passibilis qualitas, esseque faciliter vel difficulter mobilis a subiecto, et ita habitus vel dispositio.

2. PRAETEREA. [*Super Praedic.* q. 31. n. 1.] Aut *habitus et dispositio* sunt duo, aut unum: si duo esse dicantur; igitur non sunt tantum quatuor species qualitatis. Sed nec omnis habitus esset dispositio, cuius oppositum docet Aristoteles in *Praedicam.* cap. *De qualitate*, et 5. *Metaph.* text. c. 25. Si vero unum sint; ergo inconvenienter ponitur copulatio inter illa; copulatio enim exigit extrema diversa. Illud etiam sequitur, quod minus conveniens eorum differentia assignetur per *faciliter mobile* et *difficulter mobile*; nam haec, cum sint opposita, eadem esse nequaquam possunt.

3. PRAETEREA. [*Super Praedic.* q. 36. n. 15.] De naturali potentia ad pugnandum vel currendum fit, ut aliquis sit et dicatur *pugil* vel *cursor*; eademque determinatio derivatur ab arte, vel habitu pugnandi, vel currendi: atqui a diversis qualitatibus non appellatur idem denominative *quale*; igitur qualitates primae et secundae speciei non differunt; non est itaque habitus determinata species qualitatis.

CONTRA. [*Super Praed.* q. 31] Aristoteles in *Praedicam.* cap. *De qualitate*, *Una quidem*, inquit, *species qualitatis est habitus et dispositio*.

RESPONDEO, [*Super Praed.* q. 36. nn. 2. et 13.] sustinendo Aristotelem revera enumerasse *species* qualitatis, et non tantum *modos accidentales* eius, sicut quibusdam videtur asserentibus esse permanens vel non, esse a natura vel non, esse sensibile vel non, importare quidem aliam atque aliam habitudinem qualitatis ad subiectum, ea tamen omnia non inferre distinctionem essentialem, eo quod eae omnes habitudines esse queant in eadem qualitate secundum essentiam; sentiendo nihilominus, ut dictum est, Aristotelem assignasse species qualitatis, et non praecise modos eiusdem, dici potest, has differentias, *faciliter mobile*, vel *difficulter*, esse *principium operandi*, vel non, inferre passionem sensui, *exterius disponere subiectum*, esse sane differentias accidentales qualitatis; iis tamen uti Philosophum causa circumloquendi, ac declarandi latentes differentias essentielles; atque ita eas formas, quae primo subsunt eiusmodi differentiis accidentalibus, esse quatuor species qualitatis. (Quapropter [ib. n. 14.] haec differentiae, quamvis accidentales, sunt propriae quatuor distinctarum specierum qualitatis, adeo ut una non dicatur de alia, neque ambae de aliquo eodem. Nam proprium de eo praedicatur vere, cuius est, et tantum. Sed formae, quas istae proprietates consequuntur, sunt essentialiter constitutivae quatuor specierum qualitatis.

Sufficientia autem potest declarari sic: [*Super Praedic.* ib.] totius qualitatis alia est dispositio *interior*, alia *exterior*. Exterior vel non *primo sensibilis*, et sic est *forma*, et *figura*, constituens quartam speciem; aut *primo sensibilis* et per se sensus immutativa, et habetur *passio* et *passibilis qualitas*, tertiaque species. Si interior dispositio sit, aut est *innatum principium operandi vel patiendi*, et exsurgit *naturalis potentia vel impotentia*, et subinde secunda species; aut interior dispositio, non *innatum principium agendi vel patiendi*, et sic prima species, quae est

habitus et dispositio. Trium ultimarum specierum differentiae ita distinctae apparent, ut nulli eidem qualitati inesse possint.

At [*Super Praedic. ib.*] prima species non videtur exprimi per aliquam differentiam *positivam*, distinctam a tribus sequentibus, sed magis per *privationem* cuiuslibet ipsorum; ita quod illa qualitas quae est primae speciei nulli istarum differentiarum subest, estque proinde quasi tantum qualitas, quia nulla differentia nota est, quam superaddit qualitati, neque essentialis, nec proprie accidentalis dicta, in prima specie qualitatis. Ista enim differentiae *faciliter mobilis* a subiecto, vel *difficulter*, non sunt ita distinctae ab aliis, quin dici possint de eadem qualitate, de qua aliqua illarum differentiarum dicitur. Sed qualitati primae speciei etiam hae differentiae accidunt, per quas distinguuntur *habitus et dispositio*. Exemplum: *Scientia, et virtus, et sanitas radicata*, vel *non radicata in subiecto*, et huiusmodi, neque sunt exteriores dispositiones rei, neque per se sensibilia, neque innata principia operandi vel patiendi, neque est alia differentia positiva nota, quam ista superaddunt qualitati; ergo videntur tantum esse qualitas, ut per illam praecisionem distinguantur ab aliis speciebus, quae superaddunt differentiam notam, et tamen inter illas, quae sunt primae speciei, radicatae et non radicatae est differentia per *faciliter mobile, et difficulter*.

Porro [*Super Praedic. ib. n. 4.*] *dispositio* aut sumitur *absolute*, et tunc est quid superius ad *habitus*, ut est primae speciei qualitas, et eiusdem ambitus cum qualitate; ut scribitur 5. *Metaph. cap. De Habitu*, ubi disseritur de convenientia inter dispositionem et habitum. Alio modo sumitur *dispositio cum praecisione*, et sic distinguitur contra habitum, amboque constituunt primum modum, aut speciem qualitatis. Exemplum habetur ex Porphyrio; is enim dividit differentiam in *facere alteratum et aliud*: et tamen dicit omnem differentiam facere alteratum; igitur in divisione oportet intelligere alteratum praecise, et in secunda propositione alteratum absolute. Ita pariter dicente Aristotele, omnem habitum esse dispositionem; et rursus primum modum qualitatis esse *habitus* atque *dispositionem*, manifeste *dispositionem* cum praecisione accipit, et sic contra habitum distinguitur.

Ordinem [*Super Praedic. ib. n. 17.*] vero harum specierum, quas omnem qualitatem complecti ostendimus, sic declaramus: *prima* species communissima est, atque inde prima esse dicitur. Quaecumque enim qualitas non habens aliquam differentiam ex his, quibus tres ultimae species fiunt, in hac prima specie reponenda est. Post hanc *secunda* prior est aliis, quia consequitur naturam rei tamquam ipsius causam. Exinde sequitur *tertia*, quamvis de eius ratione non sit inesse a natura, disponit tamen subiectum in profundo et in superficie. *Quarta* est ultima per *privationem* omnium istarum, nec enim est communior in genere qualitatis caeteris speciebus, idest, plures species qualitatis continens, licet forte pluribus insit subiectis; nec est quid innatum, quia figura potest variari circa subiectum, invariata perstante natura; nec est dispositio in profundo, sed tantum exterior; ideo rationabiliter ponitur postrema. — Iuxta quam declarationem, dicimus, convenienter distinguere species qualitatis; non quidem primas species, quia fortasse hae sunt tantum duae, sed proximas primis, idque intelligendo distinguere per differentias proprias intrinsecas nosque latentes, sed innotescere nobis per accidentales, quarum illae sunt causae, easque subinde consequuntur, ut subiectum proprietates.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dico sic: [*Super Praedic.* q. 36. n. 18. et 20.] nulla qualitas eadem est in una specie et in alia, nec etiam aliquae differentiae duarum specierum dicuntur de eadem qualitate. — *Cum arguitur*, eadem qualitas potest sensui inferre passionem, esseque *de facili et difficulter mobilis a subiecto*; responsio: *faciliter mobile, et difficulter* non sunt differentiae propriae primae speciei, nec essentiales, nec accidentales, nisi determinentur ad qualitates, quae non habent aliquam differentiam alterius speciei, cuiusmodi prius dictae sunt qualitates primae speciei esse. Possunt autem illae differentiae *faciliter mobile, vel difficulter* inesse alicui qualitati habenti aliam differentiam alterius speciei. Sed ex hoc non sequitur, illam qualitatem spectare ad primam speciem, nisi illae differentiae essent ad minus propriae primae speciei. — Itaque *passio* et *passibilis qualitas* sumpta praecise differunt penes has differentias accidentales *faciliter mobile, et difficulter*; penes quas etiam differunt *habitus* et *dispositio*; et ideo quae sunt in prima specie, possunt et in tertia numerari, quia participant illam differentiam, quae non est propria tertiae: sicut e converso in prima specie enumerantur *calor* et *frigus*, quae tamen vere spectant ad tertiam speciem, ut per hanc mutationem enumerationem specierum insinuet Aristoteles, has differentias, *faciliter mobilis, et difficulter* nedum non esse essentiales, sed nec esse proprias alteri aliarum specierum, sed accidentaliter distinguere *passionem* a *passibili qualitate, et dispositionem ab habitu*.

Aliter respondetur sic: haec differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a *dispositione*: *dispositio* autem dupliciter accipitur: *uno modo*, secundum quod est genus *habitus*, nam *dispositio* ponitur in definitione *habitus*, 5. *Metaph.* text. 25. *Alio modo*, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi *dispositio* proprie dicta dividi contra habitum dupliciter: *uno modo* sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut *dispositio*, quia imperfecta, de facili amittitur; *habitus* vero, quia perfectus, difficulter a subiecto depellitur. *Alio modo* possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni. — *Contra primum* [*Super Praedic.* q. 36. n. 5.] intellectum sive acceptionem, aut ista imperfectio est in essentia qualitatis, aut in formando subiectum. Neutro modo est. Non in essentia, quia essentia mensuratur instanti; igitur aequae perfecta est, seti diu maneat in subiecto, seu non. Nec in formando subiectum, quia sic essentia breviter manens, est aequae perfecta in subiecto, sicut diu manens, ut nunc ostensum est; igitur aequae perfecte denominat subiectum. Ideo dicendum est ut prius.

AD SECUNDUM [*Super Praedic.* ib. n. 6.] respondeo, dictum esse in *solutione*, qua ratione *dispositio* cum praecisione accepta distinguitur contra *habitus* etsi in alia acceptione *habitus* omnis *dispositio* sit, ut ait Aristoteles.

AD TERTIUM respondeo, [*Super Praedic.* q. 36. n. 16.] omnia *qualia* in universum dicta a qualitatibus primae speciei et secundae aequivoce dici; quapropter de eodem idem posse affirmari, ut enunciatur a qualitatibus primae speciei, et negari, ut dicitur vel derivatur a qualitatibus secundae speciei, et e converso, quia aequivocum est; ideoque de eodem potest affirmari et negari. Idque nedum est verum de *pugili* et *cursore*, sed etiam in aliis potest exemplificari: nam quis *sanatus* secundum *naturalem potentiam* potest esse aeger secundum *habitus*, et e converso.

ARTICULUS III.

UTRUM HABITUS IMPORTET ORDINEM AD ACTUM.

*Doct., Oxon. 1. d. 17. q. 2. et 3. — Collat: 6. — 5. Metaph. q. 8.**S. Thom. 1. 2. q. 49. art. 3.*

(*Utramque quaesiti partem Scotus existimans probabilem, etsi probabilior ei videatur affirmativa, materiam unam aut alteram partem defendendi suppeditat: utriusque fundamenta distinctis articulis exhibemus; et primo negantium habitui vim activam*).

VIDETUR habitus importare ordinem principii activi ad actum. Etenim [*Oxon. 1. d. 17. q. 1. n. 1.*] habitus est, quo habens utitur cum voluerit, secundum Commentatorem, 3. *De Anim. Comment. 18.* super illud: oportet ut in ea sit intellectus: haec, inquit, est definitio habitus, ut habitu intelligat illud, quod est proprium sibi secundum se: et quando voluerit, absque hoc quod indigentem eo aliquo extrinseco. Sed uti competit agenti; nam patiens principio passivo non utitur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quatuor conditiones attribuuntur habenti habitum, nempe operari *delectabiliter, faciliter, expedite, et prompte*: ex qualibet potest argui propositum: unaquaeque enim indicat habitum active influere in actum. — Et breviter singulas pertractando: actus, qui fuit prius disconveniens agenti, non fit sibi conveniens, nisi ipsum inquantum agens aliter se habeat. *Ex secunda* arguo: quicquid ex se est summe dispositum ad patiendum non indiget facilitari, ut patiat: intellectus autem et voluntas sunt summe disposita ad recipiendum actus. *Ex tertia* etiam arguitur: cui competit impediri, ei competit expeditio: impediri convenit agenti, quando vis eius activa deficit, et ab alia superatur. *Ex quarta* denique conditione sic: cuius est tarde et non prompte operari, eius est etiam promptitudo. Non prompte operari convenit agenti, inquantum activum est; igitur habitus conditiones inferunt activitatem ipsius respectu actuum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Habitus inclinat potentiam ad actum: duplex est autem inclinatio, nempe potentiae *passivae* ad formam, et potentiae *activae* ad *agere*: habitus non inclinatur primo modo; nam actus recipitur in potentia immediate; alioquin actus perfectus et imperfectus non haberent idem susceptivum; ergo inclinat ut principium activum ad *agere*.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Secundum Philosophum, 8. *Phys.*, text. c. 32. et 2. *De Anim.* text. c. 55. *Anima ante scientiam est in potentia essentiali; habens autem scientiam est in potentia accidentali.* Sed id, quod reducit animam de potentia essentiali ad accidentalem respectu operationis aliud non est, quam principium activum operationis, quia est quo habens operatur. Unde Philosophus, 2. *De Anima*, text. 5. et 24. scribit: *Sicut scientia est qua scimus, ita anima est qua vivimus, et sentimus, et intelligimus*: et per consequens sicut anima est, qua agimus actus vitales, ita scientia est, qua active speculamur.

5. PRAETEREA: [*Oxon. ib.*] Aliquis habitus est practicus, ut prudentia, et talis est activus; aliquis vero factivus, ut ars: ratio practici in communi et specialiter factivi, videtur concludere in tali habitu rationem principii activi.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 3.*] Unius actionis videtur esse una potentia activa, secundum Commentatorem, *Comm. 37. et 38. super 5. Physicor.* Sed non tantum habitus est potentia activa respectu operationis; quia tunc habitus esset potentia; nam potentia est, qua simpliciter possumus, et habitus non esset illud, quo simpliciter perficitur potentia: ergo illud, quod perficitur per habitum, est praecise principium activum operationis. — *Confirmatur ratio*: una actio requirit principium formale quo eliciatur per se unum: aggregatum autem ex potentia et habitu est unum per accidens, non per se; igitur tale aggregatum esse nequit principium quo respectu operationis per se unius.

RESPONDEO, [*Oxon. ib. q. 3. n. 6.*] probabiliter abiudicari potest habitui ratio omnis principii activi, asserendo habitum praecise inclinare potentiam ad operationem, veluti actum priorem congruentem actui secundo, et ad eum actum determinantem. *Exemplo hoc declaratur*: gravitas in lapide, in sententia negantium ipsam esse principium activum respectu descensus deorsum, est actus prior determinans et inclinans ad determinatum *ubi*; nec tamen est principium agendi lapidem ad *ubi* sibi proprium. *Hoc, inquam, dicentes videntur probabiliter opinari*; nam nulli est aliqua causalitas attribuenda respectu alterius, nisi id sit evidens ex natura rei vel causae vel causati, nulli etiam causae neganda est perfecta causalitas; nisi manifeste appareat imperfectio causalitatis in ea; nam non est negandum aliquam naturam perfectione carere, nisi evidenter constet, sibi id attribui non posse. Nulla autem videtur necessitas asserendi in habitu activam causalitatem respectu actus; nam ea circumscripta, adhuc superessent omnes illae conditiones, quae habitum vel habitu pollentem consequuntur. Nulla est pariter necessitas auferendi a potentia perfectam rationem causalitatis activae respectu operationum eius, sic ut nonnisi partialis causalitas sibi competere dicatur; ergo non est aliqua activa causalitas habitui attribuenda. — Et [*Oxon. ib. q. 2. n. 12. seqq.*] quidem conditiones, quae habitum consequi perhibentur, nempe *faciliter operari, delectabiliter, prompte, atque expedite*, nullo fere negotio salvari queunt ex ipsa habitus inclinatione, quam tribuit potentiae ut est praecise operationis receptiva. Et *delectatio* sane inest propter conditionem recipientis, cui conveniens est ipsa operatio et obiectum circa quod versatur. Numquam enim delectatio est in factione, quae praecise factio sit; sed quia actio est in agente, esse potest actio delectabilis propter convenientiam agentis ad obiectum. Hanc autem convenientiam potest tribuere habitus ex hoc, quod inclinet ad actionem et obiectum; delectabilis ergo non includit rationem principii activi, sed tantum convenientiam principii passivi ad actionem et obiectum; idque ad actionem, quae est de genere *qualitatis*, non vero de genere *actionis*, quae relatio est. At quae de genere *qualitatis* actio est afficit potentiam habitus capacem, inclinans eam ad talem actum, et ad obiectum, quod est eius operationis terminus; contra vero non ornata habitu potentia, non ita sibi convenit operatio, ut circa obiectum conveniens versatur, nec perinde inclinatur ad actum conveniens attingentem obiectum. — *Ad secundam conditionem* quod attinet, *difficultas* in operatione ex eo accidit, quod receptivum operationis minus dispositum est ad recipiendum, et non tantum ex defectu virtutis activae. Si ergo receptivum dispositum intelligatur, aderit facilitas ad agendum, inquantum agens circa tale pas-

sum agit. — Ita quoque de *expeditione*, et *promptitudine*; nam impedimentum retardans agens in agendo esse potest ob indispositionem ipsius passi; et potissimum cum idem est agens et patiens vel recipiens, adeo ut ipsum minime prompte operabitur, quia ad operandum indispositum est. Haec etiam indispositio non est ad agendum actione de genere actionis, sed ad habendam actionem de genere qualitatis; nihil enim dicitur formaliter operari in quantum elicit operationem, sed prout recipit eam in se. — *Positio* itaque dicens, habitum nulla pollere virtute activa respectu operationis ne partiali quidem, sed eius causam omnimodam esse potentiam, habitum vero formam quamdam, qua inclinatur potentia habitu ornata ad formam ulteriorem recipiendam, etsi non sit ratio recipiendi illam; sicut gravitas inclinatur quidem deorsum, esto non sit ratio receptiva eius, quod est *esse* deorsum, sed magis corpus, in quantum est receptivum alicuius *ubi*; *opinio*, inquam, *haec probabilis est*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon. ib. q. 3. n. 11.*] potentia, vel pollens potentia utitur habitu; quia ipse est quaedam inclinatio ad operationem: non quidem ut potentia activa ad *agere*, sed ut forma prior inclinatur ad formam posteriorem, uti gravitas ad deorsum.

AD SECUNDUM, [*Oxon. ib.*] quod procedit ex conditionibus, quae communiter habitui attribuantur, negandum, ex eis evidenter inferri habitus activam causalitatem in operationes potentiae habituatae. Nam, ut supradictum fuit, delectatio est ex convenientia operationis ad potentiam et obiectum circa quod est operatio: ea vero convenientia est obiecti ad potentiam in quantum recipit actionem, et non prout elicit eam, quia factio sola, ut factio, numquam est delectabilis; ac propterea causa delectationis non oportet adstruere rationem principii activi in habitu. Similiter facilitatio, expeditio, et promptitudo ponuntur ratione passi; quia enim passum potest difficulter recipere, quum non est dispositum, et impeditur et tarde vel non prompte, subinde ratione indispositionis passi est in operante difficultas, tarditas, et indispositio; ergo agens potest expedite, prompte, et faciliter agere quotiescumque sibi praesto est passum exacte dispositum: habitus autem est eiusmodi passi dispositio. — *Quum igitur instatur*: non est difficultas ad patiendum, quia passum est summe dispositum; *responsio*: etsi per abnegationem contrarii ita dispositum intelligatur, attamen tale non est per dispositionem sibi inhaerentem convenientis. *Exemplum* de ligno sicco et neutro; nam lignum neutrum vere intelligitur summe dispositum ad calorem privative, quia nulla iam inest opposita dispositio, sed tamen non est summe dispositum positive per inhaerentiam dispositionis convenientis, qualis est siccitas. Et si eiusmodi convenientia instructa esset sensu, lignum siccum delectabiliter calefieret, quae delectatio abesset ab ligno neutro, quia non ita experiretur sibi convenientem caloris formam in ipso receptam.

AD TERTIUM potest responderi ex dictis, [*Oxon. ib.*] nempe habitum inclinare, quemadmodum forma prior inclinatur subiectum ad susceptionem formae posterioris, uti exemplificatum est de gravitate trahente corpus deorsum. Et tamen in sententia aliquorum non est ipsa gravitas principium activum descensus lapidis ad centrum vel *ubi* deorsum. Nec oportet, formam ita passive inclinantem esse rationem recipiendi formam, ad quam inclinatur, uti nec gravitas est principium recipiendi *ubi*.

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon. ib.*] scientiam, per quam anima re-

ducitur de potentia essentiali ad accidentalem, esse speciem intelligibilem ipsius obiecti, eique speciei fore attribuendam activam causalitatem respectu intellectionis, ultra fatemur. Verumtamen species haec non est habitus, de quo nobis est sermo ad praesens; is enim est qualitas derelicta ex actibus frequenter elicitis. At species intelligibilis praecedit naturaliter primum actum elicatum circa obiectum, in quod est, et licet species haec esse posset radicata in intellectu, et cum fuerit radicata appellari queat habitus, non tamen est habitus, qui gignitur ex actibus frequentibus, ac propterea auctoritates quae afferuntur de specie, tamquam de habitu, non procedunt ad intellectum praesentis *quaesiti*. — Ex quibus patet *responsio* ad id *quod subditur* de esse *quo*. Nam scientia stricte accepta pro habitu ex speculationibus acquisito non est revera *quo* speculamur, nec propria ratio producendi partialiter actum intelligendi vel speculandi; sed magis quaedam inclinatio ad faciliter et declarabiliter speculandum: illud autem *quo* ut principio activo ex parte obiecti speculamur est species intelligibilis.

AD QUINTUM respondeo: prudentia dicitur activa, et ars factiva, non quia sit principium agendi aut faciendi proprias actiones potentiae, in quae sunt; alioquin scientia alique habitus speculativi forent principium activum in ordine ad proprias operationes; exinde ergo ii duo habitus dicuntur principium agendi, non vero habitus speculativi, quia dirigunt circa exteriores operationes, quod non praestant habitus speculativi; prudentia enim dirigit circa actus virtutum moralium, qui actus sunt in voluntate, aut in appetitu sensitivo; ars autem dirigit circa operationem transeuntem in exteriorem materiam.

Quia [Oxon. ib. q. 3. n. 8.] vero pars *affirmativa est aequae probabilis vel probabilior*, ad ARGUMENTUM *in oppositum* respondeo sic: unius actionis est unum principium per se, et hoc in uno ordine principiandi, tamen possunt esse multa principia in diverso ordine principiandi, quorum non sit alia unitas, quam ordinis. Licet quandoque cum unitate ordinis concurrat unitas accidentalis et subiecti inter haec ordinata, sed hoc accidit. Ita etiam in proposito, habitus et potentia sunt duo principia alterius ordinis, et utrumque in suo ordine est unum per se, et cum ista ordinis unitate concurrat unitas accidentis et subiecti inter haec ordinata; sed hoc accidit, quia si posset coniungi causa prima cum secunda sine hac accidentis et subiecti unitate, perinde haberent sufficientem causalitatem causandi unum effectum. *Cum itaque dicitur* unius actionis per se, est una causa activa; *concedo* in uno ordine; sed in alio ordine principiandi bene potest esse alia causa; idque seu haec et illa constituent unum per accidens, seu non, sed tantum unum unitate ordinis; et licet sit ibi unitas per accidens, adhuc tamen semper salvatur unitas ordinis principii ad principium. — Ex quibus patet ad subiectam *confirmationem* de unitate principii formalis; concedo tamen, unitatem in illo, quod est principium *quo* in uno ordine principiandi.

ITERUM ARTICULUS III.

UTRUM HABITUS DICAT ORDINEM AD ACTUM.

Doctor. — S. Thomas locis art. praec. citatis.

(*Expenditur ac suadet pars affirmativa, quam Doctor in Oxon. probabiliorē putat, etsi in Collat. 6. cit. probabilior sibi visa fuerit opposita.*)

VIDETUR habitui non competere ratio principii activi respectu actus procedentis a potentia habitu praedita. Etenim [Oxon. 1. d. 17. q. 2. n. 10.] nulla specie distincta esse possunt causae aequivocae sibi invicem agentes: habitus et actus specie distinguuntur, nam habitus habet rationem manentis et quiescentis, actus vero rationem transeuntis; ergo non sunt sibi invicem causae aequivoce agentes. Actus autem necessario est causa aequivoca in generatione habitus acquisiti per actus; ergo è converso habitus non erit causa activa respectu actus. *Probatio minoris*: causa aequivoca eminenter continet in se perfectionem effectus; nequeunt autem duo specie distincta se invicem eminenter continere.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Comparando ad eandem causam primam duos effectus, videtur alter istorum praeseferre determinatum ordinem prioris vel posterioris ad causam: id vero apparet inductive in passionibus consequentibus idem obiectum, una enim ipsarum immediatius sequitur subiectum, quam altera; qui ordo non variatur in individuis quibuscumque; igitur respectu potentiae, quae habitus et actus est causa communis, ii duo effectus ordine determinato ex illa procedent. Cum ergo aliquis actus de necessitate habitum praecedat ut causa eius, habitus omnino praecedere non poterit aliquem actum, veluti per se causa ipsius.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 11.] Esto habitus sit causa vel partialis respectu actus et aequivoca; igitur causa huius causae erit perfectior, ac sit causa aequivoca eiusdem. *Consequentia* patet, quia in causis aequivocis causa causae perfectior causa est, quam causa causato proximior: sed actus est causa generationis habitus; igitur si potentia cum habitu potest in actum perfectum, multo magis si esset sub actu generativo habitus id ipsum posset. Id autem videtur inconveniens; quia duo actus perfecti esse nequeunt in eadem potentia, aut saltem si possent, non videtur unum istorum habere rationem^a activi respectu alterius.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Si habitus est quasi causa secunda supplendo aliquem gradum causalitatis, qui deest potentiae; posset igitur fieri habitus eousque perfectus, ut suppleret totam potentiae activitatem; atque ita aliquis habitus, citra potentiae influxum, foret causa sufficiens ponendi actum non concurrente potentia; universaliter enim in agentibus eiusdem rationis ita potest intendi virtus unius, ut aequalis sit duobus.

5. PRAETEREA. [Oxon. ib. q. 3. n. 7. seqq.] Relatio non est principium activum, nec aliquid essentialiter includens relationem: habitus autem est *ad aliquid*, secundum Philosophum, 7. *Physicor.*, text. 27. *Confirmatur*: non minus requiritur entitas realis absoluta in principio motus, quam in termino eius; si ergo habitus caret entitate absoluta, quae sufficiat ad terminandum motum, multo magis caret ea, quae requiritur in principio activo.

6. PRAETEREA. [*Oxon. ib. q. 2. n. 3.*] Accidens non est principium agendi in subiectum proprium: sed operatio, ad quam ponitur habitus, recipitur frequenter in potentia, cuius est ille habitus; ergo respectu istius non est habitus principium activum.

7. DENIQUE [*Oxon. ib.*] Aliqui habitus sunt in potentiis sensitivis: appetitus autem sensitivus non est activus, dicente Damasceno: *Sensus non ducit, sed ducitur*; ergo nec habitus eius esse potest principium activum; nam si esset tale, oporteret, ipsum concurrere cum potentiis in agendo.

CONTRA. Augustinus, *De bono coniugali*, cap. 2. *Habitus est, quo agimus, cum opus est.*

RESPONDEO dicendum [*Oxon. i. d. 17. q. 2. n. 8. seqq.*], probabilius videri opinatos asserentes, habitum activa virtute pollere respectu actuum perfectorum de potentia habitu ornata procedentium, adeo ut ipse habitus partialis quidem causa sit, minus tamen principalis una cum potentia adaequata conflans principium actuum perfectorum efficiens. Et profecto huic modo dicendi videtur adstipulari experientia communis, qua quisque potest experiri, se habituatum ex aequali conatu posse habere perfectionem operationem, ac possit non habituatus; quae perfectio actus nequaquam attribuenda foret habitui, si tantum esset principium passivum inclinans. Quia saltem, ut videtur, in priori instanti naturae, in quo elicitur, prius ac in potentia recipiatur, adesset aequalis ratio principii activi in eliciendo, ac proinde aequae perfecta operatio eliceretur aequali interveniente conatu a potentia habituata, sicut a non habituata, quod esse omnino falsum communis, ut dixi, experientia docet. Hanc ergo sententiam, ultra allata *art. praec.*, rationes quas subiicimus, videntur persuadere. *Prima* est ista:

Omne habens finem aliquem, habet et propriam operationem, per quam attingit talem finem; alioquin frustra respiceret finem ab se non attingendum: sed omne habens operationem propriam, per quam illum attingit finem, est principium activum eius operationis; cum igitur prudentiae sit proprius finis, perinde ut aliis virtutibus proprius correspondet finis, sequitur oportere, ipsius prudentiae habitum esse principium activum respectu propriae operationis. — *Secunda*, operatio proportionatur principio activo, sic ut eo sit perfectior, quo principium intensiori pollet virtute vel maiorem adhibet conatum: sed operatio de potentia habituata procedens esse potest perfectior et intensior illa, quae ab eadem potentia habitu non ornata, procederet, cum aequali aut etiam maiori conatu. Unde experimento constat, virtute praeditum minori utentem conatu, elicere posse actum fortitudinis aut temperantiae, in quem nonnisi magna cum difficultate potest qui caret virtute; igitur principium activum eius operationis est perfectius in virtuoso, quam in eo qui habitu virtutis destituitur. Ea autem perfectio non est ex parte potentiae, quae eadem est habens et carens virtute; est igitur ratione habitus potentiam perficientis; ergo habitus est principium activum respectu operationis de potentia habituata procedentis. — *Vel deducatur ratio sic*: quod confert potentiae facilitatem agendi aufert ab ea difficultatem agendi: sed potentia agens cum conatu, si tollatur difficultas agendi, agit cum minori conatu; ergo cum habitus tribuat potentiae facilitatem agendi, potentia habituata cum minore conatu operabitur aequalem operationem, quam non habituata; ergo cum aequali conatu operabitur operationem perfectiorem. Sed ope-

ratio perfectior est a causa praestantiore, quae in casu non est ipsa potentia; quia supponitur aequalis conatus potentiae aequae perfectae; est igitur propter causalitatem activam habitus una cum potentia concurrentis. — *Respondet Doctor*: ut actus virtutis praecedens habitum est a potentia non habituata, ita ab eadem esse procedentem ab habituata. *Utique ita est*, sed non est actus perfectus qui gignit habitum, sed qui de habitu procedit; hanc maiorem perfectionem attribuere habitui se habenti in genere causae formalis tantum, et non effectivae, difficile videtur intellectu. — *Denique*, actus proprius prudentiae excedit actum intellectus carentis prudentia, nam actus intellectus est intelligere dividendo vel componendo, non referendo ad ulteriorem finem; at actus intellectus informati per prudentiam, est referre in finem prudentiae; ergo actus intellectus habituati excedit actum intellectus habitui carentis; illud plus, in quo excedit, a quonam est? Non ab intellectu, ut liquet; ergo superest, ut sit ab habitu; habitus ergo active influit in actum elicatum a potentia habituata.

Ex hypothesi igitur [*Oxon. ib. q. 2. n. 18.*] quod habitus una cum potentia confluit unum principium adaequatum active influens in actum perfectum, *quomodo se habent* hae duae causae partiales? *Nos dicimus*, non aliter esse statuendum de ordine harum partialium causarum, quam iuxta dicta in 1. p. q. 56. et 85. de modo et ordine intellectus, et speciei impressae respectu notitiae genitae; nempe esse causas alterius et alterius rationis, inter se sic ordinatas, ut una sine altera nequaquam producere valeat effectum petentem influxum utriusque causae simul. — Quod vero potentia superior causa sit, habitus vero inferior declaratur; nam potentia utitur habitu, non e converso; quod autem utitur alio in agendo, obtinet primas partes; illud enim, quod sub usum alterius cadit, est quasi instrumentum vel causa secunda. — *Potentia etiam* est illimitatior in agendo praehabitu, eo quod ad plura se extendat. Superior autem causa est extensive illimitatior. — *Deinde*, habitus est causa naturalis; igitur si ipse sit causa principalis movens potentiam, moveret eam per modum naturae, et per consequens, quoniam potentia agit eo modo, quo ad agendum movetur, ageret per modum naturae; atque ita actio omnis potentiae habituatae foret naturalis, et nulla libera, quod est maximum inconveniens. — *Rursus*, nisi potentia esset causa principalior, ipse habitus foret potentia; nam esset id quo primo habens potest operari. — *Denique*, quando sunt duae causae ordinatae, quarum una est causa alterius, quae causa alterius est, superior est causa: sed potentia est causa habitus saltem mediantibus actibus, et nullo modo e converso: ergo potentia est causa superior principalior, habitus vero secunda, minusque principalis respectu actus ab utroque procedentis. Nam etsi potentia sine habitu absolute posset in actum, non erit tamen ita perfectus, ut ille qui a potentia habituata procedit; idque intelligendum cum parem conatum adhibet potentia. Nam cum duae causae concurrunt ad unum effectum, una sola non potest in effectum ita perfectum, ut ambae simul, ac propterea, actus a potentia ex habitu procedens est intensior, quam a potentia sola: qui tamen actus, secundum se totum, et ut per se unus, est a duabus causis, sed in diverso ordine causantibus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. i. d. 17. q. 3. n. 10.*] maiorem esse veram de causis aequivocis adaequatis, saltem de iis quae

partialem dumtaxat habent causalitatem, uti evenit in casu. — *Cum probatur* per rationem eminentiae; *respondeo*, eam probationem ostendere propositum, cum fit sermo de causa totali, nec nos ponimus circulum in causis aequivocis totalibus.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. ib.*] duo effectus ad unam communem causam comparati habere possunt ordinem mutuum ad se invicem in ratione causae partialis, sicut species intelligibilis et *intelligere* comparando ad intellectum agentem et possibilem, nam respectu intellectionis partialis causa est species, et posset poni intellectio esse aliqua causa speciei, pro quanto intendit eam.

AD TERTIUM dici potest, [*Oxon. ib.*] non oportere actum omnem habitus generativum esse rationem agendi *quo*, sicut habitus genitus esse potest ratio *quo*: quemadmodum virtus solis esse nequit principium *quo* respectu omnis actus, cuius forma genita a sole esse potest principium *quo*. — *Cum vero dicitur*, quicquid est causa causae etc. *verum est*, sicut remotum *quo*, sed non sicut immediatum *quo*.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. ib.*] habitum in quantocumque gradu haud supplere posse totam virtutem potentiae, si ab ipso solo actus procedere intelligatur, quia etsi causalitas ipsius diminuta sit, quemadmodum et potentiae diminuta, tamen alterius et alterius rationis est causalitas habitus et potentiae; ac proinde, etiamsi vis activa habitus in infinitum augetur, numquam includeret activitatem potentiae: sicut virtus generativa patris, quantacumque aucta, numquam fieret virtus solis. Non igitur eiusdem rationis est causalitas habitus cum causalitate potentiae, ut in intensione unius claudi queat et altera; imo semper in propriis rationibus una excluderet alteram.

AD QUINTUM dicimus, [*Oxon. ib. n. 7.*] qualitatem omnem esse formam absolutam, et subinde eam, quae est primae speciei, qualis est habitus. — *Ad Philosophi auctoritatem* respondeo, aliquid, cui relatio est eadem, esse posse principium activum, esto relatio minime activa sit, sed ratio illa absoluti, cui relatio est eadem. Vult igitur Philosophus, habitum esse *ad aliquid*, quatenus per identitatem includit respectum, etsi formaliter respectus non sit, sed qualitas, ut in *praec. art.* declaratum est. — *Ad confirmationem* potest dici, [*Oxon. ib. n. 8.*] quod maior absolutio requiritur in termino motus, quam in principio agendi, quia nihil potest terminare motum, quod habet relationem eandem sibi; non sic de principio activo.

AD SEXTUM respondeo, [*Oxon. ib.*] citra ullum inconveniens accidens esse posse principium alicuius effectus receptibilis in suo subiecto, sicut species intelligibilis est, principium intellectionis receptae in intellectu possibili; et ita forma esse potest principium *quo* transmutationis sui subiecti.

AD ULTIMUM de appetitu sensitivo, [*Oxon. ib.*] dicendum, ipsum habere rationem principii activi aliquo modo, licet non activi libere, idque Damascenum significare, cum ait: *Non ducit, sed ducitur*, idest, non dominatur actioni suae, quod est *ducere*, sed magis in ordine ad ipsam determinatur ab agente ad unam operationem, et hoc est *duci*.

ARTICULUS IV.

UTRUM SIT NECESSARIUM ESSE HABITUM.

Doctor, Oxon. 2. d. 3. q. 10. — S. Thomas 1. 2. q. 49. a. 4.

VIDETUR, haud oportere habitum esse. Etenim [*Oxon. 1. d. 17. q. 2. n. 10. et frequenter*] potentia nullo habitu ornata potest tendere in obiecta complura mediantibus actibus de sua naturali virtute procedentibus; ergo citra omnem necessitatem praeterea habitus astruuntur. *Probatio assumpti*: habitus perhibentur produci ex actibus; ergo priusquam habitus illi inesse intelligantur, potentia sua innata virtute potest in actus.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 3. q. 6.*] Specierum intelligibilium est facere obiecta praesentia intellectui, et huius munus est obicere voluntati quae volenda aut fugienda sunt; ergo superflue omnino alii comminiscuntur habitus; nam nulli necessario usui inservirent.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 2. n. 1.*] *Habitus est, quo habens utitur cum voluerit*, secundum Commentatorem, 3. *De Anima*, com. 18. Experimur autem in nobis facilitatem ad quaedam peragenda, qua facilitate ad agendum uti non possumus, nec experimur circa alia; quo igitur valeamus prompte atque expedite exercere quasdam necessarias operationes, oportuit per habitum hanc imperfectionem suppleri.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 4. d. 6. q. 10.*] oportere omnino habitum esse. *Declaratio*: potentia naturalis est, qua suapte natura possumus in actus, quos possumus; nomine autem *habitus* significare intelligimus quamdam facilitatem inductam super potentiam naturalem. Non autem ex natura ipsarum potentiae omnes usque adeo expeditae inveniuntur, ut facili negotio exeant in actus, quos elicere possunt. Imo frequenter evenit, ut multam difficultatem sentiant, atque experiantur, qui quibusdam actibus eliciendis minime sunt assueti: oportuit ergo, huic imperfectioni prospectum esse per habitus, facilitatem addentes potentiis exeundi in proprias operationes, quae sunt fines intrinseci potentiarum, atque per eas attingunt finem extrinsecum, quo magis perficiuntur operantes. — Haec [*ib. 2. d. 17. q. 3. n. 6.*] vero perfectio potentiis superaddita, quam *habitus* appellamus, veluti pondus quoddam movet potentiam, quam afficit, sed ex se tamen satis non est effective eliciendae operationi; etsi sola virtus potentiae activae sufficiat sine eo pondere actui utcumque producendo, utroque tamen ad actum concurrente perfectior actus exit, ac elici queat a sola potentia, stante eiusdem aequali conatu. — Facilitatem [*ib. 2. d. 3. q. 10. n. 18.*] ergo hanc, et pondus inclinans potentiam ad actus in quos potest, necessariam fuisse potentiis ostendit ipsarum potentiarum indeterminatio ad actus hos aut illos, et insuper maior et minor intensio ipsorum; potentia ergo quaecumque ita ex se indifferens indiget habitibus, ac per habitum perficitur; ex frequenti ergo actuum productione acquiritur facilitas exeundi in consimiles actus, et habilis redditur potentia quae prius veluti impedita cum difficultate movebatur; ex habitibus itaque additur perfectio potentiis, ut exinde exeant in proprias operationes prompte, expedite, faciliter, et cum delectatione; ac propterea oportuit omnino, eas his ornari perfectionibus, quo facilius attingerent finem, eis a natura praefixum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 6.*]

utique potentiam habitu carentem posse in actus, quos elicere potest habitu instructa, cum ex actibus gignatur facilitas illa in potentia, quam habitum vocamus; verumtamen actus habitum praecedentes non esse adeo perfectos, uti cum de habitu procedunt stante aequali potentiae conatu, ut dictum est prius: imo nec elici tanta facilitate, et adeo expedite, et cum voluptate. Quoniam itaque quo agentes per potentias ad actus indeterminatas, propriam attingerent perfectionem seu intrinsicam seu extrinsecam, necessarium erat, haec omnia eis praesto esse, pari necessitate habitibus indiguisset perspicuum est. Non enim aliunde ea omnia mutuare poterant.

AD SECUNDUM neganda est *consequentia*; nam [Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 15. — 1. d. 3. q. 6. n. 29.] habitus omnis intellectualis non est eiusdem rationis cum specie intelligibili eiusdem obiecti. Siquidem species primi obiecti, quod non est praesens naturaliter per essentiam, praecedit naturaliter actum cognoscendi illud; habitus autem respectu illius obiecti sequitur naturaliter illa, ex quibus generatur: at idem essentialiter non sequitur, naturaliter et praecedit, quia non est circulus in essentialiter ordinatis, nec in causis nec in causatis. Sunt igitur obiecta quaeque ordinis naturalis intellectui praesentia per species, sed non statim est in intellectu facilitas et habitus ad expedite tendendum in illa obiecta, quae sibi per species repraesentantur, nisi per frequentem actuum productionem eam acquisierit facilitatem. Unde fieri potest, ut habitus sit intensior, cuius species intelligibilis est remissior, et e converso: nam habens intellectum imperfectum, in quo recipitur species intelligibilis imperfecta, utique ea species remissior est, ut intensior in alio perspicaciori pollente intellectu, cum inaequales sint causae naturales in utroque specierum illarum productivae, ac subinde agentes secundum ultimum potentiae suae: et tamen tardior intellectu potest frequentius considerare intelligibile, cuius speciem habet, et exinde acquirere intensiorem habitum respectu illius obiecti, facilitantem ad considerationem eius prae altero habente perspicaciorem intellectum, sed minus frequenter obiectum considerante.

QUAESTIO QUINQUAGESIMA.

DE SUBIECTO HABITUUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subiecto habituum.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum in corpore sit aliquis habitus. - 2. Utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. - 3. Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus. - 4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. - 5. Utrum in voluntate sit aliquis habitus. - 6. Utrum in Substantiis separatis.

ARTICULUS I.

UTRUM IN CORPORE SIT ALIQUIS HABITUS.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thomas 1. 2. q. 50. a. 1.

VIDENTUR aliqui habitus in corpore, ut in subiecto reperiri. Nam secundum Aristotelem, 5. Meth., text. com. 25. *Alio modo*, inquit, *habitus dispositio dicitur, secundum quam bene vel male disponitur dispositum,*

et aut secundum se, aut ad aliud, ut sanitas habitus quidam: sanitas autem et aegritudo corpus afficiunt; ergo corpus quorundam habituum est subiectum.

2. PRAETEREA. Pulchritudo et decor et eorum opposita corpus consequuntur: sed hae qualitates non sunt quartae speciei, ut quibusdam videtur; ergo in prima specie collocandae sunt. *Probatio minoris*: praedictae qualitates suscipiunt magis et minus: siquidem unus est alio pulchrior, et e converso: Aristoteles autem in *Praedicam.*, cap. *De Qualitate*, negat, eas, quae sunt quartae speciei, suscipere magis et minus; ergo pertinent ad speciem primam, quae est *habitus et dispositio*.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 2. n. 1. — 2. d. 3. q. 10. n. 14.] *Habitus est, quo habens utitur cum voluerit*: ergo habitus per se in eo reperitur subiecto, ut inservire queat volenti uti illo; non est igitur reponendus in corpore; quod tametsi quoad potentiam motivam subdatur imperio voluntatis, in reliquis tamen determinatur ad unum. Nec videtur rationabile, formam naturalem quantum ad inclinationem suam naturalem subesse voluntati creatae, sic ut naturaliter inclinetur ad quod voluntas creata vult eam inclinari.

RESPONDEO, [*Oxon.* 2. d. 3. q. 10. n. 18.] dicendum, corpus non esse subiectum habituum. *Declaratio*: nam habitus non generatur in naturaliter inclinatis sive in summe determinatis ad unum, quemadmodum est corpus, et ea quae sunt in ipso. Sicut etiam non gignitur habitus aliquis in gravi quantumcumque agatur deorsum, nec pariter quid acquiritur per violentiam motis, unde assuefiant ita moveri, ut facilius violentiam patiantur, idque manifestum est in lapide sursum acto. Gignitur itaque habitus (ut dictum est *quaest. praec. art. 4.*) in potentiis de se ad actus indeterminatis, atque ad maiorem vel minorem perfectionem earundem per frequentem eorum actuum repetitionem. Habitus proinde, qui videntur in corpore ut in subiecto manere, revera non sunt in corpore, sed in mente vel in virtute phantastica, quae corpore, ut instrumento utitur, iuxta regulas per artem dictatas, de qua re infra *art. 3.* explicatio sermo erit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Super Praedic.* q. 36. n. 14. — *Oxon.* 1. d. 17. q. 2.] Aristotelem eo loci enumerasse plures qualitates, ut *scientiam, et virtutem, sanitatem radicatum, et non radicatum in subiecto*, easque in prima specie statuuisse, quatenus ad aliam proprie spectare non videbantur; nam enumeratae et eiusmodi neque sunt exteriores dispositiones rei, neque per se sensibilia, neque innata principia operandi, vel patiendi. Verumtamen iuxta hanc generalem acceptionem nobis non est sermo ad praesens de habitu, sed quatenus est qualitas quaedam derelicta in anima ex actibus frequenter elicitis circa idem obiectum, facilitans subinde et inclinans potentiam, quam afficit, ad exeundum in actus consimiles illorum per quos *esse* accepit, ut ait Philosophus, 2. *Ethic.* cap. 1. et 3. Haec igiturabilitas vel facilitas derelicta in anima dicit ordinem ad operationem, ut ex operationibus effecta est. Seu is ordo statuatur et attribuitur habitui in genere causae formalis inclinantis instar ponderis potentiam, seu dicatur influere active. Unde [*Exposit. lit. in Metaph.* 1. 5. cap. 16. — etsi scientia et virtus proprie sint habitus animam afficientes, quippe qui ordinem important ad operationem; is tamen ordo non invenitur in aegritudine, et sanitate, quamvis ob quamdam proprietatem eis, aliisque habitibus communem,

et habitus appellantur per quamdam extensionem; quia non important dispositionem ad operationem, sed ad se: sanitas enim est talis dispositio, secundum quam aliquid est bene dispositum in se et absolute; at cursor est bene dispositus ad aliud, scilicet ad currendum.

AD SECUNDUM dicimus, [*Super Praedic. ib. n. 11. et 20.*] pulchritudinem et decorem corporum anima praedictorum spectare ad quartam speciem qualitatis, quae est *forma* et *figura*. Nam forma uno modo est transcendens, quo pacto accipitur in principio libelli *sex Principiorum*: alio modo est exterior dispositio rei animatae, vel decens lineatio. Similiter *figura* primo significat superficiem inclusam vel terminatam lineis: secundo, ipsam terminationem vel clausuram superficiei. Haec itaque duo, iuxta prima significata, non pertinent per se ad genus qualitatis, sed secundum posteriores acceptiones conflant quartam speciem qualitatis. — *Et cum arguitur*: quia haec suscipiunt magis et minus, quod non est quartae speciei; *responsio*: Aristoteles non negat qualitates omnes quartae speciei suscipere magis et minus, bene tamen quasdam ex eis, quod plane sufficit ad veritatem propositionis suae, quae erat hanc proprietatem, *suscipere magis et minus*, non inesse omni qualitati: illis autem in quarta specie non inest, quae sunt qualitates Mathematicorum, quia illae sunt motu priores, et *magis* et *minus* non inveniuntur nisi ubi est motus.

ARTICULUS II.

UTRUM ANIMA SIT SUBIECTUM HABITUS SECUNDUM
SUAM ESSENTIAM, VEL SUAM POTENTIAM.

*Doctor, Oxon. 2. d. 26. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 50. a. 2.
Huc faciunt dicta supra q. 3. art. 2. iterum repetito.*

RESPONDEO: [*Oxon. 2. d. 26. n. 2.*] *Quorundam* est hic talis sententia: si accipiat habitus, secundum quod habet ordinem ad naturam, sic esse non potest in anima; quia enim ipsa anima est forma complens humanam naturam, magis est aliquis habitus vel dispositio in corpore in ordine ad animam, quam e converso. At si loquamur de aliqua superiori natura, cuius homo potest esse particeps, iuxta illud 2. Petri c. 1. *Ut simus consortes naturae divinae*, nihil prohibet, in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam. Si denique accipiat habitus in ordine ad operationem, hoc modo maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum ipsa non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum. Est autem anima principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Quoniam [*Oxon. ib. n. 4. — 4. d. 49. q. 1.*] infra q. 110. art. 4. de praesenti quaesito uberius sumus disputaturi, nunc breviter dicimus, animam esse subiectum habituum omnium quoad suas potentias primo vel principalius. *Declaratio*: quotiescumque aliqua forma est indeterminata secundum virtutem activam ad plura, id quod praecise respicit unam actionem determinatam non perficit eam inquantum est indeterminata,

sed prout est potentia determinata respectu illius actionis. *Exemplum*: si anima ad plures actus sibi convenientes determinata est secundum plures potentias, sapientia vel quicumque habitus intellectualis non perficit animam, prout indeterminata, sed praecise inquantum intellectus. *Probatio*: si sapientia perficeret animam inquantum indeterminata est secundum eius activam virtutem, ergo aequè posset ipsam perficere in ordine ad quemcumque actum suum. Cum ergo sapientia non det inclinationem animae exiturae in alios actus, nec perfectionem eorundem, manifeste per eum habitum non perficitur, nisi in ordine ad actus sapientiae. Quapropter si sapientiae habitus perficit animam praecise in ordine ad determinatum actum, perinde hanc tribueret perfectionem, si ipsa tantum foret potentia activa determinata ad hunc actum, et non ad plures indeterminata. Cum igitur quisque habituum ita animam perficit, unoquoque singillatim ad eos actus inclinante, ex quibus producitur; habitus per se et primo in potentiis, ut in subiecto reperiuntur, secundo ipsam essentiam animae afficientes, quatenus eius potentiae in rem eandem cum ipsa coincidunt.

ARTICULUS III.

UTRUM IN POTENTIIS SENSITIVAE PARTIS POSSIT ESSE ALIQUIS HABITUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 33. — 4. d. 49. — S. Thom. I. 2. q. 50. a. 3.

VIDENTUR in potentiis sensitivae partis reperiri aliqui habitus, ut in subiecto. Etenim experimento constat, in manibus scriptoris, pictoris, citharistae etc. reperiri habitus, per quos habiles redduntur exercendi eas artes, quas imperiti et ignari regularum artis inhabiles omnino sunt iis repraesentandis. Statuendo igitur, habitum esse qui dat facilitatem et promptitudinem exeundi in opus, ad quod inclinat, et insuper operi ipsi convenientem perfectionem dare, manifeste convincitur haecabilitas in manu pictoris affabre exprimentis pennicillo et coloribus imaginem, quam mente concepit, et in aliis similiter.

2. PRAETEREA. Brutorum quaedam non difficulter assuescunt repraesentare quosdam actus, quasi de certa regula arteque procedentes, ut equi, canes, simiae et alia id genus; ergo in potentiis sensitivae partis, etiam cum non adest anima rationalis, esse possunt aliqui habitus.

3. PRAETEREA. [1. *Metaph.* q. 5.] Artifex inexpertus callet omnes eas regulas artis quae praesto sunt expertis; et nihilominus ut expertus prompte et faciliter exit in opus, ita inexpertus patitur difficultatem repraesentandi ac exprimendi in materia exterius ideas quas mente gerit; igitur expertus ex frequenter agere acquisivit sibi habitum in potentia motiva, qua exequitur operationem; vel forte in membro, quo agit, ut citharista in manu.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 33.] Seu in appetitu sensitivo, seu in cognitiva illi correspondente dantur aliqui habitus, ut ostendit inclinatio illarum potentiarum ad quaedam obiecta, et non ad alia; ergo etiam dantur habitus in caeteris potentiis partis sensitivae.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: vires sensitivae du-

pliciter possunt considerari: *primo* ut operantur ex instinctu naturae; *secundo* prout operantur ex imperio rationis. Quatenus igitur de naturae instinctu exeunt in actum, non sunt in eis aliqui habitus, ut nec in potentiis naturalibus ad unum determinatis. At ut de imperio rationis operantur, quoniam ad diversa ordinari possunt, capaces sunt quorundam habituum, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Nos dicimus, hanc sententiam esse probandam; at ad maiorem rei expressionem, ponimus sequentia dicta:

PRIMUM: [Oxon. 3. d. 16. q. 2. n. 15. — d. 33. n. 4.] vires vegetativae, sensusque exteriores non sunt habituales. Nam potentiae vegetativae sunt omnino irrationales, non obediētes animae in actibus suis, sed agentes, etiam contranitente voluntate, totis viribus in materiam exhibitam, circa quam respective versantur. Cum ergo summe sint ad unum determinatae, non recipiunt aliquem habitum, quippe cuius non indigeant ad actuum perfectionem, nec eo possit uti habituatus, cum voluerit. Accedit, quod termini virium sensitivarum sunt substantia; ergo ad eos non influunt habitus, qui accidentia sunt, accidentalem perfectionem superaddentes potentiae habituatae, saltem in probabiliori sententia de ordine habitus ad actum. Atque hac eadem ratione a sensibus externis habitus excludendi sunt. Visus enim (et sic de aliis) est summe ad actum suum determinatus, adeo ut perfectioris non sit capax visionis, ac sit illa, qua intuetur obiectum sibi praesens, quam maiorem perfectionem ab habitu expectare queat. Et si alius alio perfectius rem cernat, aut idem oculus pro diversis statibus, id tamen non habitum praestare, sed magis ex interna et diversa potentiae dispositione, aut ex situ obiecti provenire, manifestum est.

SECUNDUM DICTUM: potentia locomotiva, seu in homine seu in brutis: habitum non recipit. *Declaratio*: nam si potentia locomotiva foret habituabilis per aliquam qualitatem superadditam, maxime id verum esset de potentia locomotiva corporum Beatorum, quae futura sunt agilia in resurrectione, et citra repugnantiam paritura animae volenti huic aut illi loco ea sistere: sed nulla talis qualitas praebere potest agilitatem corpori, ut moveatur ad omnem differentiam positionis, et ad omnem locum, quod Beati poterunt. *Probatio minoris*: omnis forma determinans ad *ubi*, inclinatur quoque ad determinatum *ubi*, ut apparet in forma praedominante in mixto; ergo illa qualitas, vel habitus superadditus potentiae locomotivae ad *ubi* inclinans determinatum, potius esset impedimento Beatis, cederetque in ipsorum defatigationem, quam quidquam adderet agilitati ad motum; impossibile est ergo, unam qualitatem dare agilitatem ad omne *ubi* sursum, et deorsum. Siquidem cum qualitas nobilior, uti est charitas, inclinet ad determinatam operationem; et suapte natura forma inclinans ad motum, ad determinatum quoque motum inclinet, non videtur ab habitu vel qualitate aliqua inesse Beatis agilitatem; ac subinde nec ullam potentiam loco motivam recipere habitum, per quem ad motum aptior expeditiorque reddatur. — Ad agilitatem ergo beatorum non requiritur, nisi quod animae potestas ad movendum redatur perfectior et intensior, ut erit visiva perfectior, nulla facta mutatione circa ipsius substantiam, et quod e medio tollatur resistētia accidentalē ex parte corporis. Et quidem ex parte corporis duplex est impedimentum tunc tollendum: *unum* ex parte organorum virtutis motivae, quod est

in iuncturis; et nervis *aliud* est in toto corpore grossis oppleto humoribus, hominem inertem et pigrum reddentibus, nec ad veritatem humanae naturae spectantibus. His ergo impedimentis sublatis, corpus agillimum erit, in nullo animae ipsum moventi resistens. Non est ergo ulla alia qualitas vel habitus comminiscendus, quo expedita reddatur potentia motiva in nobis, vel in brutis, quae secundum quod ab his impedimentis liberatur, fit agilis, expedita, et apta ad motum ratione ipsa et phantasia dirigentibus.

TERTIUM DICTUM: [*Oxon.* 3. d. 33. — 2. d. 3. q. 10.] in appetitu sensitivo et apprehensiva illi correspondente sunt admittendi aliqui habitus. *Declaratio*: potentiae illae sunt habituum capaces, quae ex se ipsis non sunt maxime ad unum actum determinatae, sed magis queunt intensiorem et minus intensum actum elicere, maiorem et minorem in iis producendis facilitatem experiri, et tandem cum voluptate, vel tristitia circa objecta versari omnia: haec congruere appetitui sensitivo experimur; ergo est potentia habituabilis, et ex se non summe determinata ad actus perfectionem. Constat enim, addictos prosequendis sensibilia, pati difficultatem, cum ab iis avellere sensitivas potentias conatur, et ad intelligibilia revocare; et etiam tristitia affici appetitum sentiunt, cum ab uno sensibili, cui plurimum assueverunt, ad aliud prosequendum incumbere faciunt. Hinc vitiosus recens ad bonum conversus, cui si ratio recta dictet, aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, licet eligat istud, non tamen delectabiliter. Fuit ergo in eius sensitivo appetitu habitus, quo inclinabatur, et prosequebatur prompte et facilliter et cum voluptate vitium, qui habitus non statim in primo actu corruptus est totus, imo vel nihil, vel parum remissus. Sunt ergo potentiae sensitivae habituabiles, quae ex se non sunt summe determinatae ad unum actum perfectum, sed magis et minus intense versari possunt circa propria objecta.

AD ARGUMENTA, quibus *secunda* impugnatur *conclusio*, respondeo: concedunt equidem aliqui, in potentia motiva corporis habitum posse reperiri, ut in manu sculptoris, pictoris etc.; eo quod inexercitati non possint quod tales artifices, alique liberaliter eruditi praestare valent, et consequenter admittunt etiam habitus quosdam in brutis, ut equis, canibus etc.; quae usque adeo videntur disciplinae capacia, ut ad nutum repraesentent, exerceanque actus quosdam, sicut ab hominibus addiscunt. — *At* [2. *Met.* q. 4. n. 10.] *nos negamus* habitus in potentia locomotiva, quia nulla una qualitas praebere potest inclinationem adeo multiplicem, ut ad omnes situs sursum, deorsum, inclinet; quemadmodum caeterorum habituum determinata est inclinatio, secundum quam suo modo influunt in pariter determinatos actus. Quaecumque ergo dexteritas invenitur in membris artificum non est ab habitu aliquo, manibus, aut membris aliis illorum inhaerente, sed ab arte, qua mens pollet, aut phantasia brutorum imbuta est. Sed actionis secundum substantiam principium est virtus naturalis: quod vero haec talibus sit affecta circumstantiis, de arte procedit, qua quis scit corpus apte movere.

Verum contra hanc responsionem facit *argumentum tertium*; nam etsi exercitatus, perinde ac qui non habuit exercitium, polleant instructique sint regulis eiusdem artis, ille tamen sine difficultate exit in opus iuxta regulas praeconceptas, hic vero etiam multo conatu adhibito non perficiet

opus, prout faciendum ars dictat. — *Nos dicimus*, id non aliunde provenire, quam ab impedimentis organi corporei, ad quae impedimenta tollenda plurimum facit continuum aut frequens exercitium eorundem membrorum. Sicuti modo anima movere non potest corpus ea celeritate, qua movebitur post resurrectionem; non quia tunc membris humanis aliqua superaddenda sit qualitas, sed quoniam impedimenta, quae corporis motui obiciebantur inveniuntur sublata.

ARTICULUS IV.

UTRUM IN IPSO INTELLECTU SINT ALIQUI HABITUS.

Doctor, locis infr. citat. — S. Thom. 1. 2. q. 50. a. 4.

VIDETUR nullus habitus poni debere in intellectu. Nam [*Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 18.*] illa tantum potentia est habitus capax, quae ex superveniente habitu perficitur magis, atque exinde aliquam accipit utilitatem: sed intellectus nullam ex habitu perfectionem expectare, nec aliquid emolumenti inde sumere potest; ergo nullus habitus in intellectu est repugnendus. *Probatio minoris*: intellectus suapte natura est summe habilis, et determinatus ad intelligendum; ergo specie obiecti instructus fertur ad illud intelligendum, nisi per voluntatis imperium ad aliud obiectum applicetur, et a primo avertatur.

2. PRAETEREA. Intellectui creato non repugnat esse summe habitatum ad intellectionem sive ad actum secundum, cum reducta fuerit in actu potentia essentialis ipsius: hoc autem praestant obiectorum intelligibilium similitudines; ergo alii habitus superflue astruuntur in intellectu; alioquin haud forent habitus denegandi in iis quae naturaliter ad unum inclinantur, ut in lapide ad ubi dorsum.

3. PRAETEREA. Habitus generantur ex actibus frequenter elicitis circa idem obiectum; ei ergo inerunt habitus a quo actus proficiunt. Sed actuum principium non sunt potentiae, sed magis totum conflatum ex anima et corpore; ergo habitus non sunt in intellectu sed in toto, cuius est intellectiva potentia.

CONTRA. [*Exposit. lit. in Metaph. l. 1. c. 1.*] Aristoteles, 6. *Ethic.*, c. 3 enumerans virtutes intellectuales numero quinario eas concludit: sunt enim *Ars, Scientia, Prudentia, Sapientia, Intellectus*. Hi autem habitus differunt ab invicem penes obiecta: Et *sapientia, intellectus*, et *scientia* pertinent ad intellectum speculativum, ex obiectis distinctionem accipientes; *prudentia* vero et *ars* practicum intellectum afficiunt, et perficiunt.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 18. — 3. d. 33. n. 7.*] in intellectu esse ponendos aliquos habitus, cuius declaratio solutionis est accipienda ex dictis in praecedentibus. Nam ea potentia est habituum capax, et reipsa eis ornatur ex actibus frequenter elicitis, quae de se, suique natura non est determinata ad recipiendos actus determinatae perfectionis et intensionis: intellectus autem nedum est ad omnia prorsus intelligibilia indeterminatus, sed etiam cum circa unum versatur obiectum, indifferens est ad eliciendum actus minus et magis intensos; quo ergo ut in perfectos ac perfectissimos exeat, unde quantum fieri potest perficiatur, indiget habitu, per quem actus perfectior et intensior succedat, ac foret si

tantum potentia pari adhibito conatu in illum influeret. Quoniam ergo intellectus non est ex se summe determinatus vel inclinatus, nec haec indeterminatio oritur de imperfectione principii activi, sed magis ex illimitatione virtutis eius, opus fuit determinari et inclinari per habitus ad diversa, obiecta, prout nempe frequens fuit in consideratione illorum. — *Deinde*, [Oxon. 1. d. 17. q. 2. — *Quodlib.* q. 17. n. 13] habitui quatuor conditiones attribuuntur, nempe praestare habenti ipsum *faciliter* operari, *delectabiliter*, *prompte* atque *expedite*. Postquam autem intellectus frequentii actuum productione se se circa aliquid obiectum exercuerit, seu sit speculabile seu agibile aut etiam factibile, promptius, facilius, et cum voluptate illi speculando incumbit, atque facilitatem experitur si opus fuerit de tali obiecto agere, tractare et disserere, quae prius representare non poterat; ergo mediantibus actibus sibi habitum acquisivit, per quem ad consimiles actus eliciendos inclinatur.

Hunc autem habitum non esse speciem intelligibilem obiecti, explicavimus *quaest. praec. art.* 4. Quamvis [Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 15. — 1. d. 17. q. 3. n. 28.] enim haec sit qualitas difficulter mobilis a subiecto, et ideo quodammodo habitus rationem praeseferre videatur, quia rationem formae permanentis, id tamen non dicitur in *quid* de hac qualitate, sicut *habitus* non dicitur in *quid* de specie: eadem enim essentia absoluta in genere qualitatis esse potest *habitus* et *dispositio*. Similiter habitus ratio est quid universale ad speciem intelligibilem fixam; quia licet omnis talis firmata sit habitus, non tamen e converso. Imo nec omnis habitus intellectualis est eiusdem rationis cum specie intelligibili eiusdem obiecti. Nam species primi obiecti, quod non est praesens naturaliter per essentiam, praecedit naturaliter actum cognoscendi illud: habitus autem circa idem obiectum sequitur naturaliter illa, ex quibus generatur. Quare habitus, qui fit ex actibus et relinquitur in potentia ut perfectio ipsius et quodam pondus inclinans ad consimiles actus, se tenet ex parte potentiae, quae habitu afficitur atque perficitur in ordine ad actus eliciendos circa idem obiectum: at eiusmodi obiecti species intelligibilis se tenet ex parte obiecti, cuius est similitudo, quodve potentiae facit praesens in ratione intelligibilis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 12.] dictum esse in *solutione* et in *praecedentibus*, quid emolumenti afferat habitus potentiae: redditur enim prompta atque expedita ad operandum, quam facilitatem non experiebatur priusquam habitum sibi comparasset. — *Et cum dicitur*: suapte natura intellectus specie intelligibili instructus expeditissimus est ad intelligendum; *utique ita est*, quantum attinet ad obiectum intelligendum; nam aliud non requiritur ex parte sui, nisi quod ipsum, aut eius similitudo praesto sit intellectui; sed id dat habitus, nec ipse facit obiectum praesens intellectui, sed tantum habilem, expeditamque reddit potentiam respectu perfectioris et intensioris actus eliciendi; est enim afficiens potentiam, ac perficiens eam quantum fieri potest, postquam de potentia essentiali reducta fuerit ad accidentalem per obiecti similitudinem.

Atque ex his patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM respondeo: [De rer. princ. q. 9. n. 57. et 58.] in actu intelligendi et sentiendi duo occurrunt consideranda, nempe et *quod* intelligit et sentit, et *quo* intelligit et sentit. *Quod* autem intelligit et sentit est ipse homo, vel totum ex anima, corporeque conflatum. At *quo* intelligit, sentitque ut principio *remoto* est ipsa animae substantia; *quo* autem

ut principio propinquo, est anima ut potens operari, sive ut habet rationem potentiae. Sed illud interest, quod potentia sensitiva, ut in anima radicata non per se sentit, sed magis ut fluens in organum corporale, faciens unum cum ipsa, ut artifex cum instrumento sibi naturaliter coniuncto; et tunc est habens rationem potentiae propincae, estque illud, quo sentimus immediate, ut verum sit, coniunctum ex animae potentia et organo esse illud quo videmus, audimus etc. At quo intelligimus propinque et immediate est potentia intellectiva, in animae essentia fundata; ipsaque de se non radicata in organo corporeo, nec ut fluens in materiam, nec ut illi unita, est principium immediatum intelligendi.

His suppositis, quae latius in *prima parte* declarata fuere, dicimus, etsi homo sit id, quod intelligit, attamen totum coniunctum non esse principium immediatum actuum intelligendi, sed praecise potentiam intellectivam, modo praesto sibi sit aliud parziale principium necessario requisitum ad intelligendum. Quia igitur haec est causa immediata actuum ad partem intellectivam spectantium, ea tantum per ipsos frequenter elicitos magis, magisque habilis redditur ad pariter exeundum in actus consimiles. Quod si praeterea ea de causa eveniat, ut etiam in partis sensitivae potentiisabilitas quaedam generetur circa sensibilia apprehendenda, et desideranda, non diffitemur, eas etiam imbui ac perfici habitibus, quorum sunt capaces.

ARTICULUS V.

UTRUM IN VOLUNTATE SIT ALIQUIS HABITUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 33. — S. Thom. 1. 2. q. 50. a. 3.

VIDETUR in voluntate non esse reponendum aliquem habitum. Nam habitus determinat vel inclinat potentiam ad magis magisque prosequendum obiectum: sed voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quod est per se obiectum ipsius; cum ergo suapte natura ad tale obiectum sit determinata, non indiget determinari per habitum sibi supervenientem.

2. PRAETEREA. [*Quodlib. q. 15. — Oxon. 2. d. 25.*] Eo quod intellectus agens sit potentia activa, cuius est omnia facere, non statuitur in ipso aliquis habitus, bene tamen in intellectu possibili: sed voluntas est maxime activa, dicente Anselmo, capite 4. *De Concep. Virg.*, quod est *instrumentum seipsum movens*; ergo non est alicuius habitus recipiens.

3. PRAETEREA. Habitus, qui in intellectu est, sunt species intelligibiles, quibus actu intelligit: sed voluntas non operatur per aliquas species; ergo voluntas non est alicuius habitus subiectum.

CONTRA. Virtus habet pro per se obiecto bonum honestum: id vero bonum est per se obiectum voluntatis; ergo voluntas est subiectum virtutis; sunt igitur in ipsa aliqui habitus.

RESPONDEO dicendum: [*Oxon. 3. d. 33. n. 52.*] oportere omnino ponere aliquos habitus in voluntate, quae est appetitus intellectivus. *Declaratio*: voluntas non est de se recta, sed potens recte et male agere; respectu igitur propriae operationis est rectificabilis, et dirigibilis in finem praeostensum a recto dictamine rationis. Quo igitur determinetur et inclinetur ad recte agendum, vel ad eligendum quod oportet, opus est sibi

aliquo habitu ad id determinate inclinante. — *Deinde*, ipsa non minus, imo magis est indeterminata quam intellectus respectu diversorum obiectorum, et actuum magis et minus perfectorum circa idem obiectum; est igitur per habitum determinabilis, saltem ut intellectus, qui non negatur esse habituum subiectum. — *Rursus*, voluntatis est obire munus principalis agentis in repraesentando humanas operationes, eo quod essentialiter libera sit; humanae autem operationes praeexigunt in principali agente virtutem, cuius ratione virtutis operanti debetur laus; sunt ergo sibi necessarii habitus. — *Denique*, voluntas proprie nata est delectari suis in operationibus; aptissima est ergo potentia recipiendis habitibus, quibus delectabiliter exeat suas in operationes.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, voluntatem esse determinatam ad bonum simpliciter, posse intelligi, vel ut distinguitur contra bonum *apparens*, vel ut distinguitur contra bonum *in singulari* acceptum. Primo modo bonum simpliciter non est obiectum voluntatis, alioquin ipsa haud tendere posset in bonum apparens, eo quod in tali bono non inveniretur ratio sui per se obiecti. At iuxta *posteriorem acceptionem*, concedi potest; nam bonum sub ratione boni in universali est obiectum appetitivae, et propriae eius cognitivae. Sensus enim circa singulare versatur, ut intellectus respicit universale, ac propterea sensitivus appetitus habet pro obiecto bonum, ut nunc, idest, conditionibus individualibus signatum; voluntas autem bonum ab intellectu ostensum, ac eiusmodi conditionibus absolutum, quod est bonum simpliciter. Sed adhuc voluntas in bonum simpliciter tendens habituum est capax. Nam circa illud potest intensius et remissius tendere, et etiam omnino ab omni actu circa tale obiectum cessare, ut expositum est supra *q. 10. art. 1. et 2.*

AD SECUNDUM dicimus: quoniam praesentia haec activitatis potentiae intellectivae spectat ad eius perfectionem, quo amplius indifferens intelligitur in agendo, eo magis habitu determinante indigere videtur, cum ex se recta non sit nec esse queat. Quicquid ergo sit de partibus intellectus agentis et possibilis, ipsa voluntas active influit in actus suos, simulque est subiectum earum operationum; quia statim ac obiectum fuerit intellectum, illico voluntas illud potest prosequi amore, aut odio habere. Frequenter ergo actus proprios excipiendi necessario ibi innascitur ac relinquatur facilitas in alios consimiles exeundi.

AD TERTIUM dicimus [*Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 18. seqq.*], explicatum fuisse *in antecedentibus* quid intersit inter species intelligibiles, et habitus, de quibus est nobis sermo ad praesens. — *Et cum subditur* voluntas non operatur per aliquas species; *responsio*: ita est, quia obiectum praesens alicui potentiae cognitivae per idem est praesens appetitivae illi correspondenti; nam appetitiva nata non est habere obiectum in se, uti est cognitivae praesens. Quo ergo appetitiva, cui sunt tot praesentia obiecta, per suam cognitivam ad haec aut illa magis inclinatur, non est ex cognitiva aut ex sui intrinseca natura, sed a superveniente accipit habitum.

ARTICULUS VI.

UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUIS HABITUS.

Doctor, Oxon. 2. d. 3. q. 10. — q. 11. — S. Thom. 1. 2. q. 50. a. 6.

QUONIAM *S. Thomas hic nomine habituum, quos angelico intellectui attribuit, significare intendit species intelligibiles illis a Deo inditas, quo pacto ait Doctor [Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 15.], nomine habitus exprimi species accidentaliter ut per accidens speciei, et in universali; nos post expensum quaesitum ita intellectum 1. p. q. 55. art. 3. breviter secundum quod ad praesens de habitu loquimur, quaestioni respondentes,*

Dicimus [Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 18. seqq.], nulla necessitate compelli ad dicendum in Angelis habitus reperiri, qui sint diversi, atque alii a speciebus intelligibilibus, perinde ac in nobis, quibus satis non sunt species acquisitae, ut prompte, faciliter, ac expedite exeamus in actus intelligendi ea obiecta, quorum speciebus intelligibilibus instructum habemus intellectum. Declaratio: nam habitus non generantur in naturaliter inclinatis, sive in summe determinatis ad unum, sicut non generatur in gravi facilitas ulla maior prolabendi deorsum, quantumvis frequentissime deorsum descenderit; sed acquiritur ac generatur habitus in potentiis de se ad actum indeterminatis, quatenus ea potentiae qualitate superaddita determinetur ad tale obiectum, circa quod frequens fuit exercitium actuum, ut subinde intensiori actu attingatur. Non est autem imperfectionis, aliquem intellectum creatum esse summe habilitatum ad intellectionem. Quod si aliquis est talis, profecto is angelicus intellectus erit; non poterit ergo tali in intellectu, utpote summe ad perfecte intelligendum determinato, et maxime expedito intelligendis illis obiectis quorum species a principio vel sibi fuerunt inditae, vel certe sibi acquisivit; veluti ergo in summe habilitato ad actum non poterit generari habilitas, quae dicatur habitus; prout nobis de habitu est sermo ad praesens. — Et sane scientiae habitus in nobis est perfectio supplens imperfectionem intellectus nostri; eo quod, enim intellectus humanus non est summe habilis de se, etiam quando sibi praesto est species intelligibilis, qua fit proxime potens attingere obiectum sufficienter ipsi praesens, adhuc enim ei deest summa illa inclinatio, quae requiritur ad actum perfectissimum, ideo oportet, eam imperfectionem per supervenientem habitum suppleri, quove ut pondere quodam inclinetur ad obiectum, ac circa ipsum habeat actum eius perfectionis, ad quem non attingeret, nisi habitu polleret. At in angelico intellectu, summe de se ad actum perfectissimum inclinato atque expedito, superflue habitus ille astrueretur, cum non adsit imperfectio illo supplenda, quam imperfectio nem in nobis habitus excludit.

Caeterum [*Oxon. 2. d. 9. q. 2. n. 27.*] si angelicus intellectus de se ita summe habilitatus non foret, nihil impediret, quominus ex actibus frequenter elicitis non magis magisque evaderet habilis ad consideranda obiecta, circa quae actus eliceret; et nullum esset inconveniens hac in hypothesi, ultra species intelligibiles, Angelos etiam habitibus pollere.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAPRIMA.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa habituum. Et *primo*, quantum ad generationem ipsorum: *secundo*, quantum ad augmentum: *tertio*, quantum ad diminutionem, et corruptionem.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum aliquis habitus sit a natura. - 2. Utrum aliquis habitus ex actibus causetur. - 3. Utrum per unum actum possit generari habitus. - 4. Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

ARTICULUS I.

UTRUM ALIQUIS HABITUS SIT A NATURA.

Doctor, locis infr. citatis. — S: Thomas 1. 2. q. 51. a. 1.

RESPONDEO [*Oxon.* 4. d. 12. q. 2. n. 9. et 10.], aut est sermo de habitu, ut est naturalis dispositio substantiae, secundum quod substantiis nobilioribus correspondent qualitates nobiliores, per extensionem *habitus* dictae, accepta denominatione a quadam habitus proprietate; aut loquimur de habitu, ut est interior dispositio dicens ordinem ad operationem. Iuxta *priorem* intellectum, habitus a natura sunt; quae siquidem qualitates consequuntur compositum ratione formae, quae pro naturali earum diversitate alias, atque alias praeexigunt qualitates, vel sunt principium earum, ut omnino ii habitus, si hoc nomine exprimendae sunt, rerum naturam consequuntur.

At [*Super Praedic.* q. 36. n. 15. — *Oxon.* 3. d. 14. q. 2. n. 8.] quatenus habitus est interior dispositio, non innatum principium operandi, per actus acquiritur, et nequaquam innascitur. Etsi enim habitus primorum principiorum (quem Aristoteles, 6. *Ethic.*, cap. 3. dicit esse unum ex quinque habitibus intellectualibus) non sit necessarius, ut assentiamur complexionibus principiorum, quia perfectissime quis assentitur principii complexioni, inquantum termini cognoscuntur, ex 1. *Poster.* text. 6. et ita ante habitum genitum; nihilominus talem assensum consequitur habitus principiorum. Nam habitus est aliquo modo necessarius ad perfectionem naturae nostrae. Nam 2. *Ethic.*, cap. 5. *Habitus est, quo utimur cum volumus, et habitus habentem perficit, et opus eius bonum reddit.* Siquidem in nobis haud posset manere notitia principii cessante actu assentiendi, nisi maneret habitus principii per actus acquisitus; atque ita post intellectionem principii esset aliquis perinde in potentia essentiali ad intellectionem, ac fuerat prius.

Et [ib. 1. d. 3. q. 7. n. 10. — 2. d. 28.] non absimili modo se habet res in habitu scientifico conclusionis, qui exurgit ex principiis intellectis, et conclusione illata ex eis per syllogismum perfectum, qui nullius eget ut appareat evidenter necessarius: ex notitia enim principiorum, et evidentia illationis, necessario assentitur conclusioni; ita quod primum circa ipsam conclusionem est ipsum *scire*, et ex hoc sequitur scientia, quae est habitus

conclusionis, et ita non praesupponitur actui perfecto, sed sequitur; et praecise is inclinatur in conclusionem, quatenus aliam complectitur veritatem ex terminis a veritate principii. Et principiorum habitus pariter praecise tendit in principium secundum propriam veritatem eius, quam habet ex terminis. Quemadmodum ergo habitus scientialis tendens in conclusiones non est a natura, nec nobis innatus, sed multa collatione propositionum, et illatione unius ex altera acquisitus; ita nec habitus principiorum est nobis inditus, sed magis sequitur actus vel assensus, quibus primorum principiorum complexionibus assentimur.

ARTICULUS II.

UTRUM ALIQUIS HABITUS CAUSETUR EX ACTIBUS.

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 2. — Collat. 6. — S. Thom. 1. 2. q. 51. a. 2.

VIDENTUR actus non esse causa habituum. Etenim si habitus ex actibus causaretur, utique causa haec foret univoca vel aequivoca: neutrum est dandum; ergo actus non causant habitum. *Probatio minoris quoad primam partem:* causa univoca est eiusdem rationis cum effectu: hic autem est diversa ratio utriusque; nam habitus habet rationem manentis et quiescentis, actus vero rationem transeuntis. Quod nec aequivoca probatur: habitus est perfectio simpliciter perfectior actu; ergo actus esse nequit causa illius aequivoca.

2. PRAETEREA. Habitus qualitas quaedam est: sed omnis qualitas causatur in aliquo subiecto, in quantum est alicuius receptivum; cum igitur agens ex hoc quod agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, fieri non potest, ut aliquis habitus in agente ex propriis actibus generetur.

3. PRAETEREA. Appetitus sensitivus per actus suos potest in se generare habitum; ergo et voluntas; ergo non ex solis actibus gignuntur habitus. *Probatio assumpti:* licet appetitus sensitivus quantum est de se immoderate et effraenis tenderet in obiectum suum delectabile; quia tamen est persuasibilis a ratione, imperioque subiacet voluntatis, potest alio modo tendere in proprium obiectum, ac de se tenderet. Sicut equus curreret in locum determinatum, tamen per sessorem dirigi potest, nunc ad unum locum, nunc ad contrarium: ita appetitus per causam superiorem, nempe per rationem practicam et voluntatem imperantem, potest alio modo tendere ad appetere obiectum suum, quum fuerit propriae derelictus inclinationi et viribus.

CONTRA. [*Oxon. Prologi q. 4. n. 21.*] secundum Philosophum, 2. *Ethic.* cap. 1. et 3. Habitus generatur ex eisdem actibus, ad quos inclinatur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 1. d. 17. q. 2. — Collat. 6.*] habitus causam omnimodam esse actum et aequivocam. *Declaratio:* nisi actus foret causa omnimoda habitus afficientis voluntatem, sed ipsa potentia praeterea influeret in habitum; igitur voluntate nolente habitum gigni ex actibus, quantumcumque ii frequenter elicerentur, habitus nullum esse acciperet ex actibus, propter defectum concursus principalioris causae, qualis foret voluntas in hypothesi quod in habitum influeret. Id vero est plane falsum; ergo sufficiens et omnimoda causa habitus est actus. *Probatio minoris:* etenim voluntate frequenter elicente actus iustitiae, et simul nolente in se gigni habitum virtutis, adhuc necessario iustitia gigni-

tur in ea, cum eiusmodi actus naturaliter ipsorum similitudinem imprimant in voluntate, unde ipsa habilior ac expeditior redditur ad repraesentandos actus iustitiae; ergo voluntas nullam immediate exercet activitatem super habitum, sed tantum efficit actus ex quibus gignitur habitus, ac proinde actus est omnimoda causa habitus. — *Deinde*, habitus temperantiae in appetitu sensitivo non causatur ab ipso appetitu, nec ab obiecto, sed ab actu voluntatis imperantis ita fieri; ergo soli actus sunt habituum causae, et non potentiae vel obiecta ad quae inclinant. *Probatio assumpti*: naturale agens naturaliter agens habere non potest contrarias actiones: non enim ignis movetur sursum et deorsum. Sed appetitus sensitivus, et obiectum delectabile, actusque proprius ab hac potentia elicitus, sunt agentia naturali necessitate; ergo impossibile est elicere contrarios actus. Sed actus proprius sensitivi appetitus et obiecti delectabilis est omnino contrarius actui, quo gignitur habitus temperantiae: obiectum enim sensibile delectabile de se natum est causare delectationem, et sensus appetitivus de se natus est immobiliter et immoderate tendere in obiectum delectabile, adeo ut si dimittantur propriae virtuti causabunt habitum destruentem temperantiae habitum; ergo impossibile est ut ab his causis exeat actus quo generetur virtutis habitus. Sunt igitur hi habitus a voluntate appetitui sensitivo impressi. Non itaque fieri potest, ut potentia sensitiva habeat aliquam activitatem in actus, ex quibus fit habitus temperantiae in appetitu sensitivo; et per consequens actus erit adaequata habitus causa, et non potentia in qua sunt habitus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [*Oxon.* 4. d. 49. q. 2. n. 28.] actum esse causam habitus aequivocam, ac proinde habitu praestantiorem, etiam in ratione perfectionis finalis, quia immediatius attingens perfectionem finalem. *Amplius*, potentia simpliciter potest in actum sine habitu: sed habitus inesse nequit sine actu; est ergo simpliciter habitu perfectior.

AD SECUNDUM *respondetur* sic: agens in quantum est agens non recipit aliquid, sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente, et sic causatur habitus. — *Nos dicimus*, [9. *Metaph.* q. 14. — *Oxon.* 2. d. 25.] voluntatem, quatenus est in sua virtute continens actum suum, esse activam, et nihil impedire quominus sit formaliter receptiva suorum actuum, quorum ex frequenti productione gignitur in ipsa habitus, facilitas, ac promptitudo ad exeundum in consimiles actus; nec ab alio movetur, sed ipsa est instrumentum semet movens, ut loquitur Anselmus, cap. 4. *De Concep. Virginis*. Ad eos ergo habitus voluntas est in potentia formali, eaque potentia suo modo per habitus perficitur; et in actu virtuali respectu productionis eorundem. Omnino enim falsum reputamus, oportere movens et motum esse distincta subiecto. — Quod si eo modo loquendi significetur, non in voluntate, sed in appetitu sensitivo esse reponendos habitus acquisitarum virtutum, quarum opere et inclinatione impetus eius infringatur, ac ad rectitudinem reducatur, nos *infra quaest.* 56. de hoc *quaesito* disputabimus.

AD TERTIUM dico, fieri omnino non posse ut causa inferior naturaliter agens agat actionem oppositam suae actioni ex imperio aut motione causae superioris, nisi causa superior imprimat aliam formam in causa inferiori, qua mediante elicere queat actionem suae actioni contrariam. Adeoque nisi voluntas imperio suo imprimat aliam formam in appetitu sensitivo, impossibile est ipsum tendere in obiectum suum con-

traria ratione et modo, quo de se in idem obiectum ferretur, atque ita semper tenderet in obiectum suum illud appetendo, veluti delectabile prosequendum, et ita numquam fugeret nec declinaret ipsum, eo quod fuga et prosequutio sint actus contrarii in appetitu sensitivo. Quod ergo suum delectabile aversetur, aut immoderate tendat in illud, ab intellectivo appetitu est, ex cuius imperio causatur in inferiori appetitu actus tendens quidem in idem obiectum, sed sub ratione fugibilis, vel moderate prosequendi, quo actu frequenter in ipso recepto innascitur habitus temperantiae, et sic de caeteris habitibus virtutum et vitiorum.

Contra hanc responsionem arguo: voluntas non est potentia factiva, habens actum in aliud transeuntem, sed est operativa, cui insunt propriae operationes; ergo non apparet qua ratione causare queat per actum et imperium suum in appetitu sensitivo actum ipsius appetitus sensitivi. Nam causare ibi non potest, nisi per proprium actum illud attingat: attingere autem eousque non potest, cum non habeat actum transeuntem in aliud extra se. — *Rursus*, si voluntas per actum suum efficere valet in appetitu sensitivo actum ipsius, pariter idipsum praestare poterit in intellectu, et efficere subinde actum intelligendi, praesertim cum longe maior sit connexio ipsius cum intellectu quam cum sensu. Hoc autem respectu intellectus est inconveniens, quia tunc intellectus actu sibi proprio careret. — *Respondeo ad primum:* [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 18.] Actus voluntatis qui est *velle* non est actio de genere actionis, quia actio ad hoc genus spectans beatam non reddit voluntatem, sed magis id sit oportet aliquid absolutum: voluntas siquidem in volendo et diligendo Deum fit beata. *Velle* proinde ac *intelligere* sunt quaedam qualitates productae per actionem de genere actionis. Cum autem ad actionem de genere actionis non terminetur productio, fieri non potest, ut actus intelligendi et volendi, qui producuntur per actionem earum potentiarum, sint actiones de genere actionis. Sunt igitur, ut dictum est, quaedam qualitates. Volitio ergo in ipsa voluntate existens, per conversionem intellectivi appetitus ad sensitivum nata est causare actum in sensu appetitivo, qui etiam actus non est actio de genere actionis, sed quaedam est qualitas ipso in sensitivo appetitu, ex quo actu fit et derelinquitur in ipso habitus virtutis vel vitii, quem habitum virtutis numquam causasset appetitus sibi derelictus, ac iuxta innatam sui inclinationem tendens in delectabile obiectum. Ex imperio itaque voluntatis habitus gignitur in appetitu sensitivo, idque est voluntatem aliis potentiis imperare. — *Ad secundum* dicendum, paritatem non subsistere; nam sensitivus appetitus est natus recipere aliquid, vel actum, quem causare nequeunt ea, quae suapte natura immutant ipsum, eaque sunt obiectum delectabile, ipsaque potentia sensitiva interior. At intellectus non est alicuius formae receptivus, ad quam non movent moventia ipsum naturaliter.

ARTICULUS III.

UTRUM PER UNUM ACTUM POSSIT GENERARI HABITUS.

Doctor, locis infra citat. — S. Thom. 1. 2. q. 51. a. 3.

VIDETUR per unicum actum posse habitum generari. Nam [Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 8. — *Report. ib. n. 16.*] ex eo quod intellectus semel assensum

praebeat complexioni principii, eum assensum sequitur habitus principiorum in intellectu; ergo per unicum actum potest habitus generari. *Probatio assumpti*: nisi per eum actum relinqueretur habitus in intellectu; igitur transeunte actu, non maneret in nobis notitia principii aliquo modo: oppositum experimur; igitur ex uno actu principio assentiendi generatur habitus principiorum.

2. PRAETEREA. Scientia est habitus intellectualis: sed gignitur ex principiis intellectis, et conclusione illata ex eis per syllogismum perfectum; tunc enim intellectus necessario assentiens evidenti demonstrationi, scit unum ignotum ex alio noto, fitque sciens per unicum actum.

CONTRA. [Oxon. 2 d. 41. — Quodl. q. 21. n. 6.] Ex Aristotele, 2. *Ethic.*, cap. 1. *Habitus iustitiae gignitur ex actibus iustis, non tamen iuste factis*, idest non ex virtutis habitu. Habitus ergo generatio postulat ad sui esse multos actus. — Rursus, 1. *Ethic.*, cap. 9. *Una inquit, hirundo non facit ver;* ergo nec habitum unus actus.

RESPONDEO [Oxon. 1. d. 17. q. 3. — 2. d. 39. q. 2. n. 2. — 3. d. 36. — d. 33. n. 5. — 4. d. 6. q. 10. n. 16.] dicendum, habitum acquiri per actus frequenter elicitos in appetitivis potentiis. *Declaratio*: habitus quodam est pondus determinans atque inclinans potentiam habitu praeditam ad eliciendos actus consimiles illorum ex quibus genitus fuit. Cum enim hae potentiae ex se sint indeterminatae, per habitus determinantur, sic ut ad certa quaedam objecta inclinent. Tale pondus et inclinatio non innascitur potentiis appetitivis per unicum actum statim abeuntem, nec admodum expeditior invenitur potentia post ipsum ad consimiliter se gerendum. Nam qui per frequentes actus intemperantiae est intemperans ex habitu, non statim ac poenitet prioris vitae, ac incipit moderari eam passionem adeptus est facilitatem temperate vivendi, imo magis inclinatum se sentit ad oppositos actus. Quemadmodum ergo habitum vitiosum acquisivit per actus frequenter elicitos, ita opus est, ut per contrarios actus frequenter repraesentatos adipiscatur habitum virtutis. — Caeterum [ib. 4. d. 45. q. 3. n. 15. — 3. d. 39. n. 3. 5. — 6. *Metaphy.* q. 1. n. 8.] alia est ratio de apprehensiva. Siquidem intellectus, cui est perspecta ratio terminorum primi principii, et illatio syllogistica conclusionis in eo contentae, per unum actum fit compos habituum intellectus, et scientiae. Quemadmodum etiam ex una practica conclusione evidenter deducta ex principio practico fit conscientia in intellectu ostendente voluntati quid eligendum sit, et remurmurante ostensive si aliter eligere maluerit. Etsi quoniam intellectiva memoria ab sensitiva dependet, quotiescumque illi opus est ministerio istius, atque haec non per unum actum sit perfecta, haud faciliter exiet in actum, nisi et sensitiva memoria sit pariter habituata ex frequentia multorum actuum, et in operando exercitata, vel dirigendo circa agibilia.

AD ARGUMENTA patet ex dictis.

ARTICULUS IV.

UTRUM ALIQUI HABITUS SINT HOMINIBUS INFUSI A DEO.

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 3. — S. Thom. 1. 2. q. 51. a. 4.

VIDETUR Deus nullos habitus infundere hominibus. Nam ii habitus non aliter se haberent respectu suorum actuum, ac habitus acquisiti in

ordine ad suos: habitus autem acquisitus tantum faciliat et dat delectabiliter operari potentiae, nullam vero causalitatem exercet circa substantiam actus, in quem posset potentia habitu destituta; ergo et infusi idipsum praestarent quando inessent. Id autem est plane falsum; nam peccator nunc primo iustificatus non delectabiliter fertur in exercitium virtutum, imo magna cum difficultate resistit vitiis, quibus assueverat, quousque per pugnam et victoriam passionum acquisierit habitum quo delectabiliter operetur; non ergo aliqui habitus infunduntur a Deo hominibus.

2. PRAETEREA. Natura perfectior minus indiget externo adiutorio in operationibus suis, ac imperfectior: sed natura longe humana imperfectior cum communi influentia primae Causae valet in proprios exire actus, nullo sibi desuper addito adiutorio; ergo magis humana natura eadem repraesentare poterit; ac proinde nulli habitus infusi a Deo sunt in ipsa commiscendi.

3. PRAETEREA. Deus aequaliter se habet ad omnes: si igitur aliquibus infundit habitus aliquos, omnibus eisdem largiretur; quod cum sit manifeste falsum, nemini ullum habitum infundit.

CONTRA. [Oxon. Prol. q. 1.] 2. ad *Timoth.*, cap. 3. *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum.* Sunt igitur a Deo aliqui habitus hominibus infusi. Item Augustinus, 1. *De Praedest. sanctor.* cap. 4. *Posse habere fidem sicut posse habere charitatem naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium.* Habitus igitur fidei, charitatis etc. etsi homo possit naturaliter recipere, propriis tamen viribus nequit eos sibi comparare, nisi desuper infusos accipiat.

RESPONDEO dicendum [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 16. seqq.] aliquot habitus a Deo hominibus infundi. Quam *solutionem* late declaratam habes 1. *p. q. 1. art. 1.* ubi pluribus ostensum est omnino oportuisse hominem habitu aliquo desuper accepto ornari, quo sibi ostenderetur tum via qua eundem est, tum finis, ad quem ei per certa determinataque media conandum erat pervenire; alioquin numquam attigisset ad ea, quae suam naturalem facultatem et vires longe excedunt. Nam cum homo sit agens per cognitionem, est ei necessaria distincta cognitio sui finis. Nequit autem ipse ex naturalibus suis nosse proprium finem distincte. Siquidem ad notitiam illius tantum ex actibus suis homo pertingere posset, et certo scire talem finem, ut visionem Dei, suae naturae convenire. At nullos actus experimur in nobis pro praesenti statu, ex quibus cognoscamus Dei visionem ac fruitionem esse nobis convenientem; necessarium igitur fuit aliquos habitus infundi nobis, unde sciremus, certique redderemur et de fine, et de iis quae ad illum consequendum sunt nobis necessaria. — *Deinde*, etsi ex nullo actu, quem experimur in nobis, nec ex conditionibus eius, ut intentione, delectatione, facilitate, et promptitudine, qua inclinamur ad ipsum eliciendum, concludi queat aliquem habitum infusum a Deo inesse nobis; quia haec omnino haberi possunt per potentiam habitu acquisito ornatam; et alioquin sane quis scire posset se esse in charitate, cuius oppositum diserte testatur Scriptura *Ecclesiast.* 9. [Oxon. 4. d. 9. q. 1.]; nihilominus creditur esse una conditio in actu aliquo, nempe quod est acceptabilis Deo, non communi quidem acceptione, qua creaturam omnem habet acceptam, alioquin haud futuram vel mansuram; sed speciali quadam acceptione tamquam meriti condigni ad praemium. Propter talem,

inquam, acceptationem naturae, etiam quando non operatur, necesse est ponere in ipsa habitum infusum charitatis, ex quo fit, ut tantum habituata sic acceptetur; at carens eo habitu non perinde est Deo accepta, nec ad finem supernaturalem ordinata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex statim dictis, habitum infusum non tribuere operanti per ipsum delectabiliter, et faciliter, prompteque operari, ut habitus acquisitus, eo quod is acquiratur per frequenter agere. Dant ergo habitus infusi scire finem humanae naturae, et media pertingendi ad ipsum, et agere sic ut accepta sint opera divinae maiestati rependenti praemia pro ipsis.

AD SECUNDUM dicimus, [*Repor.* i. d. 17. q. 1.] ex perfectione naturae rationalis prae aliis se inferioribus, provenire, ut ipsa maiorum perfectio-
num sit capax, ac eas sibi acquirere queat propriis viribus; quarum subinde consequendarum causa Deus ipsi elargitur vires supernaturales, fidei, gratiae, et caeterorum supernaturalium habituum.

AD TERTIUM respondeo ex dictis, [*Quodl.* q. 21.] Deum aequaliter se habere respectu omnium, quoad indifferentem acceptionem ipsorum, secundum quam vult esse omnia, etiam peccatorum substrata, alias non essent. Sed ultra hanc acceptationem providere rationali creaturae iuxta capacitatem inditam eis, secundum quam postulat dirigi ad finem suum, eius excedentem captum, et disponi per media ad illius consequentem ordinata. Has dispositiones subministrant habitus infusi fidei et charitatis, ut dictum est.

QUAESTIO QUINQUAGESIMASECUNDA.

DE AUGMENTO HABITUUM IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de augmento habituum.

Et circa hoc quaeruntur tria.

- i. Utrum habitus augeantur. — 2. Utrum augeantur per additionem — 3. Utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I.

UTRUM HABITUS AUGEANTUR.

Doctor, Oxon. i. d. 17. q. 5. — *Report. ib.* q. 4. — 8. *Metaph.* q. 2. et 3.
S. Thom. i. 2. q. 52. a. 1.

VIDENTUR habitus minime augeri. Etenim realitas qualitatis praeexistens (cuius generis sunt et habitus), et realitas eiusdem auctae unica eademque essentia est; non ergo augentur habitus, aut qualitates reliquae per aliquid desuper additum. *Assumptum probatur*: nam [*Oxon.* i. d. 17. q. 5. n. 1.] 8. *Metaph.* text. 10. *Formae sunt sicut numeri*, quoad hoc, quod sicut numerus quilibet additus numero, numerum specificè variat, ita quilibet gradus in forma additus variat speciem; ergo in essentia habitus vel

qualitatis nequit aliquid addi, sic ut maneat eadem species. Supponitur autem habitum intensum esse eiusdem speciei cum remisso; ergo non fit in eo aliqua additio gradus ulterioris, praeter realitatem iam praeexistens.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] *Metaph.* 10. c. penult. scribit Philosophus, *Differentiae formales mutant speciem*: differentia autem graduum in essentia formae, si quae esset, utique formalis differentia esset; ergo necessario intelligeretur forma in aliam speciem transiisse.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Porphyrius, cap. *De Differentia*, ait: *Differentia formalis non recipit magis et minus. Esse*, inquit, *uniuscuiusque unum et idem est, neque intensionem recipiens, neque remissionem. Et idipsum docet. Auctor Sex principiorum, a principio, Forma, inquit, est simplici et invariabili consistens essentia.*

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Ponatur realitas aliqua advenire qualitati praeexistenti: aut realitas aucta pertinet ad speciem, aut non. Si pertinere dicatur, igitur prima non est in specie. Si non; ergo realitas illa desuper addita, non est in specie.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] Si charitas maior, quae est habitus a Deo infusus, plus realitatis non haberet, quam minor charitas, illud sequeretur quod cuiuscumque beati charitas foret aequalis charitati Christi; et cum, secundum Augustinum, 6. *De Trinit.*, c. 7. *In rebus incorporeis idem sit maius esse quod melius esse*: cuiuscumque beati charitas esset aequae bona et meritoria ac charitas animae Christi; atque ita quilibet foret perinde et aequae essentialiter beatus, ac Christi anima; praemium enim essentialia correspondet quantitati charitatis; quod est impossibile.

RESPONDEO: *Aliqui* [Oxon. ib. n. 3. seqq.] concedentes habitus augeri, quod omnino de infusis negari non potest, tum ob argumentum allatum, tum ob auctoritatem Sanctorum; unde Augustinus *ad Bonifacium*, epist. 106. *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici*; nempe per proemium essentialia; circa modum, quo id fiat, opinati sunt non fieri augmentum secundum essentiam habitus, sed prout forma illa magis disposito subiecto perfectius inhaeret, ut imperfectius minus disposito. Asserunt proinde, in casu, quo praescindatur forma a subiecto, ipsam non suscipere magis et minus secundum se per additam et subtractam realitatem; sed magis et minus contingere secundum *inesse* eius accidentis ipsi subiecto: quod quidem *inesse* est sibi *esse*. Quare, quod dicatur charitas magis et minus intensa, iuxta auctoritates Sanctorum (et sic de caeteris habitibus infusis et acquisitis), non est intelligenda realitas in se habens plures et minores gradus suae realitatis, sed maioritas haec inest vel ex maiori dispositione subiecti, vel maiori amotione oppositi indisponentis.

Nos dicimus, [Oxon. ib. n. 3. et 6.] hanc opinionem tam in se, quam secundum quod exponitur, non esse probandam; nam contraria in summo sunt impossibilia in eodem, se tamen compatiuntur in gradibus remissis. Id vero non eveniret, nisi aliquid reperiretur in contrario intenso, quod eidem deest remisso. Si enim tota realitas est in remisso quae invenitur in intenso, non est repugnantia intensi ad intensum, sicut nec remissi ad remissum: sed illa impossibilitas non est habitudo ad subiectum, nec ex habitu ad aliquam ad subiectum: prior enim est impossibilitas formarum in se, quam sit formarum in subiecto recipiente. Quia enim sunt impossibiles in se, ideo non possunt recipi in eodem, non e converso;

ergo id quod est ratio impossibilitatis in formis oppositis secundum gradus perfectos, sit oportet aliquid positivum in eis secundum se, non tantum in ordine ad subiectum. — *Deinde*, fieri non potest ut idem bis producat, ac per consequens nequit aliqua realitas iam producta per mutationem vel motum iterum acquiri; ergo realitas illa, quae acquiritur per motum vel mutationem intensionis, non est eadem positive cum illa quae praefuit; alioquin id, quod iam praefuisse supponitur, iterato acquireretur. — *Denique*, [ib. n. 4.] si forma est indivisibilis, praestat subiecto *esse* indivisibile et indivisibiliter; non enim subiectum est tale secundum formam, nisi quia forma est talis; ergo si forma talis sit, ut ipsa secundum se non permittat nec patiatur aliquam perfectionis maioritatem, nec subiectum secundum eam dici potest magis tale.

Secundo [Oxon. ib. n. 4.] *contra modos declarandi illam opinionem* arguo; et primo contra id, quod dicitur de *dispositione subiecti*, ex qua fit ut dicatur forma suscipere magis et minus. Etenim illa dispositio aut est aliqua forma, aut non. Si forma sit, et secundum illam appellatur subiectum magis et minus dispositum; ergo in aliqua forma secundum se datur magis et minus. Si forma non sit, iuxta quam subiectum dicitur tale, sed alia forma; igitur subiectum dicitur magis tale secundum illam formam propter aliquam dispositionem praecedentem, et tunc quaerendum est de illa dispositione ut prius. — *Responsio* [ib. n. 5.] *aliquorum* est ista: magis et minus ut in diversis subiectis propter diversas dispositiones non eiusdem rationis, sed contrarias, ut humiditas in aëre est dispositio ad minorem caliditatem et siccitas in igne est dispositio ad maiorem caliditatem. *Contra* hoc arguo: una species secundum se tota videtur habere in susceptivo rationem unius dispositionis, sicut subiectum susceptivum speciei est unius rationis, et unius dispositionis. Unde omnia individua unius accidentis postulant dispositiones unius rationis, sicut et formam eiusdem rationis; ergo omni alio circumscripto, quod non est dispositio propria, esse potest magis et minus in individuis eiusdem speciei, et ita intensio et remissio secundum formam illius speciei, absque hoc quod praecedant dispositiones contrariae et oppositae in subiectis; et tunc quaeritur ut prius, quare est aliquid nunc magis dispositum, ac fuerit antea ut argutum est?

Alia via, [Oxon. ib.] quae dicit de *amotione contrarii* indisponentis, improbat per hoc, quia Angelis in statu innocentiae non inerat aliqua indispositio ad gratiam; ergo omnes recepissent parem charitatem, quod non tenetur.

Tertius etiam [Oxon. ib. n. 6.] *modus explicandi*, qui est de *radicatione formae* in subiecto, improbat: siquidem illa radicatio aut est aliqua forma absoluta, et tunc in ea reperitur magis et minus; aut est tantum respectus; huic igitur non inerat magis et minus, nisi ratione fundamenti, sicut absoluta non conveniunt in respectu, nisi per fundamentum. Tunc etiam non proprie salvatur forma intensior, quia aliquando forma minus radicata in subiecto esse potest in se intensior, sicut rubor, qui est ex verecundia, est intensior rubore, qui est qualitas passibilis in alio.

Quapropter [Oxon. ib.] *asserimus* habitus atgeri, eo quod realitati praexistenti *coram* addatur novus gradus eiusdem rationis cum praexistentibus, ut *art. seq.* declarabitur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM de *numeris* dicimus [Oxon. ib. n. 7.] ipsum procedere ex defectu intellectus Philosophi. Comparat quidem ipse

eo loci quidditates ad numeros, inquantum sunt definibiles, eo modo quo Plato loquebatur de quidditatibus, astruendo quidditates separatas, et substantiae quidem hoc modo acceptae comparantur numeris secundum quatuor proprietates. Quarum una est, ut quodlibet additum variet speciem; et intelligo vel quod de una specie faciat aliam, vel de non specie speciem constituat. Quaelibet enim differentia definitioni addita, ut indicat quidditatem sic, aut speciem aliam a praeexistente constituit; aut si praeexistens fuerit ratio generis, determinat in ratione speciei, quae non habebatur ante additionem differentiae. *Exemplum*, de intellectiva anima addita sensitivae. Quare additum quidditati acceptae secundum rationem quidditatis alterat speciem altero dictorum modorum sub quo additur quidditati; at additum illi non ut quidditas est, non mutat. Gradus autem individualis quicumque, sicut et differentia individualis contrahens ad *esse* hoc, sive unitas et pluralitas individualis, et breviter quaecumque conditio individualis addita naturae specificae, non additur sibi quantum ad rationem quidditativam, sic ut penes eam rationem determinetur, adeoque speciem haud immutat. Nihil enim potest neque aliquam speciem praeexistentem mutare in aliam speciem, neque de non specie speciem constituere, nisi ipsum additum pertineat ad rationem speciei, qualis non est aliqua conditio individualis. — Unde [ib. n. 8.] ad *formam auctoritatis* respondeo: si adderetur aliquid quod foret pars quidditativa praeexistenti quidditati; species utique mutaretur, ut si addatur numero praeexistenti aliquid quod est pars numeri, mutatur profecto species numeri. At si additum natum non sit esse numeri pars, puta aliquid accidens, ut si intelligeretur una unitas ternarii intensior fieri ac fuerit prius, haud variaretur species. Ita in proposito, quaecumque differentia individualis vel gradus additus quidditati, non est nata esse pars quidditatis.

Atque [Oxon. ib. n. 8.] ex his patet AD PORPHYRIUM, qui simili modo loquitur de differentia, inquantum scilicet est per se pars definitionis, quo pacto indivisibili consistit, nec recipit magis et minus. Sed haec acceptio praesenti non congruit discussioni. — *Consimiliter* [ib. n. 9.] ad auctoritatem Porrectani, qui dicitur libelli *Sex principiorum* auctor; concedimus enim formam esse simplicem, uti ipse probat, nempe ut opponitur magnitudini molis; dicit enim, adveniens alicui non facit magis. Forma quippe posita in subiecto non est aliquid maius, quam prius. Sed hoc nihil facit contra intensionem, quae pertinet ad quantitatem perfectionis et virtutis.

Ad id quod obiicitur ex 10. *Metaph.*: *differentiae formales mutant speciem*; dico, [Oxon. ib.] non omnis differentia formarum est formalis, prout scilicet differentia formalis est differentia secundum formas; sicut non omnis differentia hominum est differentia in humanitate, cuius ratio assignatur realiter, et logice. Nam possunt homines eandem habentes humanitatem specificè, interim differre, sed non per humanitatem, in qua non differunt; ita possunt pariter formae differre, et tamen non per formalitatem differre, ac subinde nec formaliter. Nam idem est differre formaliter proprie loquendo, ac differre in forma vel per formam, qua subsistunt. *Logice* vero sic: sicut terminus differentiae intelligendus per negationem inclusam in differentia respectu illius negationis accipi potest confuse, et distributive; ita etiam illud quod denotatur esse ratio formalis differentiae, quale est illud, quod construitur cum *differre*, in quo, vel secundum quod denotatur posse confundi a negatione. Non autem ad ne-

gationem inferioris sequitur negatio superioris, sed est destructio *antede-*
dentis.

AD ULTIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 9.*] hoc quod est aliquid acci-
dere naturae speciei; intelligi posse dupliciter: *uno modo*, ut sit quid extra
rationem quidditativam speciei, quo pacto dicitur differentia accidere ge-
neri; et ita accipitur *accidens* in fallacia Accidentis, nempe pro eo quod
est extra rationem alterius. *Alio modo* dicitur *accidens* quod non facit
per se unum cum eo cui accidit; sicut albedo in corpore. Iuxta priorem
intellectum dicimus, quemadmodum albedo intensa aliquid habet, quod
accidit naturae speciei, idipsum pariter inveniri in remissa. Imo quodlibet
individuum aliquid habere, quod accidit naturae speciei, alioquin non
contraheretur natura specifica ad idipsum. Secundum alium modum, as-
serimus, albedinem intensam nihil habere quod accidat naturae speciei,
quia gradus, qui intelligitur addi naturae secundum se, efficit unum per
se cum natura. — *Cum itaque dicitur*: si intensum includit aliquid quod
accidit naturae speciei; igitur remissum, istud non includens, in specie
non erit; *consequentia* est nulla, loquendo de *accidere* primo modo ac-
cepto, qua ratione, et non iuxta posteriorem intellectum, *antede-*
cedens est verum.

ARTICULUS II.

UTRUM HABITUS AUGEATUR PER ADDITIONEM.

Doctor, Report. 1. d. 17. q. 6. et locis art. praec. citatis
S. Thom. 1. 2. q. 52. art. 2.

VIDENTUR habitus seu infusi seu acquisiti non augeri per additionem
gradus ad gradum praeexistentem. Etenim [*Report. 1. d. 17. q. 6. n. 1.*]
gradus non est alius ab essentia; igitur si mutatur secundum gradus,
et secundum essentiam mutari oportet; non maneret igitur eadem ha-
bitus essentia, si per gradus supervenientes augetetur.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Ex Aristotele, 4. *Phys. cap. De Vacuo*,
rarefactio fit per hoc, quod suppositum est in potentia ad utrumque con-
trariorum, non vero quasi quidquam novi adveniat, et praeexistenti quan-
titati superaddatur; ergo multo magis ita evenire in augmento virtutis
sentiendum est.

3. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Simile in forma simili appositum non
praestat augmentum, ut patet de tepido alteri parem tepiditatem habenti
addito. Gradus omnes formarum magis et minus admittentium similes
in forma paresque videntur; ex eis ergo non est expectanda auctio ha-
bituum.

4. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Idem utique non additur sibi; quaero
igitur quae distinctio est inter primum gradum et secundum? Non spe-
cifica, certum est: non numeralis; nam haec a subiecto est, ex Aristo-
tele, 5. *Metaph.*, text. c. 12.

CONTRA. [*Report. ib.*] Augustinus, 15. *De Trinit.*, c. 26. *Bis datur*
Spiritus Sanctus; ergo et charitas addebatur praeexistenti charitati. —
Rursus, Ecclesia orat fidem in nobis adaugeri, et gratiam infundi; cum
ergo supponatur in Ecclesia semper aliquos esse in charitate, gradui ad-
ditur gradus.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: augmentum et diminutio in formis, quae intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formae secundum se consideratae, sed ex diversa participatione subiecti, et ideo huiusmodi augmentum habituum, aliarumque eius generis formarum non fit per additionem formae ad formam, sed fit eo quod subiectum magis vel minus perfecte participat unam et eandem formam. Si enim ex parte ipsius formae fieret additio vel subtractio, exinde species mutaretur, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si etiam intelligeretur augmentum in formis ex parte subiecti; igitur vel aliqua pars subiecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, vel quia aliquod aliud subiectum additur participans eandem formam, ut si calidum adiungatur calido: utroque autem modo non dicitur aliquid magis calidum, sed maius. Relinquitur ergo, ut omnino augmentatio haec formarum non sit nisi quia a subiectis magis et minus perfecte participantur.

Nos [*Report. ib. n. 2.*] rationibus *art. praec.* allatis persuasi, *asserimus*, habitus augeri per additionem graduum ad gradus praeexistentes. Nam realitas positiva, quae praeexistit in habitu minus intenso, esse non potest tota realitas positiva, quae invenitur in habitu eodem intensiore. Imo si essent duo habitus vel duae aliae formae suscipientes magis et minus a-subiecto separatae, magis intensa haberet in se realitatem positivam minoris intensionis, et aliam additam, etiamsi per impossibile auferretur omnis habitudo ad subiectum, quemadmodum et quantitas molis si poneretur separata a subiecto, etiamsi per impossibile nullam ad subiectum inclinationem haberet, una tamen foret alia maior, eaque haberet in se totam realitatem positivam minoris, et insuper aliquid additum.

Sed [*Report. ib. n. 3.*] qui fieri potest, ut gradus adveniēns praeexistenti aequalis, efficiant magis intensam formam magis et minus suscipientem? *Respondeo*: Philosophus, 8. *Phys.*, text. c. 8. dicit potentiam omnem in magnitudine maiorem esse in maiori, ac efficaciae praestantioris: eadem ergo est ratio de duobus agentibus contiguīs. Et quidem duo ignes aequalis virtutis intensivae et citius agunt in combustibile, ac unus ex ipsis. Si igitur virtus unius ignis poneretur in alio, amota materia, intensior inveniretur et efficacior ad agendum, ac sit in proprio subiecto per se. — *Deinde*, Augustinus, 7. *De Trinit.*, c. 6. omnis forma specifica perfectior est in diversis individuīs ac sit in uno, et propterea in Divinis locum habere nequit specifica differentia, quia natura illa non est perfectior in tribus, ac in uno supposito. Adeoque si forma unius individui esset in alio individuo praeter materiam suam, individuum foret perfectius ac nunc sit. — *Exemplis* etiam hoc ipsum declaratur: nam medium magis illuminatur per duo lumina aequalia, ac fiat per unum. Similiter si duorum gravium pondus uni tantum inderetur, proculdubio magis esset grave ac sit proprio pondere tantum. Secundus igitur gradus formae qualitatis intensam magis ipsam reddere potest, esto sit aequalis, vel etiam minor praeexistente gradu.

Qua [*Report. ib. n. 4.*] autem ratione ex praeexistente realitate et advenientibus gradibus fiat unum, ita declaramus: quemadmodum in quantis quantitate molis tota quantitas de se est una, et tamen habet partes eiusdem rationis, ita partes quantitatis virtutis de se sunt unae et constituitur totum unigeneum, non quia altera est actus, altera po-

tentia, sed quia sub alia parte quantitatis est alia pars substantiae. Alioquin quaelibet pars substantialis aequae esset in qualibet parte tota, uti est intellectiva, et materia similiter; sed substantia prius habet *esse* naturaliter sua quantitate recepta; ergo quantitati praesupponitur susceptivum virtuale, habens de se unitatem partium unigenae; idque in universum evenit in omnibus unigeneis; quia quaelibet unigeneitas nata est esse in uno individuo quantum est de se, et omnia individua unigenae de se nata sunt esse unum individuum. — Nec quia compositum essentiale coalescit ex per se actu et potentia, oportet in hac unitate astruere actum et potentiam; nam haec est alterius generis et rationis ab illa, imo est prior unitate coalescente ex materia et forma. Siquidem facta resolutione compositi in partes essentielles, utrumque extremum est unum unitate unigeneitatis, quia tam materia quam forma habet partes eiusdem rationis ex se formaliter.

• AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *cum dicitur*, gradus est essentia; *respondeo*, [*Report. ib. n. 6.*] *τὸ essentia* accipi potest pro quidditate, sed hac in acceptione nullus gradus indivisibilis est in essentia, nisi sumendo *in pro sub*. Accepta autem essentia in individuo, non est aliud a natura specifica in isto, atque ita essentia augetur. At inde non sequitur mutatio in essentia absolute, sed tantum *secundum quid*.

AD SECUNDUM respondeo: [*Report. ib.*] quando de minus calido fit magis calidum, nulla pars fit tunc calida, quae prius non fuerit calida; sed de minus calido fit magis; atque ita est appositio gradus ad gradum cum habitus augetur. Philosophus itaque concedens *magnum et parvum*, quae consequuntur rarefactionem et condensationem, fieri circa adventum alterius materiae, subinde vult partes illis subiectas accidentibus manere easdem, sed cum maiori et minore quantitate; igitur multo fortius ita erit in quantitate *virtutis*.

AD TERTIUM dicimus, [*Report. ib. n. 7.*] habitus aliasque eius generis formas intendi per aequale adveniens, et per minus; sicut patet de tepido absque sua materia addito alteri tepido; formaliter enim evadunt intensius, et ita pariter si modica caliditas adderetur alteri, augeretur, ut declaratum est in *solutione*.

AD QUARTUM dicendum, [*Report. ib.*] gradum qui apponitur non distingui specie a praeexistentibus, ex quibus omnibus fit unum unigenum cum advenientibus gradibus. Sicut igitur partes homogeneae quando coniunguntur, uti prius seipsis distinguebantur, ita seipsis sunt unum.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM TOTA CHARITAS PRAEEXISTENS CORRUMPATUR CUM NOVA INDUCITUR, ITA QUOD NULLA REALITAS EADEM NUMERO MAINEAT IN CHARITATE MAIORE ET MINORE.

(*Expenditur opinio Goffredi de augmento charitatis, caeterorumque habituum*, Quodlib. 7. quaest. 7. *cuius fundamenta contraria etiam sunt sententiae S. Thomae*).

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 4. — *Report. ib. q. 3.* — *S. Thom. 1. 2. q. 52. a. 2.*

VIDETUR cum charitas (et sic de caeteris habitibus) augetur, nihil praeexistentis superesse, sed omnino corrumpi. Nam [*Oxon. 1. d. 17. q. 4.*

n. 1.] si quidquam superesset praeexistentis in casu augmenti charitatis; igitur ipsa forma augetur subiective; ipsa quippe manens transmutaretur de minori ad maius. Id vero esse plane falsum ex eo convincitur, quia forma simplex transmutationis subiectum esse non potest, ut scribit Auctor *Sex Principiorum*; ergo hac ratione nec charitas, nec quicumque alius habitus potest augeri.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Termini motus sunt impossibiles, ex 5. *Phys. text. 26.*; igitur huius motus vel mutationis, quo charitas augetur, termini erunt impossibiles; ergo illud quod est terminus *ad quem* est simpliciter impossibile termino *a quo*; ergo non includit idem numero. — *Confirmatur*: sicut in speciebus ponitur magis et minus propter ordinem essentialem earumdem, ita suo modo est ponendus in individuis eiusdem speciei: atqui perfectior species est simpliciter alia natura ab imperfectiori, adeo ut nihil idem numero maneat in utrisque, imo superior est inferiore perfectior, quia actualior; ergo in individuis eiusdem speciei nihil imperfectioris idem numero manet in perfectiore.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Secundum Aristotelem, 1. *De Gener. text. 31. et 35. auctum oportet manere*; ergo et in augmento quocumque non fit corruptio praeexistentis.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 2.*] *Quidam*, propter allata argumenta ad partem affirmativam, putant, nihil praeexistentis charitatis manere idem numero in charitate aucta, sed totum omnino quod praefuit corrumpi, et gigni aliud individuum utique perfectius illo, quod interiit.

Nos dicimus, [*Oxon. ib. n. 3.*] hanc opinionem nullatenus esse probandam. Unde *primo* contra illam *arguimus sic*: supposito fieri posse ut Deus augeat charitatem eodem instanti quo elicitur actus meritorius, idque reipsa fiat, arguitur: actus qui meretur augmentum charitatis est meritorius; igitur eo instanti quo elicitur praesupponit charitatem. Quaero quam charitatem? utique non novam quae acquiritur; haec enim sequitur actum, sicut praemium est sequela meriti; ergo praesupponit eam quae praeexistebat, ac per consequens in illo instanti non corrumpitur; quia si corrumperetur, elici non posset actus meritorius, in quo tamen actu quis augmentum charitatis meretur. — *Responsio*: Deus numquam auget charitatem in instanti, quo actus meritorius habetur, sed posterius duratione. Non enim auget propter actum in quantum elicitur, sed prout est in acceptatione divina, quemadmodum nec Angelis bonis in primo instanti quo meruerunt dedit beatitudinem, sed post exactum terminum viae. *Contra*, etsi hoc reponi queat cum urgetur de virtutibus infusis, attamen nullam habet apparentiam cum applicatur virtutibus moralibus, et intellectualibus. Siquidem virtus moralis per actus morales augetur, sicut generatur ex eis; actus igitur qui auget virtutem moralem id non praestat, nisi quando est. Quando igitur auget, quaero, an sit ab aliqua virtute, vel non? Si a virtute est: non praecedente, quam corrumpi ais: nec a gradu quem nunc inducit, quia ille est posterius, ut effectus sua causa; igitur quando actus auget virtutem non est ab aliqua virtute. Sed hoc est impossibile, quia tunc non foret virtuosus, et tamen generaret virtutem, quod est contra Philosophum 2. *Ethic. cap. 2.* et contra omnem intellectum, quia ex similibus actibus similes habitus gignuntur. — Et [*ib. n. 4.*] eodem modo argui potest de *habitu intellectuali*; nam per actus speculandi augetur habitus speculativus. *Tunc arguo*: quod non est nihil ef-

ficat: eiusmodi actus non sunt ab habitu praecedente, quia talis habitus desisse intelligitur in eo instanti quo est actus; nec a gradu sequenti, cum sit effectus sequens suam causam; igitur non intelligitur is habitus per actus augeri. Sed a sola potentia esset, et tunc actus augmentativus habitus foret imperfectior, quam alius non augmentativus habitus ab ipso habitu procedens, quod est inconveniens. — *Deinde*, voluntas potest remittere actum intelligendi, cum valeat omnino actum ipsum corrumpere avertendo intellectum a consideratione cuiuscumque ut obiecti secundarii: sed omnem actum voluntatis naturaliter praecedit actus intellectus: in illo igitur instanti, quo voluntas remittit actum intellectus per suum actum, oportet intellectum esse in actu suo non in actu intenso praeeistente, quia ille actus non manet intensus quando voluntas sic eum remittit per actum positum; nec in actu remisso, quia is naturaliter sequitur actum voluntatis; igitur si actus remissus non sit aliquid realitatis actus intensi, sequitur in illo instanti quo voluntas est in actu suo respectu alicuius obiecti, sequitur, inquam, respectu eius obiecti non esse naturaliter prius intellectum in actu, ac proinde voluntatem ferri in incognitum, quod est impossibile. — *Amplius*, [ib. n. 5.] supposito quod actus secundus vel tertius queant intendere habitum, esto non sint intensiores vel perfectiores primo actu, arguo sic: si actus posterior intendit habitum, quamvis non necessario perfectior actu quocumque praecedente; non igitur gignit novum individuum charitatis perfectius, cuius oppositum tenet ista opinio. *Probatio consequentiae*: actus gignens habitum efficere nequit ipsum, nisi iuxta proportionem virtutis suae; si igitur iste actus qui est primo actu imperfectior generaret individuum charitatis, et perfectius utique id erit vel virtute praecedentium actuum, vel virtute propria. Si primum; igitur non corrumpuntur, ut putat opinans, sed manent in habitu. Si secundum: igitur effectus est perfectior sua causa totali, quod est falsum. — *Denique*, [ib. n. 6.] calidum corrumpens frigidum prius remittit illud: cum enim sint duo motus simul intensio et augmentatio in calore, ac remissio in frigiditate, motus scilicet in intensione caloris, et remissionis frigiditatis; igitur secundum hanc opinionem generaretur novum individuum frigidi. Quaero tunc terminum a quo istius motus ad frigiditatem? Dici non potest esse frigiditatem maiorem quae praecessit, quia iam illa frigiditas corrupta est; nec sequentem gradus frigiditatis remissioris, quia tunc effectus suam causam excederet in entitate et perfectione, quod non est intelligibile, secundum Augustinum 83. qq. q. 2.

Quapropter [Oxon. ib. n. 9. et 16.] dicimus ad quaestionem, realitatem positivam quae est in charitate minore vel aliis habitibus manere in charitate maiori, et minime corrumpi (ut ostendunt argumenta contra aliter opinantem inducta), nisi quantum ad *esse* quod habuit prius per se, et manet in alio, ut pars in toto. *Exemplum* de materia per se, vel forma per se, quae non corrumpuntur ut sunt in toto, sed manent perfectius in toto, quam quando habuerunt *esse* per se. Hoc etiam est evidens in quantitate *molis*, quando augmentatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo; [Oxon. ib. n. 17.] non sequitur: manet forma eadem in individuo perfecto et imperfecto; ergo ipsa mutatur subiective; quia non manet sicut materia sub forma, sed sicut natura in individuo, supra quam quodlibet individuum aliquid addit. Et ratio defectus consequentiae est, quia quod est subiectum unius indi-

vidui naturae est etiam subiectum alterius individui, et illud etiam est possibile et mutabile ab individuo in individuum: ipsa autem forma, sicut unius individui non est subiectum, ita nec alterius, et per consequens nec mutabilis de uno in aliud. Isti igitur gradus non sunt accidentia superaddita naturae formae, sed sunt modi intrinseci dicentes certum gradum quantitatis virtualis ipsius formae.

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. ib. n. 16.] terminos motus *per se*, cuiusmodi sunt privatio et forma, esse utique impossibiles, at formam remissam atque auctam negandum, esse per se terminos motus eius; nam forma remissa non est privatio, sed magis positio quaedam. Non oportere autem formam, quae per accidens concomitatur terminum *a quo*, per se corrumpi. — *Ad confirmationem* dicimus, magis concludere oppositum. Nam ordo specierum est secundum essentias et quidditates, et ideo una non continet essentiam et quidditatem alterius. Sed ordo secundum gradus eiusdem formae est secundum partes materiales, quae possunt esse simul. Et forma quanto est sub pluribus gradibus, tanto est intensior et perfectior. Opposita igitur ratione sunt ii duo ordines.

ITERUM ARTICULUS INCIDENTS.

UTRUM CHARITAS AUGEATUR PER EXTRACTIONEM PARTIS NOVAE DE POTENTIA AD ACTUM.

Doct., Oxon. I. d. 17. q. 6. — Report. ib. q. 5. — S. Thomas I. 2. q. 52. a 2. ubi Thomistae.

(Expenditur opinio Henrici ex quaest. 19. 5. Quodlibet.)

VIDETUR charitas augeri per extractionem partis novae de potentia ad actum. Etenim [Oxon. I. d. 17. q. 6. n. 1.] ubicumque est mutatio, ibi sit oportet extractio de potentia ad actum: sed cum charitas augetur incidit mutatio; est igitur tunc extractio de potentia ad actum, et subinde actus educio; ergo re ipsa educitur charitas: sed non tota extrahitur de potentia ad actum; igitur secundum partes ipsius.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Charitas intenditur; ergo subit mutationem; igitur extrahitur de potentia ad actum. *Consequentia probatur*, quia intendi includit mutari.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Si charitas augetur; igitur est ibi generatio aliqua totius; omnem quippe mutationem concomitatur generatio aliqua. Sed omnis generatio est compositi; igitur tali in augmento charitatis aliquod compositum generatur: non autem compositum ex anima et charitate, quia tunc charitas non crearetur; siquidem creatio omne subiectum excludit; igitur generatur compositum ex parte praeeistente, et alia superveniente, et per consequens haec quae supervenit, extrahitur de potentia ad actum.

CONTRA. [Oxon. ib.] Si charitas per extractionem de potentia ad actum augeatur; igitur aut de potentia subiecti, aut certe charitatis praeeistentis. Non primo modo, quia tunc esset forma naturalitereducta, et ita forma naturalis. Nec secundo modo: nam sunt formae unius rationis; ergo altera non est principium materiale respectu alterius.

RESPONDEO: [Oxon. ib. n. 2] *Aliqui* opinantes revera charitatem augeri per extractionem partis novae de potentia praeeistentium, tria per ordinem dicunt: *Primum* est: possibilitas ad augmentationem in forma infusa non est accipienda ex parte subiecti, cum educta non sit de materiae potentia; putant igitur, esse accipiendam ex parte ipsius formae in se in sua essentia partes habentis. *Secundum*: augmentum hoc non fit per appositionem alicuius eiusdem naturae; quia appositio in formis non est per partium appositionem in substantia earum, sed in virtute, per quam auctum efficacius potest in propriam operationem. *Tertium* denique est: augmentatio fit extractione in actum partium virtualium in substantia habitus, quarum quaelibet educta nedum in substantia ponit augmentum, sed etiam in virtute, quia substantia et virtus in forma coincidunt.

Contra [Oxon. ib. n. 3.], opinantes videntur sibi contradicere; nam *primo* dicto *tertium* addendo, sequitur oppositum *secundi* asserentis, augmentum in charitate fieri per extractionem partium virtualium. Aut igitur eius extractionis virtute acquiritur aliqua entitas nova, aut non. Si non acquiritur; igitur ea extractio nulla actio erit, nec per ipsam augebitur charitas. Si vero aliqua est nova realitas, ad quam illa terminatur extractio, et non est praecise realitas prior, quia concedit latitudinem in essentia formae, nec prior realitas corrumpitur, secundum opinantem; igitur terminatur ad realitatem aliam a priori; cum ergo efficiat unum cum priori, oportet asserere augmentationem fieri per appositionem unius realitatis ad aliam; igitur sentientes, charitatem augeri per extractionem, non aliud adstruunt, quam ipsam augmentationem fieri per appositionem partium novarum ad praeeistentes. — *Deinde*, sic opinantes inquantum differre arbitrantur a sentientibus, augmentationem fieri per appositionem, minus rationabiliter opinantur, quam illi. Siquidem ab eodem generatur habitus et augmentatio eius, ex 2. *Ethic.*, cap. 2. Generatur autem charitatis habitus a Deo; igitur et ab eodem augetur. Id vero non evenit praecise secundum aliud et aliud *esse* in subiecto, ut probatum est *art. 1.*; nec quia prior gradus *esse* desinit ad adventum posterioris, ut ostensum est *art. praec.*; ergo propterea augetur, quia Deus addit aliam realitatem praecedenti; non fit proinde per extractionem illius gradus a subiecto, sed per additionem novi gradus ad gradum praeeistentem; magis enim proprie dicitur augmentatio per appositionem, quam per extractionem.

Respondent [Oxon. ib.]: haec extractio est virtualis, et non partis accidentalis. *Contra*, necessario est ibi aliqua actio realis, et passio, quae terminatur ad aliquid, et profecto non ad aliquid praeeistens, quia tunc idem bis acciperet *esse*; ergo ad aliquam realitatem de novo productam, atque ita appositio et compositio, cum sint eiusdem rationis; ergo alia differentia non est nisi quod una opinio dicit, aliquid novi apponi, alia vero fatetur, aliquid de novo extrahi.

Est ergo dicendum [Oxon. ib. n. 4.], in charitatis augmento non fieri extractionem partis novae ad actum de potentia praeeistentium, quia talis productio partis novae non foret productio. Sed magis novam realitatem addi praeeistenti ab eo, qui praeeistenti dedit *esse*; quicquid autem ita additum fuerit, se habere ut gradus non quidditativos, sed individuales, et existentiae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dico [*Oxon. ib.*], haud sequi: subiectum exit de potentia ad actum; ergo forma educitur de potentia ad actum. Nam seu educatur naturaliter de potentia ad actum, seu supernaturaliter infundatur, semper subiectum uniformiter exit de potentia ad actum, et non forma ipsa, et ideo in illa consequentia est *fallacia consequentis*; eo quod non quaecumque subiecti mutatio fiat per operationem naturalem de potentia materiae vel subiecti formam eductem: imo subiectum uniformiter mutatur a privatione formae ad formam, undecumque forma intelligatur provenire, vel naturaliter educta, vel supernaturaliter immissa.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. ib.*]: nec sequitur: charitas intenditur; ergo charitas mutatur; quemadmodum non recte infertur: quantitas molis augetur; ergo mutatur; nam solum subiectum mutatur, non forma, nisi metaphorice, et improprie. Unde forma, quae proprie dicitur augeri et intendi, non proprie mutatur, sed mutatur per accidens, inquantum eius substantia mutatur: sicut substantia quanta mutatur, et non quantitas, licet quantitas sit illud, secundum quod substantia quanta mutatur et augetur, sumendo *augere* metaphorice. — Supponendo tamen, quod ad *intendi* sequatur *mutari* proprie, dicimus, formam hac ratione non intendi, nec augeri, quia non mutatur; sed forma praeditum, esse dicendum intendi et mutari secundum ipsam; quo pacto charitatem intendi aliud non est, quam animam charitate ornatam secundum eam intendi. Unde dicit Augustinus, *Tract. 9. super Epist. Ioann.* Charitas non crescit, sed homo habens eam crescit secundum ipsam. Nomen tamen *mutationis* diversis diversimode attribuitur. Nam alicui attribuitur ut *termino primo*, ut cum dicitur compositum gigni et mutari. Alicui ut *subiecto*, ut dicentes; *materia generatus*. Ita in casu, augmentatio dicitur aliquando de subiecto augmentationis; quandoque de forma, ut proximo formalique augmentationis termino. Hac secunda acceptione dicitur forma intendi et mutari; primo modo subiectum eius.

AD TERTIUM [*Oxon. ib. n. 5.*], concedendum est compositum primo generari, ut anima chara est, quae crescit in augmento charitatis. — *Et cum dicitur*; ergo charitas non creatur; *responsio*: eodem instanti temporis, quo charitas vel gratia creatur, infunditur animae, in alio tamen atque alio naturae instanti, nam prius natura gratia creatur, quam animae infundatur, licet id totum uno durationis instanti peragatur. Quare duplex ibi est mutatio: altera a non *esse* charitatis ad *esse* eiusdem; eaque est creatio et non mutatio proprie dicta, quia nihil praesupponit, nec naturam, nec subiectum eius susceptivum. Altera est mutatio a subiecto non charo ad esse charum; quo pacto mutatur anima; at haec mutatio non est simpliciter creatio, quippe quae susceptivum praesupponat; quapropter mutatio haec *secundum quid* dici potest generatio, et totum compositum *secundum quid* generari, non *simpliciter*; siquidem substantia, quae est terminus generationis, praefuit, ac praesupponitur ipsius gratiae infusioni; generatur itaque, ut dictum est, *secundum quid*, nempe secundum esse gratum et accidentale.

ARTICULUS III.

UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM.

Doctor., Oxon. 1. d. 3. q. 6. — Report. ib. q. 5. — S. Thom. 1. 2. q. 52. a. 3.

VIDENTUR actus quicumque augere habitum, a quo sunt. Nam seu species intelligibilis sit habitus proprie, seu non, ipsa nihilominus suscipit magis et minus, ac menti indelebiter inhaeret: atqui species haec intenditur per quamlibet conversionem intellectus ad phantasmata, ex quibus accepta fuit; ergo pariter per quemlibet actum habitus intenditur, cum versatur circa obiectum, ad quod habitus inclinatur.

2. PRAETEREA. *Art. 2.* exponentes, habitum augeri per additionem gradus ad gradum praexistentem, attulimus exempla de duobus luminibus aequalibus, et duobus ponderibus paribus; quae si in unum coalescant, fit quid maius, et etiamsi disparia sint, idem sequitur: sed actus omnes de eodem habitu procedentes sunt similes; ergo qua ratione habitus ab uno vel aliquo illorum generatur, eadem et omnes in illius augmentum influant oportet.

3. PRAETEREA. [6. *Metaph. q. 1. n. 8.*] Eatenus actus habitum gignere perhibentur, quatenus ipsorum similitudinem in potentia relinquunt, ex qua frequenter repetita innascitur atque inhaeret animaeabilitas quaedam determinans et inclinans animam ad actus consimiles eliciendum: sed quicumque actus idipsum praestat, cum naturaliter agat; ergo quilibet eam auget habilitatem, et habitum subinde.

CONTRA. Ex *art. 3. quaest. praec.* habitus ut plurimum non generatur per unicum actum, nisi in suo ordine sit perfectissimus; ergo nec quicumque habitum augere potest, sed tantum perfectissimi.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 20. — Report. ib. q. 5. n. 14.*], habitum non augeri per actum quemcumque. *Declaratio:* in his quae suscipiunt magis et minus, uti sunt habitus, non quilibet accessus eiusdem rationis praestat incrementum; nam nisi actus virtute contineat habitum iam inductum, influere non potest in augmentum habitus iam generati. Quemadmodum nec aquam calidam modicus ignis efficit calidiorē, sed calor intensior id facit, nempe calor, qui virtute continet calorem passo communicatum, cui subinde addere potest alium gradum. Quare [*Oxon. 2. d. 7. n. 27.*] actus in quorum virtute habitus non continetur et interim de habitu procedentes, nec illi subinde quicquam intensificationis addentes, procedunt ex plenitudine habitus tali in gradu perfecti; sed quia ipsum virtualiter non continent habitum, ideo nec ipsum augere queunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Report. ib.*], non quamlibet conversionem ad phantasmata speciem intelligibilem augere; quia, ut dictum est, gradus adveniēns non intendit formam magis et minus suscipientem, nisi in se intensior sit, quam gradus cui advenit. Tantum ergo ille gradus intendit speciem intelligibilem, qui virtualiter continet habitum perfectiorem, et qui natus est per actum habitum perfectiorem generare; evenire ergo potest ut intellectus pluries ad phantasmata convertatur, citra omne augmentum speciei intelligibilis, quae ex illis phantasmatibus accepta est.

AD SECUNDUM dicimus, exempla *art. praec.* allata non facere contra praesentem solutionem. Nam ad intelligendum, qua ratione ex duobus gradibus unigenis fiat unum maius singulis gradibus, diximus, id intelligi posse exemplo duorum luminum aequalium, aut etiam inaequalium, ex quibus unitis medium est intensius illuminatum, ac prius. Et ita Deo addente gradum aliquem charitati praeexistenti, seu sit intensior, seu minus intensus illis, charitas sine dubio auctor ac intensior intelligitur, ac fuerit antea. Et ita pariter eveniret in habitibus acquisitis, si per actum quemlibet gradus adderentur. Sed nos ostendimus id fieri non posse, nisi actus virtute contineant habitum praeexistentem; alioquin enim darent quod non habent; sed gradus omnes habituum infusorum continentur in virtute illius, qui eos elargitur, atque iuxta regulas suae providentiae auget.

AD TERTIUM respondeo, actus praecedentes habitum, modo frequenter repetantur, ex vestigiis similitudinis ipsorum gignere in potentiis qualitatem, qua inclinatur potentia ad consimiles actus producendos. Hi ergo actus de potentia inclinata ad ipsos provenientes, supponunt potentiam esse iam habitu instructa, et de his quaestio procedit. Ad quam diximus [*Oxon.* 2. d. 7. n. 27.], non omnes actus habitum praeexistentem intendere, sed illos praecise id praestare ac efficere posse, qui suapte natura et virtute valent generare habitum perfectiorem illo, quem praexistere supponimus. Sicut nec quicumque calor calido subiecto applicitus reddit illud calidius. Sicut ergo actus procedentes de habitu summam perfectionem adepti non reddunt illum perfectiorem, etsi de habitu praeeistente exeant, ita actus non coequantes virtutem habitus, sed illa inferiores, vel remissiores, non addunt maiorem intensionem illi, ut explicatum est.

QUAESTIO QUINQUAGESIMATERTIA.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum.

Et circa hoc quaeruntur tria.

1. Utrum habitus corrumpi possit. - 2. Utrum possit diminui. - 3. De modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS I.

UTRUM HABITUS CORRUMPI POSSIT.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 53. a. 1.

VIDENTUR habitus corrumpi non posse. Nam [*Oxon.* 4. d. 45. q. 1. — 1. d. 3. q. 6. n. 29.] si corruptioni habitus subiacerent, utique id esset vel quia eorum subiectum esse desineret, vel quia per contrarietatem mutuo sese impeterent. Primum dari non potest, cum ipsi potentiis animae inhaereant, quae sunt incorruptibiles. Sed nec corrumpuntur propter contrarietatem. *Probatio:* oppositionem habentia in re, una quie-

scunt in anima: unde species contrariorum in mente nullam praeseferrunt contrarietatem; ergo etsi habitus contrarii reperiantur in potentia appetitiva, unus tamen non destrueret alium.

2. PRAETEREA. [Oxon. I. d. 3. q. 4. n. 7.] Habitui principiorum, qui vocatur *intellectus*, nihil intelligitur opponi nec formaliter nec virtualiter. Siquidem, teste Philosopho, 4. *Metaphy.*, text. 8. et 9. oppositum illius venire non potest in mentem alicui: et eadem est ratio de habitu scientiae, quae est conclusio ex principio evidenter deducta. Cum igitur hi habitus sint incorruptibiles ex oppositis incidentibus, quae non inveniuntur, et omnes pariter erunt incorruptibiles.

CONTRA. [Quodl. q. 17. n. 10.] Secundum Aristotelem, 6 *Ethic.*, c. 3. suspicio et opinio, quibus potest subesse falsum, specie distinguuntur, atque opponuntur habitibus intellectualibus, quibus affirmando et negando anima ita dicit verum, ut non contingat per ipsas asserere falsum; ergo ii habitus mutuo sese pellunt ab anima, et per adventum unius contrarii corrumpitur alterum.

RESPONDEO dicendum, habitum posse corrumpi. [Oxon. 3. d. 34.] *Declaratio*: habitus, quorum subiectum est appetitus sensitivus, aut illi correspondens apprehensiva, necesse est ut corrumpatur, deficiente subiecto, cui insunt. Qui ergo sunt in parte intellectiva non perinde esse desinunt, sed per causam, cuius actione remittuntur. Secundum quem modum habitus quoque potentiarum sensitivarum intereunt. Nam quoties effectus sunt in aliquo impossibiles, et causae eorum sunt simul impossibiles in causando, eo quod simul causare nequeant; verum altera causante, alteram cessare oportet a propria operatione veluti a potentiori impedita: atqui duo interdum habitus, ut scientia et opinio, sunt simpliciter impossibiles in eodem intellectu circa idem obiectum. Siquidem si cui primum insideat opinio de aliquo, atque deinde superveniat demonstratio, corrumpitur opinionis habitus. Si enim ambae causae sint in eodem, nempe medium dialecticum et demonstrativum, dialecticum nihil faciet a medio demonstrativo impeditum, adeo ut numquam effectus erunt simul, nec causae simul causabunt. Imo magis una est destruens alterius. — *Deinde* [ib. d. 33. n. 5. — d. 39. n. 3. — 4. d. 6. q. 10. n. 16. — 4. d. 14. q. 1. n. 6.] hoc ipsum ostendit frequens experimentum inter homines. Siquidem habituatus circa obiectum intemperantiae, si ad bonam redeat frugem, et constanter proponat salubriora sequi consilia, eligens subinde contraria vitio cui assuevit, non statim tamen delectabiliter et faciliter exequitur quod elegit. Nempe quia non subito in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus, imo vel parum, vel nihil remissus; igitur is frequentando actus virtutis temperantiae sensim remittitur habitus contrarius, et tandem per temperantiae habitum acquisitum omnino destruitur habitus vitiosus, ut propterea eadem facilitate et promptitudine virtutem sequatur, eiusque actus exerceat, quanta voluptate prius vitium amplectebatur. Nam pugnando contra vitium bene merentur, et oppido acquirunt sibi habitum ad opposita inclinantem. Atque hinc fit, ut magni peccatores non statim ac iustificantur fruuntur illa pace, quam experiuntur perfecti ac exercitati in virtutibus; quia, nempe in contrariam partem inclinant habitus vitiosi nondum extincti per contrarios actus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex dictis, qualiter quidam habitus etiam corrumpuntur ex desitione subiecti, ut ii qui partem afficiunt sen-

sitivam, etsi etiam et ipsi subeant corruptionem per actus contrarios illorum, quibus inducti fuere in potentias illas. — *Cum ergo dicitur*: species contrariorum non sunt contrariae in anima; *verum est*, [Oxon. 2. d. 3. q. 10. — 4. d. 49. q. 12. n. 4.] sed habitus, de quibus est sermo ad praesens, non sunt species intelligibiles, nisi iuxta quoddam praedicatum utriusque commune, quod tamen non est propria ratio ipsorum. Est enim is habitus, quem dicimus corrumpi, quaedam qualitas derelicta in anima ex actibus consimilibus circa idem obiectum. Cum igitur ita sit, recte intelligimus tolli hanc qualitatem per contrariam causam illi, a qua habuit *esse*. Et quamvis fortasse inter has causas non sit oppositio formalis, sufficit tamen oppositio virtualis, quatenus effectus unius opponitur causae alterius effectus, uti dictum fuit de actibus temperantiae virtutis, et vitii ipsi oppositi.

AD SECUNDUM concedendo, [Oxon. 3. d. 14. q. 2. n. 8.] oppositum primi principii non esse quid mente conceptibile, nec destrui posse per tale contrarium, nec per actus eius, qui nusquam esse possunt, ac subinde *intellectum*, quia est habitus principiorum, esse incorruptibilem per oppositionem formalem, et virtualementem; sed tamen alia ratione subire posse diminutionem et corruptionem exinde patet, quod habitus principiorum non est naturae innatus, sed illi superadditus et inductus per actum perfectissimum assentiendi complexioni terminorum quibus constat: hunc enim assensum sequitur habitus, alioquin cessante actu assentiendi non maneret in intellectu aliqua principii notitia. Itaque quemadmodum is habitus potest magis magisque intendi per frequentes assensus elicitos, ita ex omissione eiusmodi actuum remittuntur habitus, et tandem *esse* desinunt in anima. De alio autem habitu, scientiae nimirum, dictum est, ei opinionem formaliter contrariari, et quemadmodum adveniente scientia, corrumpitur opinio, ita et scientia esse desineret si rursum sciens incideret in opinionem ob defectum virium sensitivarum, sine quibus parti intellectivae pro praesenti statu opinari non licet.

ARTICULUS II.

UTRUM HABITUS POSSIT DIMINUI.

Doctor, locis infra citat. — S. Thom. 1. 2. q. 53. a. 2.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 1. d. 17. q. 2. — 3. d. 33. n. 5.] dubitari non posse, quin habitus acquisiti diminui, fierique queant minus intensi. Siquidem habitus eiusmodi acquiruntur ex actibus frequenter elicitis circa unum obiectum, ad quorum consimiles eliciendos subinde inclinant potentiam, quam afficiunt, et ex iisdem actibus suo modo augentur quod et dicit Aristoteles, 2. *Ethic.*, cap. 1. Qua ergo ratione intendi possunt, ita et diminui. Dictum est autem *art. praec.*, eos destrui posse per contrariam causam illius, per quam inducti sunt. Quare si causa inducendi habitum intemperantiae extitit actus vitiosus frequenter elicited, per contrarios actus destrui potest, non statim, sed sensim: per primum enim actum virtutis vel nihil vel tenuiter remittitur habitus vitiosus, sed eodem repetendo primum remittitur vis et efficacia habitus contrarii, ac tandem per impigrum exercitium virtutis penitus extinguitur.

ARTICULUS III.

UTRUM HABITUS CORRUMPATUR, VEL DIMINUATUR
PER SOLAM CESSATIONEM AB OPERE.

Doctor locis infra citat: — S. Thomas 1. 2. q. 53. a. 3.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 2. d. 3. q. 10. n. 15. — 4. d. 14. q. 1. n. 6.] revera habitum et diminui et corrumpi per cessationem ab opere, vel actibus, ad quos inclinatur. Cum enim habitus intendatur et augeatur per actus frequenter elicitos; qua de causa fieri potest, ut intellectus minus perfecta specie intelligibili ornatus polleat habitu intensiori circa aliquod intelligibile, respectu cuius remissiorem habet habitum intellectus intensiori et limpidiori specie instructus. Subinde cessans ab actibus, in quos posset per habitum, semper minori atque minori efficacia in eosdem inclinabit. Ex facilitate autem ac promptitudine exeundi in opus, scimus potentiam esse habitu praeditam: diminuta ergo hac facilitate et promptitudine ad operandum, oportet, habitum evasisse minus intensum, et tandem abiisse in nihilum. Quo fit ut scientiarum habitus intereant per non usum illorum, et virtutes minuantur non exercitatae, frequenter locum illarum occupantibus habitibus vitiorum. Actus enim consimiles illorum, ex quibus habitus genitus est, actus inquam, eiusmodi firmant, ac stabiliunt habitum; cessantibus ergo actibus habitum perficientibus, esse desinit habitus, modo sit ex actibus acquisitus.

Causa [*Oxon.* 4. d. 45. q. 3. n. 16.] autem huius vicissitudinis, et interitus habituum in parte intellectiva, non est defectus subiecti cui inhaerent, sed ultra rationem explicatam *a. i.* est ordo et harmonia quam tenet cum portione sensitiva, ratione cuius illi non datur exire in actum sibi proprium, nisi una sensitiva circa obiectum, quod intellectiva speculatur, tendat suo modo, nempe imaginando particulare, vel signatum vel vagum. Porro cessantibus actibus sensitivae circa singularia, species in intellectu receptae haud ipsam immutant ad intelligendum illorum obiecta. Quamvis ergo habuerit habitus quosdam, ut circa metaphysicalia, geometrica, etc. oblivione superveniente in parte sensitiva, ac oblitteratis speciebus memoriam sensitivam conflantibus, in parte intellectiva non supersunt habitus scientiales, donec rursum speciebus propriis instruantur phantasia. Cessantibus ergo actibus, seu per segnitiam, seu per oblivionem, primum habitus remittuntur, ac exinde penitus intereunt.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUARTA.

DE DISTINCTIONE HABITUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione habituum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum multi habitus possint esse in una potentia. - 2. Utrum habitus distinguantur secundum obiecta. - 3. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. - 4. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS I.

UTRUM MULTI HABITUS ESSE POSSINT IN UNA POTENTIA.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 54. art. 1.

VIDENTUR multi habitus haud esse posse in una potentia. Etenim [*Oxon.* 2. d. 3. q. 10. n. 12.] habitus est propria potentiae perfectio disponens ac inclinans ipsam ad productionem actuum similium illis, ex quibus inductus est: atqui potentia una, simplexque est; ergo unico perficitur habitu, non indigens subinde aliorum a quibus perfectionem expectet.

2. PRAETEREA. [*Quodl.* q. 13. n. 30. — 9. *Metaph.* q. 5. n. 9.] Ex obiectis specificantur potentiae, ut scribit Aristoteles, 2. *De Anima*, text. 33. tendens ergo potentia in proprium obiectum, ex eo fit, ut acquirat habitum quo magis in illud inclinatur. Ipsum autem obiectum unius rationis ab ea tantum potentia est attingibile, quae per illud specificatur; ergo ab uno tantum habitu est perfectibilis, nempe ab eo qui gignitur ex actibus, per quos potentia circa proprium versatur obiectum.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 6. n. 1.] Sicut unum corpus simul figurari nequit diversis figuris, ita nec potentia simul figurari pluribus diversisque obiectis, quae fuit ratio Algazelis, 4. *Metaph.* Id autem sequeretur ponendo intellectum, aut aliam potentiam simul ornari diversis habitibus; est igitur hoc factum impossibile.

CONTRA. Intellectus una potentia est, quemadmodum et voluntas. Ille autem pollere una potest pluribus scientiis, quae sunt habitus disponentes ipsum ad intelligendum obiecta scientiarum, et ea quae virtualiter in his includuntur. Similiter voluntas est capax multarum virtutum, quas per proprios illarum actus sibi potest comparare.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 6. n. 5. seqq.] multos variosque habitus una esse posse in potentia eadem. Et quidem de habitibus scientialibus res est manifesta. Quis enim simul pollere potest habitu Metaphysicae, scientiae Naturalis, et Mathematicae, qui habitus distinguuntur ad distinctionem obiectorum circa quae versantur. Nam habitus minus universalis, ut scientiae naturalis, et magis universalis, ut metaphysicae sunt distincti habitus: alioquin Metaphysica ut talis non foret habitus distinctus intellectus, quia esset de universalissimo obiecto ad omnia alia obiecta. Hinc habitu universaliiori contingit uti, non utendo aliquo alio minus universalis. Unde potest quis elicere actum circa universalius, eo modo

quo respicitur ab habitu illo universaliori, non habendo actum circa minus universale; sunt ergo simul in una eademque potentia plures habitus.

Et [6. *Metaph.* q. 1. n. 8.] quidem cum habitus intellectus sit qualitas quaedam inducta atque firmata ex frequenti consideratione, vel unica perfecta, inclinans intellectum respectu complexi speculandi, ex huiusmodi actibus considerandi diversa genere attingentibus obiecta, qualia sunt communissima, quae sub Metaphysicae considerationem cadunt, naturalia, circa quae versatur scientia naturalis, et mathematica, quae primo sunt imaginabilia, ut physicalia primo sensibilia, et metaphysicalia intelligibilia, sed nec imaginabilia, nec sensibilia, licet ex principiis via sensuum cognitis, intelligantur; necesse est de consideratione frequenti talium obiectorum, diversos induci habitus in intellectu naturali lumine sese in talibus exercente considerationibus. Hi porro habitus formaliter inclinant ad speculanda propria obiecta, et virtualiter ad considerationem eorum, quae in obiectis virtualiter includuntur. De quibus in *sequentibus* erit sermo explicatio.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus: quamvis potentia una suo modo habitum perficitur, pro eius tamen amplitudine et capacitate non adaequate perficitur, etiam loquendo de habitibus naturali lumine acquisitis. Quare licet quis praeditus sit perfectissimo habitu rerum mathematicarum, nihil tamen impedit, eum versari quoque circa res naturales et a materia omnino abstractas, uti sunt metaphysicalia quaeque. Frequenter autem considerando alia obiecta ab illo, in quod inclinat habitus, quem acquisivit, quove potentia perficitur, subinde aliis habitibus imbuatur oportet.

AD SECUNDUM dicimus, [6. *Metaph.* q. 1.] qualis sit distinctio potentiarum ex obiectis declaratum fuisse 1. *p.* q. 77. *art.* 3. Ex obiectis enim diversis cognoscimus quidem distinctionem potentiarum, sed nequaquam aut ipsa, aut actus, vel ordo ad actum ingredi possunt rationem formalem illarum, adeo ut inde distinctionem accipiant specificam. Tendens ergo potentia in proprium obiectum, acquirit sibi habitum ipsam facilitantem ad considerationem illius, et subinde tali habitu perficitur. Sed non propterea tamen impeditur, quin alia sub proprio obiecto, considerans pariter habitus circa illa obiecta acquirat. Quare argumentum magis probat unum praecise esse habitum scientialem, quam quod intellectus nequeat ornari pluribus habitibus. Quod si ad hoc instantia deducatur, erit quaestio de vocibus magis ac de re. Siquidem constat plures esse habitus scientiales, quamvis eorum subiectum diceretur unum: id enim esset verum de unitate materiali, non formali.

AD TERTIUM *est responsio haec*: corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum; et ideo non possunt esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figurae. — Nos dicimus 1. *p.* q. 58. *art.* 2. et q. 85. *art.* 4. ostendisse intellectum finitum, seu angelicum seu humanum, simul posse plura intelligere, etiam non sub modo unius. Unde breviter ad argumentum aimus, inductam similitudinem non urgere, quia quod in corpore est ratio impossibilitatis figurarum abest ab habitibus intellectualibus. Unde 7. *Metaph.*, text. c. 23. in text. et comm. dicitur, rationes oppositorum non esse oppositas in intellectu. Nam species contrariorum simul sunt in anima, cum tamen contraria simul esse nequeant in eodem subiecto.

ARTICULUS II.

UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBIECTA.

Doctor, Oxon. 1. d. 3. q. 7. — 6. Metaph. q. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 54. a. 2.

VIDENTUR habitus minime distingui secundum obiecta. Etenim [*Oxon. Prol. q. 3. n. 15.*] bona et aegra valetudo specie distinguuntur, perinde ac albedo et nigredo, pulchritudo et deformitas in corpore, et bonitas ac malitia in moribus: sed unicus medicinae habitus scientialis considerat atque versatur circa corpus humanum aegrum, et sanum, unicaque scientia moralis attendit considerandis vitiis atque virtutibus in actibus humanis, et unicus habitus de coloribus omnes colorum species attingit, et sic de caeteris huiusmodi; ergo habitus non distinguuntur secundum obiecta.

2. PRAETEREA. Si intellectiones obiectorum specie diversorum forent specie distinctae, unde diversi intellectui habitus inderentur; igitur de specie qualibet specialissima esset propria scientia: hoc autem est inconueniens; nam aliquin de pluribus specialissimis speciebus haud esse posset una scientia.

3. PRAETEREA. Obiectum non est distinctivum habitus nisi ut causa efficiens: causae autem efficientes non distinguunt effectus specie, quia a causis diversis specie potest esse idem effectus specie, sicut calidum idem specie generatur univoce, et aequivoce ab igne, et a sole.

4. PRAETEREA. Diversae scientiae sunt diversi habitus: sed idem scibile pertinet ad diversas scientias: sicut terram esse rotundam demonstrant Naturalis et Astrologus, ut dicitur, 2. *Phys.*, text. c. 17. igitur habitus non distinguuntur secundum obiecta.

CONTRA. Aristoteles, 6. *Metaphy.*, text. cap. 2. dividit scientiam in tria membra, iuxta distinctionem trium obiectorum in genere; cui adhaerent Avicenna, 1. *Metaphysicae suae*, Boëtius in libello de *Trinit.* alique communiter.

RESPONDEO dicendum, [6. *Metaph.* q. 1. n. 4. seqq. — *Oxon. Prol. q. 2. n. 5.* — 1. d. 3. q. 8. n. 5. — q. 9. n. 11. — 3. d. 36. n. 23. — 6. *Metaph.* q. 1. n. 8.] habitus distingui secundum obiecta concurrentia una cum potentiis ad actus, ex quibus generantur habitus. *Declaratio*: actus est suapte natura generans habitum, propterea quod naturaliter suam similitudinem relinquit in potentia, in qua recipitur, cuiusque est actus: obiectorum autem specie differentium sunt diversae similitudines reales; ergo quanta est differentia actuum, tanta sit oportet et habituum ex illis generatorum. Porro actus est generans habitum, sicut forma aliqua est causa, vel ratio causandi aliam formam; sicut lumen solis in medio est ratio gignendi ibi calorem. Quemadmodum ergo species intelligibilis lapidis, specie differens a specie hominis, est ratio, ut actus intelligendi unum non sit causa intellectionis alterius, ita haec forma, quae est actus, est causa alterius suae similitudinis, quae tribuit potentiae elicienti actum.

Quapropter habitus omnes talium specie distinctorum oportet specie differre, modo habeantur virtute propria talium obiectorum. Nam haec duo plus differre necesse est, quam individua unius speciei, adeoque specie differunt. Caeterum, species una specialissima involvere potest multas alias

species virtualiter, sive passiones earum, seu per modum causae, seu per alium ordinem-essentialem; et tunc habitus ille, qui est formaliter illius obiecti primi alia virtute includentis, est virtualiter aliorum obiectorum, et non formaliter et primo. Est igitur ille habitus unus ab unitate primi obiecti virtualiter continentis quaecumque in illo continentur. Non est autem proprius cuicumque virtualiter contento in primo obiecto, sed qui essent habitus proprii illorum contentorum forent distincti, sicut illa sunt distincta.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. Prol. q. 3. n. 18. seqq.*] ex dictis. Nam homo ponitur subiectum Medicinae et scientiae Moralis, eo quod virtualiter contineat earum scientiarum veritates. Ideo enim sanitas hominis est talis, quia corpus humanum est sic complexionatum. Similiter anima hominis continet virtualiter rationem felicitatis naturalis, sicut patet ex 1. *Ethic.* ubi ex ratione animae concluditur ratio felicitatis naturalis hominis. Quare homo est finis ultimus earum scientiarum, ad quem tam sanitas, quam felicitas naturalis ordinantur. Non est autem accipienda distinctio habituum ab iis, quae virtute includuntur in subiecto primo, ad quod caetera in scientia considerata ordinantur, sed ab ipsis obiectis primis, ut dictum est; tametsi ut passiones in illo inclusae formaliter considerantur, oporteat et actus, quibus attinguntur, et habitus subinde ex illis inductos pariter et specie differre.

AD SECUNDUM concedo, eos omnes habitus specie differre, modo habeantur virtute propria talium obiectorum. Nam ad intellectionem albi et nigri necessario requiruntur aliqua specie diversa, puta album et nigrum, vel aliqua quae talia includant. Cum autem deducitur fore inde, ut de qualibet specie specialissima esset propria scientia, atque ita de pluribus eiusmodi speciebus non foret astruendus unus habitus; ad hoc dictum fuit in *solutione*. Nam habitus ille, qui est formaliter primi obiecti alia subinde includentis, est virtualiter aliorum obiectorum virtute in primo contentorum, licet non formaliter et primo.

AD TERTIUM respondeo [*Oxon. Prologi q. 4.*], licet a causis essentialiter ordinatis, quarum una est univoca, aequivoca altera, esse queat effectus unius rationis, uti exemplificatur de calore; quando tamen causae efficientes proxime eiusdem rationis ad effectum causant aliqua inquantum ipsae causae sunt distinctae, idque praesertim cum utraque est univoca effectui, sive univocatione completa, sive diminuta, a causis eiusmodi distinctis nequit procedere effectus unius rationis. Et ita revera se habent actus specie distincti respectu habituum per eos inditorum. Porro *univocationem completam* dico, quando est similitudo in forma, et in modo essendi ipsius; *diminutam* vero cum est similitudo in forma, sed non in modo essendi formae; et, hoc modo domus extra est a domo in mente; atque hinc Philosophus, 9. *Metaph.*, text. c. 30. appellat hanc generationem aliquo modo univocam. Quia igitur obiectum est causa proxima notitiae, et univoca quamvis diminuta univocatione, fit ut distinctio formalis obiectorum causantium notitias, inquantum ipsa sunt distincta necessario, inferat distinctionem formalem notitiarum, et habituum subinde procedentium ex eis.

AD QUARTUM est responsio talis: terram esse rotundam per aliud medium ostendit Naturalis, per aliud Astrologus. Hic enim id demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per alia eiusmodi. At Naturalis id ostendit per medium naturale, sicut per motum gra-

vium ad medium, vel per aliud eiusmodi. Tota autem virtus demonstrationis quae est syllogismus faciens scire, ut dicitur 1. *Post*, text. 5. dependet ex medio, et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur. — Quod et *amplius declaratur*: nam habitus, et est habitus, et est forma; inquantum habitus est, habet distinctionem ex obiecto; inquantum est forma, potest distinguui a principio activo: respectu autem habitus scientifici principia sunt causae effectivae. Quamvis igitur ubi est idem scibile, ut *terra est rotunda*, non sit distinctio per obiecta, esse tamen potest distinctio ex diversitate principiorum sciendi, per quae Mathematicus, et Physicus ostendunt terram esse rotundam, atque ita est distinctio habituum inquantum sunt formae. — *Contra* [*Oxon. Prologi* q. 1. n. 33.], forma est communis ad habitum, quia omnis habitus est forma, non e converso: impossibile est autem aliqua esse distincta in ratione superioris et non distinguui in ratione inferioris; ergo impossibile est, aliqua esse distincta in ratione formae, et una indistincta in ratione habituum; id enim perinde est ac si diceretur, al qua distinguui in ratione animalis, et interim haud distinguui in ratione hominis. — *Deinde*, responsio ista supponit principia esse distinctiva habitus conclusionis in alio genere causae, quam ut principia effectiva, quod est falsum. Nam si aliquam rationem causae distinctivae habent ad hos habitus, non alia plane eis attribui potest, quam ratio causae effectivae. — *Quare dicimus ad argumentum* [*ib. n. 41.*] nullum esse inconveniens idem obiectum respici a duobus habitibus specie distinctis, esto esse nequeant idem habitus plurium obiectorum. Nam alia atque alia est ratio sub qua intellectus tendit in idem obiectum, ex quo fit ut diversi, et alterius rationis habitus per eos actus generentur.

ARTICULUS III.

UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Doct., Quodlib. q. 18. — Oxon. 2. d. 27. q. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 54. a. 3.
Huc spectant dicta supra quaestione 18. art. 5.

VIDENTUR habitus minime distinguui secundum bonum et malum. Etenim sicuti habitus ex actibus sunt, ita in actus influunt ipsa obiecta: sed circa unum idemque obiectum quis habere potest actus bonos et malos; ergo secundum bonum, et malum attendi non potest habituum distinctio. *Minor patet*; nam quis potest erogare eleemosynam propter Dei amorem, et item elargiri gratia captandi gloriam vanam.

2. PRAETEREA. Malum aliud non est, quam boni oppositi privatio, iuxta doctrinam Dionysii, 4. *De divinis Nomin.* *Malum ex quocumque defectu*: privatio autem vel defectus non dat speciem, sed magis importat speciei absentiam; ergo ex malo non constituitur habitus in specie a bono distincta et diversa.

CONTRA. Habitus virtutis adeo contrarius est habitui vitioso, ut per illius actus hic destruatur, et e converso: contraria autem specie differunt; ergo et habitus boni specie differunt ab habitibus malis.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 2. seqq. — 2. d. 27. q. 1. n. 9. seqq. — Quodlib. q. 18. n. 17. seqq.*] secundum differentiam boni

et mali habitus specie distingui. *Declaratio: Virtus* (ut scribitur 2. *Ethic.* cap. 6.) *est habitus electivus mediū, ut determinatur a recta ratione.* Recta autem ratio determinat, sive iudicat, oportere actum eius habitus generativum ornatum esse multis circumstantiis. Nam etsi actus versetur circa obiectum conveniens, nisi operanti adsit recta ratio, cui actus conformetur, non est bonus moraliter; conformitas igitur ad rationem rectam efficit actum generativum virtutis moraliter bonum. Quapropter is habitus cum potentiae inhaeret, disponit, inclinatque ad actum convenientem dictamini recto prudentiae, quemadmodum quando inest habitus vitiosus inclinat ad actus minime congruentes dictamini rationis rectae, imo ei omnino disconvenientes et repugnantes; et eiusmodi sunt habitus temperantiae et intemperantiae; oportet ergo eos specie differre. Nam uti ille est habitus virtutis, eo quod genitus sit ex actibus prudentiae coexistentibus in operante, et ad consimiles actus subinde inclinans, ita ei contrarius habitus inditus fuit ab actibus intemperantiae contra dictamen prudentiae elicitis, et ad alios similes illorum subinde inclinat. Specie igitur ii habitus distinguuntur quia per convenientiam et disconvenientiam ad rationem rectam, qua convenientia et disconvenientia, fit ut alter sit habitus virtutis, alter vero vitiosus.

Atque [*Oxon.* 2. d. 7. n. 26.] non alia ratione est, quod vitium sit et dicatur esse contra naturam, virtus vero iuxta ipsius naturae inclinationem. Nam revera vitium est contra illum actum, qui natus est elici conformiter inclinationi naturali, quod est naturale dictamen intellectus, obiciens potentiae appetitivae quid eligendum sit iuxta legem naturalem, aut positivam. Ac propterea ex hac convenientia et repugnantia ad naturae rationalis inclinationem hi habitus, eorumque actus specie distinguuntur oportet.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Cf. q. 18.] dicimus, cum unum idemque obiectum est materia habitus virtutis et vitii, id evenire non posse, nisi quia sub alia atque alia ratione respicitur ab habitibus illis, iuxta quam diversitatem rationis obiectivae diversus fundatur ordo ad rationem recte dictantem de ipsius obiecti convenientia et disconvenientia ad naturam rationalem, atque de omnibus circumstantiis, quibus oportet actum transeuntem super tale obiectum esse ornatum. Hi autem ordines, respicientes alio atque alio modo rectam rationem, contrarii usque adeo sunt, ut sese mutuo excludant; specie igitur distinguuntur, ut contraria sub eodem genere.

AD SECUNDUM dictum fuit *quaest.* 18. *art.* 5. aliud non sequi, nisi quod habitus malus, ut et actus eius, distinguitur specie privativa; nam malitiae eo modo differunt, quo bonitates; si specie, specie; si numero, numero. Sicut enim actus vel habitus mali nati sunt habere proprias bonitates, quia convenientias vel conformitates, sive eidem regulae sive aliis, ita singuli habent proprias carentias, secundum quas et ab habitibus bonis et inter se etiam specie, vel numero distinguuntur. Haec igitur privatio convenientiae ad naturam rationalem, ob quam habitus est malus, est pariter formalis ratio distinguendi privative ipsum ab habitu moraliter bono, quemadmodum et convenientia est sibi formalis ratio distinguendi positive.

ARTICULUS IV.

UTRUM UNUS HABITUS EX MULTIS HABITIBUS CONSTITUATUR.

Doctor, 6. Metaph. q. 1. — Oxon. Prologi q. 3. in lat. et loc. cit. art. 1. 2.
S. Thom. 1. 2. q. 54. a. 4.

VIDETUR habitus esse simplex qualitas non conflata ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Etenim potentia una indivisa circa multa versatur, secundum quod conveniunt in aliquo uno, nempe in generali quadam obiecti ratione; ergo etiam idem simplex habitus ad multa sese extendere potest, quatenus ea praesecerunt ordinem ad aliquod unum, quae est specialis ratio obiecti, vel una natura, vel unum principium.

2. PRAETEREA. Habitus, cum sit qualitas quaedam, est forma simplex: sed nullum simplex constituitur ex pluribus; ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

3. PRAETEREA. [6. Metaph. q. 1. n. 1.] Scientiarum communis sententia assignat primum subiectum id quod est commune ad omnia illa quae sub scientiarum considerationem cadunt, sicuti in Geometria est *linea*, in Aritmetica *numerus*, in Metaphysica *ens*; ergo una quaedam simplex qualitas est habitus quicumque acquisitus, etiamsi ad ipsum multa omnino pertineant.

CONTRA. Generatio habitus non est simul, sed successive fit ex pluribus actibus; ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus. — *Rursus*, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu: sed multae conclusiones pertinent ad unam scientiam, totam, sicut ad Geometriam, vel Aritmeticam; ergo unus habitus constituitur ex multis habitibus.

RESPONDEO [6. Metaph. ib. n. 3.]: *Aliqui*, propter argumenta ad primam partem inducta, censent, scientiam, et ita de habitu quocumque acquisito, unam esse speciem specialissimam circa obiectum unum, ad quod plura attribuuntur sub eadem ratione considerandi. Ex multis igitur actibus intelligendi scientia acquisita in uno intellectu una numero est, sicut in uno appetitu est una temperantiae virtus, etsi ex multis actibus generata. Distinguendum est tamen: etenim quaedam formae suscipientes magis et minus inducuntur unica transmutatione, iuxta gradum perfectionis suae, ut albedo, vel pluribus actibus conformibus, ut temperantia; quaedam autem pluribus difformibus, ut scientiae, in quarum quidem generatione hunc imaginantur processum. Nam rectum adhibendo ordinem acquirendi eas, ex actu cognoscendi primum principium scientiae alicuius, ipsa scientia primum generatur. Siquidem hoc ipso statim habetur totum *esse* eius habitus scientifici, licet in gradu imperfecto et infimo, estque is habitus intellectus primi principii scientiae iam acquisitae. Deinde de aliorum principiorum cognitione idem habitus augetur, fitque intellectus plurium principiorum; et ultra ex principiis deducendo conclusiones amplius augetur, diciturque propterea scientia earum conclusionum, semper tamen manens idem habitus, nec aliam subiens differentiam, nisi penes rationem tantum. Quemadmodum et aliae formae recipientes intentionem, in quocumque gradu sistant, in illo excludunt compositionem omnem realem, nam aliam non admittunt differentiam ultra gradus inferiores quos

virtualiter continent, nisi rationis tantum, quae profecto differentia non sufficit ad compositionem. — Nec quidquam huic positioni officit, quod actus ex quibus generatur et augetur habitus videantur quasi specie differre, ut intellectiones diversorum principiorum, et diversarum conclusionum; nam actus differunt sicuti obiecta cognita, sed habitus unus ex omnibus est generatus ad similes actus subinde inclinans. *Hoc confirmatur*; siquidem principium perfectius cognoscitur quum ex illo conclusio deducitur: non autem id eveniret nisi habitus principii intenderetur; ergo alius non generatur, sed praecise augetur is qui praeexistit. Addunt etiam, habitum nedum modo praedicto augeri, sed etiam in frequenti eiusdem consideratione: quo fit ut eo habitu magis cognoscatur unum principium, quam aliud, et una conclusio prae alia, quia frequentius considerata; semper autem conclusione prius est principium, et ratio cognoscendi posterior.

Haec [6. *Metaph.* ib. n. 4.] *opinio sic explicata nobis non probatur*; quare primo arguimus contra illam sic: actus naturaliter sunt habituum generativi in sententia communi, eo quod naturaliter suam similitudinem passo imprimant: differentium vero specie secundum proprias rationes agentium sunt diversae similitudines reales; ergo quanta est actuum differentia, tanta sit oportet et habituum. *Confirmatur*: causa quare actus differentes in moribus, ut temperantiae et iustitiae, generent diversos habitus specie, alia non est, nisi quia secundum proprias rationes specificas, naturales similitudines similiter differentes imprimunt potentiae; ergo ubi est eadem causa est idem effectus. Quapropter videtur sine ratione dictum, quosdam habitus tantum generari ex actibus uniformibus, quosdam vero ex difformibus. Alioquin quis poterit opinari non esse nisi unam virtutem moralem, quae genita sit ex quocumque actu moraliter bono, et exinde augeri, non modo per similes actus, sed etiam per difformes, quemadmodum opinantes asserunt de habitu scientiae? — *Deinde*, verum inquantum evidens natum est causare habitum in intellectu cognitivum eius obiecti; alia autem est ratio evidetiae veritatis in principio et conclusione: principium enim est verum propter se ex terminis; conclusio vero est evidens propter aliud, ex quo ipsa infertur conclusio; ergo alium atque alium habitum cognoscitivum causant in intellectu haec duo alterius et alterius rationis obiecta. — *Rursus*, cum intellectu principiorum aliquorum, et scientia aliquarum conclusionum in Geometria stat ignorantia alicuius conclusionis eiusdem scientiae; non tantum ignorantia negationis, sed etiam dispositionis per falsigraphum generata: impossibile est autem respectu eiusdem complexi simul in eodem intellectu stare habitus oppositos; ergo respectu conclusionis ignoratae non habetur habitus qui sit scientia eius. — *Confirmatur*, [ib. n. 5.] cum addiscitur conclusio ignorata, habitus praecedenti oppositus inducitur; ergo habitui scientiali iam praeexistenti fit additio alterius habitus respectu conclusionis prius opinatae et nequaquam scitae. — *Rursus*, contradictio omnino videtur, unum eundemque habitum esse respectu obiecti designati, ut conclusionis ignoratae, et tamen potentiam habitu praeditam nullum prorsus habere posse actum ne imperfectissimum quidem circa tale obiectum. Est autem evidens respectu conclusionis ignoratae intellectum de praexistentis habitus virtute in nullum exire posse actum sciendi, imo nec opinandi, cum firmiter ob apparentem deductionem teneat oppositum; ergo habitus scientiae praeexistens nulla ratione

esse potest idem numero cum habitu nuper acquisito conclusionis olim ignoratae. — *Amplius*, ex habitu intenso quis perfectius tendere potest circa quodcumque obiectum, cuius est, quam ex remisso; ergo si addiscendo novas conclusiones intenditur habitus prior, poterit habitu praeditus perfectius speculari quodlibet, respectu cuius ponitur habitus, ac sibi licuerit prius. Hoc autem esse plane falsum, declaratur: nam possibile est, ut dum quis attendit novis addiscendis conclusionibus, iam scitarum, vel alicuius ex eis, obliviscatur, aut certe minus perfecte sciat, ac antea, quam primum scitas conclusiones considerasset. Hoc ipsa experientia docet; nam addiscens secundum librum Geometriae, negligit interim considerare primi libri conclusiones, saltem aliquas, quarum non est tunc usus. Numquid tali in casu, cum quis addiderit secundum, perfectius poterit speculari quamlibet conclusionem primi, quam prius, quando ignorans secundum, frequenter conclusiones primi libri speculabatur? — *Confirmatur*: siquidem aliter opinantes asserunt duplicem esse modum augendi habitum, nempe per actus similes, et per diffformes. Cum per similes crescit, aiunt, id perfectius sciri cuius sunt illi actus, quam aliud, circa quod tot actus non eliciuntur; ergo habitus respiciens frequenter hoc speculatum, augetur sine augmento habitus respicientis illud raro speculatum, quod est impossibile, ponendo hunc habitum esse unam eandemque simplicem qualitatem. — *Postremo*, [ib. n. 6.] in quacumque qualitate sunt gradus differentes secundum magis et minus, habentes utique ordinem essentialem, sic ut unus includat alterum virtualiter usque ad supremum, ut patet in albedine; et alioquin nihil unum conflaretur ex omnibus illis. Sed in habitu scientiae, iuxta hanc positionem, non est dare tales gradus ordinatos respectu diversorum scibilium; ergo quae diversa respiciunt scibilia esse non possunt eiusdem habitus gradus; sint ergo oportet habitus differentes. *Probatio minoris*: complures sunt conclusiones Geometriae, quarum utralibet potest indifferenter addisci ante aliam; ergo gradus respicientes unam illarum non habet per se ordinem ad illum, qui respicit aliam. — *Respondeo*: gradus in habitu habent ordinem, esto non sit ordo obiectorum. *Contra*, omnis gradus habitus respicit quodlibet contentum sub primo subiecto eius habitus, licet per actum magis et minus intensum: in casu quicumque gradus praecise non respicit quodcumque obiectum secundum actum quemcumque. — *Si dicatur, sic*: [ib. n. 7.] gradus infimus non respicit quodlibet sub primo obiecto, sed illud tantum circa quod esse potest imperfectissima operatio. *Exemplum* de minimo calore respectu stupae. *Contra*, saltem quantumcumque detur minimum scibile, in illud potest omnis gradus superior, sed non e converso. Hoc etiam argumento probatur multas esse prudentias; nam contingit habere rationem rectam circa materiam temperantiae, et non circa materiam fortitudinis, et e converso. Sed de his *infra*.

Hucusque [6. *Metaph.* ib.] inductas rationes licet posset quis eludere distinguendo de habitu, ut est in tali et tali gradu, et considerando in tali gradu non esse habitus talis obiecti, sed ut in alio; quas evasiones perscrutari brevitatis gratia omitto; non videtur tamen quomodo ad aliquas saltem illarum rationabiliter responderi queat. Etenim oporteret respondentem negare propositiones universales circa materiam de habitibus ab omnibus admissas, ultroque concessas in aliis habitibus; quas sane negando, nec instantias in medium proferendo, nisi in casu, plane est irrationabiliter protervire, ex 8. *Topicor.* Aliter enim videretur posse negari

tales universales in aliis habitibus, nec superessent principia ulla probandi distinctionem quorumcumque habituum, ut tactum fuit in *confirmatione primae rationis*. — Quod adducitur *pro confirmatione* illius opinionis, principium magis cognosci quam conclusio ex eo deducitur; id si verum est, *non concludit*, conclusionis habitum non esse alium ab illo; nam licet sit alius habitus, ut docet Aristoteles, 6. *Ethic.*, c. 3. attamen principii habitus intenditur propter speculationem principii in se, quae forte tunc est intensior quam ex illo conclusio deducitur; quam quando in se consideratur sine ordine ad quodcumque aliud.

Pro quaesiti solutione esto PRIMUM DICTUM: [6. *Metaph.* ib. n. 8. seqq. — *Oxon.* i. d. 3. q. 7. — 3. d. 36.] loquendo de habitu, quatenus est qualitas intellectui indita ex frequenti consideratione, vel unica perfecta formaliter inclinans intellectum respectu complexi speculandi, tot sunt habitus scientiales specie distincti, quot sunt conclusiones diversae demonstrabiles. *Declaratio*: scientia est habitus cognitivus conclusionis demonstrationis, ex definitione ipsius *scire*, 1. *Poster.*, text. com. 5. ergo quot sunt conclusiones demonstrabiles tot sunt scientiae. *Consequentia probatur*: siquidem habitus distinguitur per obiecta, et subinde scientiae distinguuntur per scibilia: haec scibilia sunt conclusiones demonstrabiles. — *Deinde*, habitus innotescunt per actus: respectu diversarum conclusionum sunt diversi actus sciendi specie; ergo et habitus diversi. *Minor probatur*: nam illi sciendi actus diversi sunt non tantum numero, quia sic distinguuntur actus sciendi circa eandem conclusionem eliciti: differentia maior differentia numerali est differentia specifica. — *Rursus*, aliquid per causam cognoscere, est ipsum *scire*, 1. *Poster.* text. 5.; cum ergo alia demonstratio sit per quam eiusmodi conclusio cognoscitur, et alia qua innotescit aliud scibile, videntur specie differre hae scientiae. Quodlibet igitur complexum habet habitum proprium. Et quidem si principium est intellectus, habitu attingitur, quemadmodum et conclusio per scientiae habitum, qui formaliter inclinatur intellectum ad speculationem illius scibilis, veluti naturalis similitudo ex eius consideratione derelicta.

SECUNDUM DICTUM: [6. *Metaph.* ib.] loquendo de habitu, qui virtualiter inclinatur ad speculationem scibilium, etsi formaliter determinet intellectum ad considerandum id, in quo alia scibilia virtualiter continentur, is habitus unus est respectu multorum complexorum scibilium, unicaque scientia ea omnia complectens. *Declaratio*: nam conclusiones in principiis virtualiter continentur; principia vero virtualiter sunt in subiecto; siquidem subiectum virtualiter includit praedicatum in principiis primis; idque vel essentialiter si pertineant ad *primum modum dicendi per se*, vel virtualiter, si ad *secundum spectent modum*; igitur in subiecto complexo quidditative cognito virtualiter continentur principia et conclusiones de tali subiecto, ac tota proinde notitia, quae de ipso subiecto nata est haberi, et praeterea etiam notitia, quae nata est haberi de aliis per rationem eius, sive sint inferiora contenta sub ipso, sive sint alia attributa ad ipsum, tamquam ad primum; ergo habitus inclinans formaliter ad speculandum tale subiectum secundum rationem quidditativam inclinatur virtualiter ad omnia complexa ad ipsum aliquo ex praedictis modis pertinentia: sed primo et per se ad cognoscenda de ipso subiecto; per se autem, sed non primo, ad alia speculanda per rationem eius; atque ita respectu omnium istorum unus est habitus virtualis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic; proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile, vel activi ad passum; at proportio subiecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum; quodcumque autem agens agit in passum potest quodlibet agens eiusdem rationis in quodlibet passum eiusdem rationis agere; ergo prima extrema proportionis activi ad passivum sunt communia ad omnia per se extrema illius proportionis. Nam inter illa communissima est adaequatio, quia in quocumque est ratio unius, illud respicit quodlibet in quo est ratio alterius; sed prima extrema proportionis causae ad effectum non sunt communissima, quia inter illa non est adaequatio. Non enim sequitur, si commune potest causare habitum, quod speciale pariter possit. et e converso. Non enim quodlibet contentum sub illo communi respicit habitum illum ut effectum eius: sed tantum aliquod primum obiectum contentivum, quod virtualiter continet omnia, ad quae habitus se extendit. Non ergo aliud ex assumpta propositione recte inferri potest, quam quod docet *secunda conclusio*, non vero quod illa simplex qualitas usque adeo sit unus habitus, ut alterum non admittat, quia per ipsum sciri non possunt formaliter illa omnia, ad quae cognoscenda virtualiter inclinatur.

AD SECUNDUM respondeo ex dictis. Nam habitus est forma simplex, ipsaque non constituitur ex pluribus, nisi plura haec intelligantur gradus perfectionales eius. Verumtamen loquendo de habitu per se et primo respiciente obiectum, in quo plura scibilia virtualiter continentur, ad ea in specie cognoscenda formaliter non inclinatur, sed virtualiter, pro ratione nimirum primi obiecti habitus. Ad cognitionem ergo formalem eorum requiruntur alii actus, qui sunt peculiarum habituum generativi, qui omnes determinant intellectum et inclinant formaliter ad ea scibilia noscenda, ad quae per habitum obiecti primi tantum virtualiter inclinabatur.

AD TERTIUM dicimus, multorum habituum specie differentium esse posse aliquod obiectum commune, sicut ab obiectis eorum abstrahi potest obiectum commune. Ac tali pacto in scientiis assignatur obiectum commune, a quo non est habitus unus secundum speciem, sed tantum secundum genus.

AD PRIMUM *in oppositum respondetur*: successio in generatione habitus non contingit ex eo quod pars eius generetur post partem, sed magis quia subiectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem, et ex eo quod primo imperfecte incipit *esse* in subiecto et paulatim perficitur, sicut etiam est de aliis qualitatibus. — *Contra*, supra q. 51. art. 3. dictum est, ex unico actu rationis causari posse in intellectu habitum scientiae, etiam in sententia ita respondentium; tunc ergo possibilis intellectus statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem. Si igitur is habitus est talis, ut nulla sibi queat fieri additio, cur non inclinatur ad scibilia noscenda, quae stante scientiae habitu adhuc ignorantur? Sed non libet repetere dicta, cum argueremus contra talem opinionem. Secundam causam, quae tangitur reieciimus supra, q. 52. art. 1. — *Ad secundum respondent sic*: qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam unius conclusionis, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura sese

extendens, eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia. — *Hanc responsionem improbant inducta argumenta contra opinionem, ut nihil sit ultra addendum.*

QUAESTIO QUINQUAGESIMAQUINTA.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD SUAS ESSENTIAS,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali. Et quia habitus, ut dictum est, distinguuntur per bonum et malum, *primo* dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adiuncta, scilicet, dona, beatitudines, fructus; *secundo* de habitibus malis, scilicet de vitiis, et peccatis. — Circa virtutes autem *quinque* consideranda sunt: *primo*, de essentia virtutis: *secundo*, de subiecto eius: *tertio*, de divisione virtutum: *quarto*, de causa virtutis: *quinto*, de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum virtus humana sit habitus. - 2. Utrum sit habitus operativus. - 3. Utrum sit habitus bonus. - 4. De definitione virtutis.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS.

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 3. — 2. d. 7. et 40. — Quodlib. q. 18. a. 1. S. Thom. 1. 2. q. 55. a. 1.

RESPONDEO dicendum, [Coll. 15. art. 7. et 9.] revera nomine *virtutis* habitum significari inclinantem ad actus moraliter bonos, ex quibus habitus ille genitus et inditus animae fuit. Unde Aristoteles 2. *Ethic. c. 5.* scribit: *Virtus est, quae habentem perficit, et opus eius bonum reddit.* Et cap. 6. *Virtus est habitus electivus medii, ut determinatur a ratione recta.* Itaque ratio recta praefigit, dictatque de iis, quae necessario concurrere debent ad hoc, ut recta sit electio, et bonum opus, quod eligitur. — Ex quo fit, ut virtus moralis non addat super substantiam habitus, ut est forma de genere qualitatis, nisi habitualement conformitatem ad dictamen rationis rectae. Nam idem habitus in natura, qui generaretur ex actibus abstinentiae elicitis sub dictamine rationis errantis, cessante errore intellectus, ac dirigente ratione recta, esset virtus abstinentiae, habitus qui modo non erat virtus, quia non inclinabat ad electionem medii, ut determinatur a ratione recta, quippe quae recta ratio non aderat operanti, cui potuisset actus suos conformare ut regulae ipsorum. Aliud ergo non addit ratio virtutis habitui, ut est forma de genere qualitatis, nisi habitualiter coniungi prudentiae, vel dictamini recto, propterea quod is habitus ex sui natura natus sit esse conformis prudentiae; quam conformitatem non praesferret, si foret genitus ille habitus ex actibus transgredientibus medium determinatum a ratione recta. — Quotiescumque igitur

qualitas, quae nata est esse conformis prudentiae, coexistit cum ea, tunc non tantum habet conformitatem aptitudinalem ad prudentiam, sed etiam actualem, quia ad similia inclinat uterque habitus, atque inde actus elicitus iuxta inclinationem illorum est moraliter bonus, qui si eliceretur secundum inclinationem illius qualitatis tantum, quae est materialiter virtus moralis, prudentia non coexistente in eodem operante, nec subinde ad opus inclinante, non foret actus ille moraliter bonus. De qua re magis, *art. seq.*

ARTICULUS II.

UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS OPERATIVUS.

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 3. — Collat. 6. — S. Thom. 1. 2. q. 55. art. 2.

VIDETUR habitus moralis inquantum virtus, esse principium operativum, sive activum respectu bonitatis repertae in actu. Etenim [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 1.*] Aristoteles 2. *Ethic.* cap. 3. *Virtus est, inquit, quae habentem perficit, et opus eius bonum reddit; non reddit autem opus bonum in ratione principii passivi, cum non sit ratio recipiendi; ergo inquantum virtus est principium activum.*

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] *Virtus est dispositio perfecti ad optimum, ex 7. Phys. text. com. 27.* Sed non est dispositio passiva, quia, ut dictum est, non est ratio recipiendi; ergo est dispositio activa. — *Confirmatur:* ita se habet optimum ad optimum sicut bonum ad bonum; est autem optima ratio principii activi; ergo secundum hanc rationem oportet virtutem perficere potentiam, et subinde ad agendum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Virtus moderatrix passionum est: sed non moderatur per rationem principii passivi; nam obiectum, cum sit causa naturalis, efficit actum secundum ultimum suae potentiae, atque ita quantum potest agit, modo non impediatur per contrarium agens, et compescendo passionem, moderatur eam per rationem principii activi.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Philosophus 2. *Ethic.* cap. 4. scribit: *Non habens iustitiam, etsi possit operari iusta, non tamen iuste;* et ita de aliis actibus virtutum: bonitas autem moralis requirit operari iuste vel fortiter, vel moderate, et sic de aliis; ergo virtus usque adeo est principium actus, inquantum bonus moraliter, ut sine ipsa esse nequeat moraliter bonus.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Tanto perfectior est virtus respectu actus sui, quam ars respectu proprii actus, quanto virtus est arte melior: sed omnis ars est causa unde principium motus respectu operationis, secundum Comment. 2. *Ethic.* cap. 10. *in fine;* ergo multo magis virtus active influat oportet in actum virtutis. — *Confirmatur,* dans actum primum tribuit et actum secundum: virtus dat actum primum; ea enim appellatur quis virtute praeditus; ergo praestat quoque agere virtuose; influit proinde active in actum moraliter bonum.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Si habitus, inquantum virtus, esset principium activum bonitatis moralis in actu, cum habitus non sit virtus nisi ex conformitate eius ad prudentiam: *Est enim habitus electivus medii ut determinatur a recta ratione;* ergo aliqua ratio relativa in habitu esset principium activum actus, quod est impossibile.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib. n. 3.] habitum, inquantum est virtus, haud esse principium activum bonitatis in actu. Ad cuius intelligentiam sciendum, quod sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figurae et coloris, et aggregatio omnium respectuum, qui sunt istorum ad corpus, et ad se invicem; ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari, puta ad potentiam, ad obiectum, ad finem, ad modum, ad tempus, ad locum, idque, ut ea omnia recta ratio iudicat debere actui convenire; adeo ut recte dici queat, convenientiam actus ad rationem rectam esse id, quo posito actus est bonus, eo autem non concurrente, quibuscumque aliis actus conveniat, rectus esset non possit. Nam etsi actus versetur circa obiectum quaecumque, nisi iuxta rectum rationis dictamen eliciatur operatio, non est bonus actus. Potissimum ergo conformitas actus ad rationem rectam plane de circumstantiis omnibus dictantem est bonitas moralis actus: huius autem bonitatis nullum est principium proprie activum, sicuti nec est alicuius respectus, maxime cum is respectus ad rationem rectam consequantur extrema ex natura ipsorum: impossibile est enim aliquem actum poni *in esse* et rationem rectam *inesse*, quin ex natura extremorum consequatur in actu conformitas ad rationem rectam: at relatio consequens extrema necessario non habet causam propriam, quae sit alia causa extremorum. — Non [ib. n. 4.] potest igitur habitui *inesse* activa causalitas respectu bonitatis moralis actus, nisi in quantum active influit in substantiam ipsius actus, qui actus natus est convenire completo dictamini prudentiae, et ad illum actum in se inclinatur habitus aliquis ex natura habitus, atque ex eo consequenter inclinatur ad actum, qui sit conformis rectae rationi, modo recta ratio insit operanti.

Atque [Oxon. ib.] consimili ratione haec suo modo habitui applicantes, dicimus, virtutem moralem non addere super substantiam habitus, ut est forma de genere qualitatis, nisi habitualement conformitatem ad rectam rationem. Idem enim habitus in natura, qui generaretur ex actibus abstinentiae elicitis cum ratione erronea, accedente dictamine recto foret abstinentiae virtus; prius tamen non erat habitus virtutis, quamdiu aberat recta ratio abstinendi; nec tamen aliquid mutatum est circa habitum in se, sed tantum nunc coniungitur prudentiae, antea non sic illi coniungebatur. — Coniungi [ib. n. 5.] itaque prudentiae dat habitui, ut est forma de genere qualitatis, esse virtutem, quotiescumque is habitus ex sui natura natus est esse prudentiae conformis. Ac proinde nihil aliud in entitate absoluta importat habitus, qui est virtus moralis, ab illo, qui est talis in natura, et non virtus, si sit sine prudentia; et per consequens nullam aliam causalitatem potest habere, ut est virtus, quam ut est talis qualitas naturalis. Quatenus tamen prudentiae coniungitur, natus est esse causa secunda quasi directa a prudentia respectu effectus communis amborum, qui effectus est actus virtutis, vel actus moraliter bonus, cuius nihilominus esse causa secunda non potest si prudentia absit. Quemadmodum visus in phrenetico esse nequit potentia libera per participationem, quia ille caret usu voluntatis, quae est per essentiam libera; in sano autem visus habet usum potentiae liberae per participationem, estque causa quasi secunda respectu voluntatis praeci-

piensis potentiae visivae ut videat, aut secus. — Et nihilominus, quum est causa secunda respectu prudentiae, causalitatem propriam praecise habet, ex eo quod est talis forma vel qualitas in natura; non vero per respectum conformitatis ad prudentiam: imo, nec ut causa secunda inest sibi causalitas respectu actus, nisi ratione naturae suae, quae est qualitas, et non ex tali coniunctione prudentiae. Nam etsi causa secunda coniuncta primae aliter agat, quam sine ea; non tamen habet virtutem activam ex tali coniunctione, sed ex natura sua absoluta; ergo nec ex parte actus, inquantum est bonus moraliter, nec ex parte habitus, inquantum est virtus moralis, potest inveniri ratio specialis, secundum quam virtus ut virtus sit principium actus ut bonus moraliter, nisi ista, quae est ex parte habitus, et actus quantum ad naturam eorum (1).

AD ARGUMENTA. [Oxon. ib. n. 12.] Quoniam (ut praedictum est) bonitas moralis est integritas omnium conditionum in actu et circumstantiarum, idque praesertim, ut recta ratio iudicat, ea omnia debere actui convenire, proinde est omnino necessarium, ut bonitatem actus moralis praecedat dictamen completum rationis rectae, quo ei recto dictamini conformis esse queat actus moralis, non secus ac mensuratum mensurae. Sed non oportet id dictamen rectum emanare ab habitu aliquo intellectivo, puta prudentia; nec actum dictamini recto conformem elici aliquo modo ab habitu morali appetitivo. Simpliciter enim dictamen rectum praecedit prudentiam, siquidem per ipsum generatur primus gradus prudentiae; et consimiliter recta electio praecedit habitum moralem, quia per ipsam electionem generatur in potentia appetitiva virtus moralis in primo gradu. Tunc in primo actu recte dictat sine prudentiae habitu, et recte moraliter eligit sine virtute morali generata. Prudentiae tamen habitus per primum actum, vel ex compluribus rectis dictaminibus generatus, magis inclinatur ad consimilia dictamina elicienda, id est ad recte concludendum conclusiones syllogismorum practico-um de omnibus circumstantiis, quae inesse debent actui eliciendo. Et pariter virtus moralis generata post primum actum vel per consequentes magis inclinatur ad eliciendos actus similes illorum ex quibus ipsa inducta fuit.

Intelligendum [Oxon. ib. n. 13.] est autem, illud quod de virtute morali generatur ex actibus, quamdam esse qualitatem, in cuius ratione non includitur conformitas eius ad prudentiam. Nam recte intelligi potest eadem qualitas sine prudentia, imo cum ratione erronea, si operanti inesset. Qualitas ergo haec, quae talis, non est virtus, sed praeterea requiritur conformitas eius ad prudentiam, vel coexistentia ipsius cum prudentia in eodem operante. Semper quidem, seu prudentia insit seu non, is habitus natus est esse prudentiae conformis, ut habitus abstinentiae generatus ex actibus abstinendi cum ratione errante, natus est regulari per prudentiam in actibus suis, sed non ille qui esset genitus ex actibus excessivis. Cum igitur qualitas quae nata est esse prudentiae conformis coexistit cum illa in eodem operante, tunc nedum sibi inest conformitas aptitudinalis, verum etiam actualis ad prudentiam, etenim ad similia inclinatur uterque habitus; actus ergo elicited iuxta inclinationem ipsorum habituum est bonus moraliter, qui si foret elicited tantum secundum inclinationem illius qualitatis, quae est materialiter virtus moralis, prudentia non coexi-

(1) Hoc ipso Doctor Collat. 6 cit. probat lateque deducit habitum, qui est virtus, active non influere in bonitatem actus, cum ante habitum virtutis esse queat actus moraliter bonus.

stente in eodem operante, nec ad actum illum inclinante, actus ille non foret bonus moraliter. — Haec [ib. n. 14.] itaque qualitas, quae materialiter est virtus moralis, et formale complementum virtutis, accipit a prudentia dictante, se habere ad prudentiam sicut causa secunda ad primam, idque respectu eiusdem effectus repraesentandi ab eis. Et prudentia quidem est quasi causa prior, habitus vero moralis quasi causa posterior. His ergo una concurrentibus ad actum, ipse est moraliter bonus, qualis non esset, si sola causa secunda concurreret sine recta ratione, et prudentiae dictamine. Tribuere quidem moralem bonitatem, est tribuere conformitatem ad rationem rectam, et quod dat qualitas illa non ex eo quod qualitas est, sed quia in causando coexistit prudentiae simul inclinanti.

Ex hactenus expositis [Oxon. ib.] perspicuum est quod in *solutione* dicebamus, nempe qualitatem illam, quae virtus est, nulla pollere causalitate activa respectu bonitatis moralis in actu, sed praecise ex eo quod virtus est praesefere coexistentiam cum alia causa eiusdem actus, quae causa una concurrens ad actum, tribuit ei moralem bonitatem, quia conformitatem moralem sibi ipsi. Sed adhuc tamen habitus iste nullam habet causalitatem respectu actus ex hac ratione, quae est coexistentia eius cum prudentia, sed tantum quia est qualitas. Ac propterea nullo modo est concedenda causalitas aliqua specialis habitus, quatenus est virtus, ultra illam, qua pollet in quantum est talis qualitas in natura. Porro advertendum, bonitatem, quae habitui prudentiae attribuitur, nec necessario, nec soli illi convenire, sed etiam actui illi, qui natus est esse actus prudentiae, qui est dictamen rectum prudentiae utique generativum. Si enim is actus insit, atque iuxta dictamen eius, veluti secundum mensuram, appetitus appetat, rectus est actus moraliter. Etsi id rectum dictamen non inesset, adesset nihilominus prudentia, actus elicitus sine dictamine recto, haud foret perfecte bonus. Itaque si prudentiae habitus non adsit, ad actum moraliter bonum sufficit dictamen rectum, et e contra sola prudentia sine recto dictamine satis non est dandae rectitudini actui; atque ita rectitudinem quam tribuit prudentia actui morali, praestat mediante actu suo, qui est rectum rationis dictamen.

His ita declaratis, *respondeo ad allatas auctoritates*, [Oxon. ib. n. 15.] quae videntur significare esse habitui, qua virtus est, attribuendam activam causalitatem respectu bonitatis, qua ornatur actus moralis; et primo ad illam ex 2. *Ethic.*; *Opus eius bonum reddit*, dicendum, vel reddere bonum inclinando, quod sane habitui competit, quatenus est talis qualitas in specie naturae; vel si id non sufficiat (nam sic inclinaret etiam absente prudentia) reddere bonum qua virtus, idest, unde est prudentiae coexistens. Tunc ergo virtutem efficere bonum opus, vel actum in suo genere causandi, quia ut est causa secunda, et virtute causae superioris, quae est prudentia, secundum quod expositum fuit; non quasi prudentia sit causa actus moralis quantum ad substantiam et intensionem eius, sed propterea quod reddat actum sibi ipsi conformem.

SECUNDA auctoritas [Oxon. ib.] ex 7. *Phys.*, videtur facere opinioni attribuenti habitui, qui est virtus pro materiali, vim activam respectu actus, quod nos *art. praec.* probabilius putavimus. Sed eam activitatem eidem haud competere posse, qua virtus est, ostensum est supra.

AD TERTIUM de *moderari*, [Oxon. ib.] negamus virtutem moralem active moderari passionem, quasi iam inductam ab obiecto efficiat mino-

rem et remissiorem. Nam obiectum delectabile praesens necessario movet secundum ultimum potentiae suae. Habitus tamen facere potest obiectum minus conveniens potentiae habituatae, quam potentiae habitu carenti, sicut gravi magis disconveniens est sursum esse, quam corpori neutro, licet gravitas non esset principium activum descensus. Ita potentiae secundum se conveniens esset aliquod delectabile excessivum; potentiae autem habituatae per habitum inclinantem ad actus moderatos est disconveniens, vel certe non sic conveniens illud delectabile excessivum, atque ita quasi per repugnantiam formalem, vel virtualemente respectu effectuum, habitus moderatur; ne delectabile immoderate delectet. At exinde non sequitur, habitui, qua virtus, attribui oportere activitatem, sicuti nec humiditati in ligno, licet ipse moderetur ne ignis ita vehementer calefaciat, ut siccum calefaceret. — *Aliter* etiam respondeo sic: virtus moderatur passionem non iam factam, sed fiendam, quatenus nempe inclinat potentiam, idque cum prudentia coexistente, ut fugiat immoderata delectabilia, quae nata sunt inferre delectationes immoderatas; neve admittat nisi quae nata sunt moderate delectare; atque in eo recte dicitur virtus passionum moderatrix, non quidem inexistentium, sed earum quae inessent, nisi causae per prudentiam praevenirentur.

AD QUARTUM dico: [*Oxon. ib.*] in primo actu quando inest dictamen rectum prudentiae generativum, eique conformis est electio alicuius iusti, tunc quis non tantum operatur iustum, sed etiam iuste operatur. Est ergo intelligendum dictum Philosophi asserentis sine iustitia neminem iuste operari, quatenus tunc non operatur secundum omnem perfectionem qua posset aliquis iuste operari, quarum una est delectabilitas et facilitas in operando, quas perfectiones in opere non experitur potentia habitu destituta, adsunt tamen potentiae habitu ornatae.

AD QUINTUM dicimus, [*Collat. 6. n. 14*] prudentiam esse actu nobiliorem, quia dirigit circa actus virtutum moralium, qui actus sunt in voluntate, aut in appetitu sensitivo; ars autem dirigit circa operationem transeuntem in exteriorem materiam, et ea quoque de causa dici factivam, non vero activam. Quod si hi habitus dicantur principia agendi partialia, quatenus sunt absolutae qualitates, non negamus; sed non tamen inde potest inferri prudentiam effective influere in bonitatem actus, aut artem in artefactum, nisi quatenus hoc illi ut suae regulae conforme excusum est. — *Ad confirmationem* dicimus, ex eo quod virtus dat esse virtuosum, tribuere pariter et agere; nam quantitas dat esse primum, et tamen non est principium activum alicuius operationis, nisi quando ad esse primum sequitur actus secundus, quod in casu non contingit.

ARTICULUS III.

UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS BONUS.

Doctor, loc. cit. art. praec. — S. Thomas I. 2. q. 55. a. 3.

RESPONDEO, [*Oxon. I. d. 17. q. 3.*] secundum dicta in praecedentibus, virtutem humanam non esse habitum suapte natura bonum, adeo ut moralis bonitas importet differentiam essentialem rationi habitus intrinsece superadditam. Nam quod generatur de virtute morali, est quaedam qua-

litas, de cuius ratione, ut est absolute talis qualitas, non est confirmitas ipsius ad prudentiam. Siquidem eadem qualitas generari posset ex actibus similibus in eadem specie elicitis sine prudentia; imo cum ratione erronea si inesset. Haec autem qualitas, quae ex his gignitur actibus in natura, non est virtus, eo quod talis qualitas sit, sed praeterea necessario requiritur conformitas eius ad prudentiam, vel dictamen rectae rationis, ut docet Aristoteles, 2. *Ethic.*, c. 6. dicens, *virtutem esse habitum electivum medii ut determinatur a recta ratione*. Ordo igitur iste ad rationem prudenter medium determinantem, ut recta sit electio, vel coexistentia eius qualitatis cum prudentia in eodem operante, hoc, inquam, est quod dat habitui illi rationem moralis virtutis. Et semper quidem habitus eiusmodi de actibus generatus, seu prudentia insit seu non, natus est esse prudentiae conformis, si inesset. Sicuti habitus abstinendi inditus ex actibus ratione errante elicitis, semper de se natus est esse prudentiae conformis, quando rectum adest dictamen, actus est moraliter bonus, ut non bonus, cum de ratione erronea procedit. Moralis ergo bonitas non est differentia aliqua essentialis habitus, ut est quaedam qualitas in natura, sed magis conditio accidentalis ipsius. — Cum ergo scribit Aristoteles, 2. *Ethic.*, c. 5. *Virtus est quae habentem perficit, et opus eius bonum reddit*; est intelligendum (ut dictum fuit *art. praec.*) reddere opus bonum vel inclinando potentiam ad operandum, idque ut est talis qualitas in specie naturae; vel certe (quia sic etiam sine prudentia inclinatur) efficere opus bonum, quatenus virtus est, quia revera ut prudentiae qualitas illa coexistit in eodem operante, exit opus bonum, nempe actus moraliter bonus. Quare virtus reddit opus bonum in suo genere causae, scilicet ut causam secundam, et virtute causae superioris, quae est prudentia.

ARTICULUS IV.

UTRUM VIRTUS CONVENIENTER DEFINIATUR.

Magist. Alensis Collat. 16. art. 1. et 2. — S. Thomas I. 2. q. 55. a. 4.

VIDETUR minus esse conveniens definitio virtutis, quae ex Augustino, 2. *De lib. arb.* c. 18. affertur a Magistro, 2. *sentent. dist. 27. A. Virtus*, inquit, *est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Etenim eiusmodi descriptio nullo negotio aptari potest gratiae, donis, et fructibus, atque etiam beatitudinibus: de his enim omnibus dici potest quod sint bona qualitas mentis; non est igitur convertibilis cum definito, et subinde haud probanda.

2. PRAETEREA. Qualitas est virtutis genus remotum; siquidem genus eius proximum *habitus* est; id vero leges rectae definitionis non admittunt.

3. PRAETEREA. Nullum genus praedicatur denominative de specie: bonitas est genus virtutis; omnis enim virtus est bona, sed non e converso; ergo genus non praedicatur denominative de virtute; haud igitur recte dicitur, *Virtus est bona*.

4. PRAETEREA. Minus vere appositum videtur *eo qua recte vivitur, et quo nullus male utitur*. Nam vivente vita spiritali, est actus gratiae; non est igitur id virtuti attribuendum. Deinde contingit interdum aliquos de virtute, qua praediti sunt, superbire; ergo falsum est, neminem male uti virtute.

5. PRAETEREA. Non omnis virtus est in mente; ergo non convenienter dicitur, *Virtus est qualitas mentis*.

6. PRAETEREA. Quod dicitur: *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, improbat per illud Augustini Tract. 72. in Ioann. *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*; minus ergo convenienter in virtutis definitione id additum videtur.

CONTRA. Ex Augustini sententia ita est ratio virtutis explicanda.

RESPONDEO dicendum, maxime probandam esse praeallatam *virtutis* definitionem. Siquidem ea notificatione genus omne virtutis comprehenditur, etiam gratuitarum. Et sane cum dicitur, *Bona qualitas*, seiungitur a vitio, quod pravam qualitatem importat. Appositio autem illa, *qua recte vivitur*, distinguit virtutem ab habitibus scientialibus; sicuti a potentiis innuitur distingui cum additur, *qua nullus male utitur*; potentiis enim contingit male uti. Ultima particula, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, dicit comparationem ad efficiens.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, utique illam definitionem complecti et habitus gratum facientes, ac proinde non excludi gratiam, vel dona, fructus et beatitudines; his enim omnibus est communis Augustini definitio. — Sustinendo tamen, definitionem praecise virtutem complecti moralem, inde est ratio accipienda, quia ea recte vivitur; rectitudo enim est, cuius medium non exit ab extremis, importatque comparationem ad opus exterius ordinantem in finem. Unde gratia quidem *vivitur*, sed virtute vivitur *recte*; donis autem *expedite* vivitur. Gratia etiam est ad vivificandum, virtutes ad rectificandum, dona ad expediendum, fructus ad delectandum, beatitudines autem ad quiete agendum.

AD SECUNDUM dicendum, etsi qualitas genus remotum sit, sufficienter tamen specificari per ea quae subiiciuntur. Quidam tamen aiunt, idcirco in definitione positum esse *qualitas*, ut significaretur numero virtutum non comprehendi beatitudinem. Nos autem dicimus, propterea loco generis proximi positum esse remotum genus, quia definitur virtus per convenientiam ad minora bona, et media, et differentia, quibus omnibus est communis *qualitas*, non vero *habitus*, vel aliud genus propinquum.

AD TERTIUM respondeo, virtutem dici *bonam*, quia hoc est differentia ipsius. Est quippe propria perfectio virtutis suus finis, ad quem ordinatur. Dicta non est ergo *bona* denominative, quasi ei bonitas inhaereret, sed quia ducit in finem: finis autem bonum est. Substantivum vero dicitur bonum denominative, eo quod virtus, quae est bonitas ipsius, eidem inhaereat. Et praeterea bonitas praedicatur de virtute causaliter, quia dat *bonitatem operi*, et subiecto cui inhaeret.

AD QUARTUM dictum est prius, [Oxon. 3. d. 36. n. 9.] quia gratia vivificat, sed virtute recte vivitur. Gratia etiam vivitur quantum ad bene esse: at virtute quantum ad bene operari. Cum subditur: contingit non raro abuti virtutibus; respondeo, virtute contingit male uti materialiter, sive obiective, non autem formaliter sive effective. Quidam autem ulterius dicunt quod contingit male uti virtute etiam obiective, idest opere virtutis, non vero virtute, idest, habitu virtutis.

AD QUINTUM respondeo sic: *mens* ibi ponitur ut subiectum primum infusae virtutis; dona enim, quae fluunt a Patre luminum, primo recipiuntur ab eo, quod propinquissimum est Deo, uti est pars superior

animae, quae est mens, secundum Augustinum. Vires autem animae inferiores, vel etiam potentiae, quae secundum se sunt irrationabiles, secundum tamen ordinem ad rationem participant qualitatem a ratione, et ita participant etiam mentem, propter quam participationem fiunt subiectum virtutum.

AD SEXTUM dicendum, Deum operari in nobis virtutem sine nobis merentibus et cooperantibus, sed non sine nobis consentientibus et recipientibus.

QUAESTIO QUINQUAGESIMASEXTA.

DE SUBIECTO VIRTUTIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subiecto virtutis.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto. - 2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. - 3. Utrum intellectus possit esse subiectum virtutis. - 4. Utrum irascibilis et concupiscibilis. - 5. Utrum vires apprehensivae sensitivae. - 6. Utrum voluntas.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUS SIT IN POTENTIA ANIMAE SICUT IN SUBIECTO.

Doctor, Oxon. 2. d. 26. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 56. a. 1.

VIDETUR virtus haud esse in potentiis animae ut in subiecto. Nam iuxta Augustinum, 2. *De lib. arb.* cap. 26. *Virtus est qua recte vivitur*: vivere autem non est per animae potentias, sed magis per essentiam; ergo virtus non est in animae potentiis tamquam in subiecto, sed potius in ipsius animae essentia.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 1.*] Ex Philosopho, 3. *Ethic.* cap. 5. *Virtus est quae habentem perficit, et opus eius bonum reddit*: sed quemadmodum opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per animae essentiam; ergo virtus primum pertinet ad animae essentiam, et exinde ad potentiam.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 26. n. 1.*] Forma determinans ad agendum magis statui debet in principali agente, quam in instrumento ipsius: essentia est principale agens, potentia vero sicut instrumentale, iuxta Anselmum, *De Concept. Virg.* c. 19. ergo virtus est in essentia animae veluti in subiecto.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Habitus est in potentiis animae, ex dictis supra q. 50. *art. 2.* Virtus autem habitus est; ergo non in animae essentia, sed in eiusdem potentiis est statuenda.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 1. d. 3. q. 7. n. 34. — 2. d. 3. q. 10.*] virtutem pertinere ad animae potentiam, non vero ad eiusdem essentiam nisi mediantibus potentiis. Cuius *solutionis* rationem non accipimus ex eo quod habitus sit operativus inquantum est virtus, oppositum enim ostendimus *art. 2. quaest. praec.*; sed magis propterea quod habitus ge-

neratur ex actibus vel ex aliquo actu elicitō, secundum Philosophum, 2. *Ethic.* cap. 1. ibi ergo primum habitus virtutis sit oportet ut in subiecto ubi primo generatur. Actus autem omnes habituum productivi de potentiis proficiuntur; ergo ipsis in potentiis relinquunt ipsorum similitudinem naturalem, quae est potentiarum quodammodo determinans ac facilitans et inclinans ad actus eosdem eliciendos. Sunt igitur habitus virtutum in potentiis animae ut in proprio ipsorum subiecto, quandoquidem propter eos actus ipsi habitus generantur veluti ipsarum perfectiones potentiarum. *Deinde*, ratio, quam tetigimus *art. 2. cit. q. 50.* hoc ipsum plane convincit. Siquidem quotiescumque forma aliqua est iuxta virtutem activam ipsius ad plura indeterminata, id, quod praecise respicit unam actionem, minime perficit talem formam qua indeterminata est, sed potius inquantum ad unam illarum est determinata. Anima est plane determinata ad plures actūs sibi convenientes, pro diversitate potentiarum, quibus instructa est; ergo quicumque habitus intellectualis non perficit animam inquantum indeterminata, sed praecise inquantum intellectus. Et sic de habitibus virtutum appetitivarum; siquidem hi perficere nequeunt animam quatenus indeterminata ad tot actus, quot habet potentias, sed praecise ut est appetitus intellectivus. Alioquin si inquantum virtus activa indeterminata est, supervenientibus habitibus perficeretur, unico habitu vel virtute ornata, posset in quemcumque actum virtutum, quod est plane falsum; quemadmodum unica illa activa virtute ipsa in suo ordine influit in omnem actum, qui de ipsius exeunt potentiis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Quodlib. q. 13. n. 27.*] dicimus *vere* in Augustini definitione intelligi debere non ipsam animae essentiam, a qua est ut homo vivat, sed potius animae ipsius operationem, quae operatio vita quaedam est, secundum Philosophum, 10. *Ethic.* Iuxta igitur hanc operationem de virtutis inclinatione elicitam recte et laudabiliter vivitur.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 33. seqq.*] utique virtutem perficere eum, qui ipsa ornatur; at tale habens esse non posse animae essentiam, sed potentiam in qua gignitur, ostendunt dicta in *solutione.*

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. 2. d. 26. n. 7.*] *assumptum* esse verum de instrumento extrinseco. Ars quippe fabrilis est in artifice, non vero in instrumentis quibus utitur ad artefacta perficienda. At alia est ratio de intrinsecis instrumentis, quales sunt animae potentiae, iuxta Anselmi loquutionem. Nam quoniam eiusmodi instrumenta habent rationem determinate operativam, atque per ea exit anima in proprias operationes, forma determinans actionem poni debet in instrumento, non vero in agente principali, ut ab instrumento tali distinguitur.

ARTICULUS II.

UTRUM UNA VIRTUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS POTENTIIS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 56. a. 2.

VIDETUR una virtus esse posse in pluribus potentiis. Etenim prudentia est in ratione; ipsa siquidem est recta ratio agibilium, 6 *Ethic.*

Sed est etiam in voluntate, quia esse nequit cum appetitu non recto; ergo una eademque virtus esse potest in pluribus potentiis.

2. PRAETEREA. Ex actibus devenimus in cognitionem habituum: sed unus actus exit a diversis potentiis, suo modo unaquaque in illum influente; ergo est in eis unus habitus. *Minor probatur*: nam potentiam motivam appetitus impellit ad motum, ratio vero dirigit, ipsa motiva imperium superioris domini exequente.

CONTRA. Idem accidens esse nequit in duobus subiectis; ergo nec una virtus in duabus potentiis.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* Prol. q. 4. et 5. n. 28. — 1. d. 19. q. 3. n. 28. — 2. d. 24. n. 4. — 3. d. 33. n. 1.] fieri non posse, ut una eademque virtus in pluribus potentiis reperiatur ut in subiecto. *Declaratio*: nam licet habitus non habens evidentiam ex obiecto, ut Theologia, non distinguatur secundum distinctionem obiectorum: de habitibus tamen genitis ex actibus, ad quos ut causae partiales concurrunt obiecta, alia, et quidem contraria est ratio; nam cum hi inclinent potentiam ad consimiles actus, ab ipsis obiectis mutuunt distinctionem. Et quidem inclinant ad obiecta magis determinate quam ab ipsis potentiis illa respiciantur; nam habitus determinatus includit obiectum a quo habet vim, inclinando potentiam ad ipsum. Unde etsi in una potentia subiectari queant diversi habitus; attamen unus habitus esse non potest in diversis potentiis, quia sub unius potentiae virtutem cadere possunt diversa obiecta, sed quo ad eadem inclinetur determinate sibi opus est pluralitate habituum. Idem proinde simplex habitus virtutis perficere non potest duas potentias; et ratio est, quia distinctio posterioris (ut innuimus) non arguit distinctionem in priori; maior enim unitas semper esse debet in priori, quam in posteriori: habitus autem est unus; igitur magis una sit oportet potentia, quam informat et perficit, ac proinde habitus necessario est illius potentiae, cuius est per se talis operatio. — *Deinde*, idipsum ostendit ratio tacta *articulo praecedenti*. Nam si una virtus aequae perficere posset ac inclinare duas potentias ad proprios actus, pariter posset eam perficere in ordine ad quemcunque, et ita non oporteret multiplicare habitus et virtutes ad perfectionem operantis, et operis exeuntis ab ipso; quod nihil est dictu.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [*Oxon.* 2. d. 39. q. 2. n. 6.] etsi prudentia sit in ratione sicut in subiecto, tunc tamen esse perfectum, completumque prudentiae dictamen, quum voluntas eligit conformiter ad ipsum, sicut causa non dicitur perfecte causare, nisi attingendo illud, ad quod ordinatur. Sed ex hoc non sequitur unam virtutem in duabus potentiis reperiri.

AD SECUNDUM dicimus, [*Quodlib.* q. 18. n. 12.] aliam atque aliam esse regulam actus interioris et exterioris, imperantis et imperati, ut supra *quaest.* 20. *art.* 4. expositum fuit, ut proinde falsum sit de eodem habitu diversas potentias in actum exire.

ARTICULUS III.

UTRUM INTELLECTUS ESSE POSSIT SUBIECTUM VIRTUTIS.

Doctor, locis infr. citatis. — S. Thomas 1. 2. q. 56. a. 3.

VIDETUR intellectus haud esse posse subiectum virtutis. Nam [Oxon. 3. d. 33. n. 4.] Augustinus, *De moribus Ecclesiae*, cap. 15. [scribit, quatuor virtutes morales non esse nisi amorem ordinatum, vel amoris ordinati; ergo non in intellectu statuendae sunt, sed magis in voluntate, cuius solius est ordinate diligere.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] *Virtus est habitus electivus*, 2. *Ethic.*, c. 6. Sed electio est actus voluntatis; est enim appetitus consiliativus; id autem ad voluntatem pertinet, quae operatur praesupposita cognitione; cum igitur habitus sit in ea potentia, cuius est operatio per se, ad quam sequitur habitus; manifeste virtutes sunt in voluntate, ut in subiecto.

3. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 1.] *Virtus est, quae habentem perficit, et opus eius bonum reddit*, 2. *Ethic.*, cap. 6. Sed habitus intellectus, etsi quodammodo perficiant ipsum, non reddunt tamen bonum opus ita habituati; non enim ex habitibus Geometriae, et scientiae Naturalis, vel alterius artis, dicitur aliquis bonus, sed tantum appellatur sciens illas facultates; ergo virtus non est in intellectu tamquam in subiecto.

CONTRA. Augustinus, 2. *De lib. arb.*, cap. 18. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur*: nomine *mentis* intellectus significatur; ergo virtus est in intellectu.

RESPONDEO [Oxon. 3. d. 34. n. 8.] dubitari non posse, quin intellectus sit subiectum virtutum intellectualium, ut appetitivae virtutes ipso in appetitu subiectantur. Cum enim in ea potentia sit habitus, cuius est per se operatio, qua acquiritur vel derelinquitur habitus, intellectus praeditus sit oportet multis habitibus tum practicis, tum speculativis; sed scientia speculativa quia non perficit hominem ad bene operandum, inter virtutes non computatur. Habitus igitur intellectivi disponentes homines ad recte vivendum sunt prudentia, et scientia practica, et fides ad bene vivendum in politica Ecclesiae. His ad praesens suppositis, amplius deinceps declarandis. — *Dicitur hic* in sententia, intellectum non esse subiectum virtutis simpliciter dictae, nisi in ordine ad voluntatem, a qua ipse intellectus movetur; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult illud considerare. Sicut ergo intellectus speculativus est subiectum fidei, secundum quod dicit ordinem ad voluntatem, nullus enim credit nisi volens; ita intellectus practicus est subiectum prudentiae virtutis ex ordine ad appetitum; requiritur enim ad prudentiam, ut homo bene se habeat ad principia huius rationis agendorum, quae sunt fines, ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilia per naturale lumen intellectus agentis; et ideo sicut subiectum scientiae est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subiectum prudentiae est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Nos dicimus, [Oxon. 2. d. 27. n. 5. — 3. d. 36. n. 18.] etsi virtutes morales acquisitae perficiant eum, qui eis praeditus est, in ordine ad lumen recti dictaminis intellectus, quod est prudentia vel prudentiae productivum, ipsam nihilominus prudentiam, quae est simpliciter virtus, non perficere

in ordine ad lumen moralium virtutum, sed potius ad lumen agentis intellectus. Nam licet fieri non posset, ut electio sit moraliter recta, nisi quatenus suae regulae concors, suaeque adaequetur mensurae recte dictanti haec et illa esse eligenda ad finem temperantiae vel castitatis assequendum, nihilominus rectum dictamen, quod natum est generare prudentiam, esto unicū sit, simpliciter esse potest in intellectu, quamvis ipsum non sequatur electio recta, ut si foret obliqua, aut nulla; ergo prudentiae virtus est in intellectu ut in subiecto, non per ordinem ad voluntatem bene affectam circa materiam virtutum, sed independenter ad hunc ordinem, sub lumine tamen agentis intellectus. — Huc [ib. n. 12.] facit Philosophi auctoritas 2. *Ethic.*, cap. 2. et 4. *Ratio*, inquit, *parum vel nihil valet ad virtutem*. Si autem rectitudo intellectus in considerando necessario haberet per concomitantiam volitionem rectam de inclinatione virtutis, vel actus quo gignitur virtus, cum scientia plurimum conducat ad recte considerandum, subinde ratio plurimum faceret ad virtutem; cuius oppositum scribit Aristoteles; quinimo vitiosi non forent monendi, ut malis reiectis consiliis incumberent acquirendis virtutibus, sed potius, ut darent operam considerationi secundum habitum intellectus. Nam iuxta aliter opinantes intellectu recte considerante voluntas esse nequit non recta; non est ergo vitiosus monendus, ut recte velit, eligatque meliora, sed, ut recte cogitet. — Quemadmodum igitur rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate, ita simpliciter reperitur in intellectu veluti in proprio subiecto habitus ille genitus ex dictaminibus, citra omnem ordinem ad voluntatem; seu dictamina illa sint circa fines quosdam particulares, qui sunt proprii fines moralium virtutum, seu circa media ordinata ad illos fines. Est ergo proprie prudentia in intellectu, quamvis recta electio non sequatur in eodem dictante, atque ita prudentia dictante de materia alicuius virtutis non necessario ipsi ea virtus connectitur, ac proinde non ex ordine ad voluntatem est prudentia in intellectu, sed per respectum ad lumen intellectus agentis. Sed infra *quaest. 65. art. 1.* de hac re erit nobis sermo prolixior.

Non diffitemur tamen (ut *art. praec.* annotatum fuit) tunc esse completum perfectumque prudentiae dictamen, quum voluntas conformiter ad ipsum amplectitur eligitque quod recte dictat. Sicut causa non dicitur perfecte causare, nisi reipsa attingat effectum, ad quem ordinatur. Prudentia tamen ut est virtus directiva est voluntatis in rectis electionibus, quae nihilominus si non sequantur nihil sibi detrahitur, sed tantum deest sibi illa perfectio et complementum, secundum quod habitus practici inhaerentes intellectui dicuntur boni, vel mali propter convenientiam, vel difformitatem eorum ad voluntatem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, Augustini dictum accipi debere iuxta eiusdem expositionem 14. *De Civit.*, ubi cum in cap. 5. et 6. dixisset in voluntate etiam a corpore separata reperiri passionem cupiditatis, timoris, delectationis, tristitiae, irae, etc. *cap. deinde 7.* reducens quodammodo omnes eiusdem passiones ad amorem dicit: *Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor*. Quia ergo morales virtutes ex rectis gignuntur electionibus voluntatis, omnes sunt ex amore ordinato voluntatis eligentis media conducentia ad finem ipsorum. Caeterum prudentia virtus intellectualis non est electio recta, sed quam sequitur recta eiusdem electio.

AD SECUNDUM dicimus, concludere de virtutibus appetitivis, non de prudentia, quae est virtus intellectualis.

AD TERTIUM patet ex dictis in calce *solutionis*. Explicatum est enim qua ratione ex recto dictamine prudentiae fiat opus bonum et perfectum.

ARTICULUS IV.

UTRUM IRASCIBILIS ET CONCUPISCIBILIS SINT SUBIECTUM VIRTUTIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 33. — S. Thom. 1. 2. q. 56. a. 4.

VIDENTUR irascibilis et concupiscibilis esse subiectum virtutis. Siquidem [*Oxon. 3. d. 33. n. 1.*] Aristoteles, 3. *Ethic.*, cap. 10. expresse dicit fortitudinem in irascibili reperiri, temperantiam vero in concupiscibili; igitur hae sensitivi appetitus vires sunt subiecta moralium virtutum:

2. PRAETEREA [*Oxon. ib.*] Actus, qui progreditur ab una potentia, in quantum est mota ab alia, minime esse potest perfectus, nisi utraque sit bene disposita ad actum: irascibilis et concupiscibilis exeunt in actum ex imperio voluntatis; sunt enim obedibiles rationi; ergo quo actus dicatur perfectus et virtuosus, sint oportet bene dispositae per habitus moralium virtutum.

CONTRA, [*Oxon. ib. n. 2.*] Principalis actus virtutis moralis est electio: sed electio non est actus irascibilis sed rationis; ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 3. seqq.*] *Aliquorum* est hic opinio talis: irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt: *uno modo* secundum se, in quantum scilicet sunt partes appetitus sensitivi; et hac ratione non competit eis esse subiectum virtutis. *Alio modo* possunt considerari in quantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obtemperare; et quatenus ita intelliguntur, esse queunt hae vires subiectum humanae virtutis. Quod et persuadere conantur rationibus ad partem affirmativam allatis.

Nos dicimus [*Oxon. ib. n. 4. seqq.*] vires illas sensitivi appetitus nequam esse subiectum virtutis proprie acceptae; posse tamen ex imperio voluntatis recte eligentis derelinqui aliquem habitum inclinantem ad ea, quae consona sunt iectae rationi. *Declaratio*: nam *virtus habitus electivus est*; sicut enim definitur 2. *Ethic.*, cap. 6. Non est autem sensitivi appetitus secundum aliquam ex suis viribus eligere, adeo ut ex his electionibus innascatur sibi aliquis habitus ad consimiles actus inclinans. Siquidem ipse non exercet nec habet dominium aliquod super proprios actus, sed trahitur ab obiecto; non est ergo in sui potestate eligere unum prae alio, nec proinde elicere potest ullum actum virtutis, ut ii ab habitu proficiuntur electivo, et etiam ut infelligitur subdi rationi, eique obtemperare; nam prius naturaliter eligit voluntas, quam ipsa vel ratio quidquam imperet appetitui sensitivo. Siquidem ratio non attingit appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate, quae est proprie appetitus rationalis: voluntas autem prius vult aliquid in se, quam imperet inferiori potentiae aliquid circa illud; non enim quia imperat potentiae inferiori ideo vult, sed e converso. In illo igitur priori voluntas ex rectis electionibus generat in seipsa habitum inclinans.

tem ad recte eligendum; qui habitus propriissime est virtus, quia propriissime habitus electivus inclinans ad consimiles actus, ex quibus generatur. Per hoc ergo quod imperat sensitivo appetitui ut retrahat se ab delectabili, utque illud moderate prosequatur, non fit ut ipse virtutum sit subiectum, sed tantum, ut ex rectis imperiis acquirat aliquem habitum, cuius virtute delectabiliter moveatur ad sensibilia ex imperio voluntatis, qui habitus derelictus licet proprie virtus non sit, nec dici queat, quia non est habitus electivus, nec ad electiones rectas inclinans, quodammodo tamen appellari potest virtus, quatenus ad ea propendit, quae consona sunt rectae rationi. Et quidem per virtutem homo efficit opus bonum per quod est laude, praemioque dignus: mirabile proinde videtur, illud propter quod homo laudatur in operando primo residere in eo, quod est sibi commune cum brutis: praestat ergo dicere virtutis primariam sedem, et subiectum esse partem hominis rationalem, etsi indi queat ex actibus illius potentiis inferioribus habilitas quaedam, qua promptius et facilius moveantur ad obtemperandum rationi, nec omni qua pollent naturali inclinatione ad delectabilia et commoda servanda ferantur, nec conentur contra rectum dictamen rationis. Sed de his amplius infra art. 6.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [Oxon. ib. n. 16. seqq.] eam quae affertur auctoritatem, aliasque similes esse concedendas, nempe in appetitu sensitivo reperiri qualitatem de rectis electionibus appetitus rationalis derivatam, quamdam virtutis similitudinem habentem, propterea quod inclinatur ad ea, quae sunt rectae consona rationi; sed negamus eiusmodi qualitatem determinativam appetitus ad obiectum et materiam virtutis proprie esse et dici posse virtutem, cum eius materialis potentiae non sit attingere formalem rationem obiecti virtutis. Ex multis enim replicatisque voluntatis iussionibus retrahitur quodammodo appetitus ab excessive appetendo inconvenientia sibi et delectabilia, atque non adeo difficulter circa media virtutum versatur et fertur; sed ipse non eligit medium virtutis, cum post obiectum naturae impetu feratur, nec valeat sese cohibere, unamque sequi rationem, alia posthabita. Si ergo ad obiectum virtutis inclinatur illud pro materiali attingens, qualitas dans ei inclinationem transumptive tantum meretur nomen virtutis.

AD SECUNDUM concedimus, [Oxon. 3. d. 34. n. 11.] vires illas concupiscibilis et irascibilis indigere ordinari circa propria obiecta; nempe ut concupiscibilis non inordinate feratur circa ea, quae nata sunt primo appeti, sed secundum moderamen rectae rationis; et consimiliter irascibili moderamine opus est, ne immoderate velit propellere offendens, et ulcisci plusquam recta ratio dictat esse faciendum; id moderamen tribuit eis habitus virtutis cuique proprius. Sed non sunt ij habitus appetitus sensitivi, ut est concupiscens et irascens; sed magis in appetitu rationali eius viribus praedito, etsi subinde, ut dictum est, relinquatur in irascibili, et concupiscibili sensitivi appetitus quaedam qualitas referens similitudinem virtutum, quae ornatur pars rationalis. Frequenter enim obtemperando rationi, fit ut facilius obediant illi, tendendo circa obiecta virtutum.

AD ARGUMENTUM *in oppositum respondetur* sic: in electione duo sunt, scilicet intentio finis, quae pertinet ad virtutem moralem, et praeacceptio eius quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur 6. *Ethic.*, cap. 1. Quod autem habeat rectam intentionem finis circa pas-

siones animae, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis; et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili, sed prudentia est in ratione. — *Nos dicimus* [Oxon. ib. n. 9. 13. et 17.] quoniam secundum Augustinum, 14. *De Civit.*, c. 5. et 6. in voluntate sunt passiones concupiscendi, irascendi, timendi, sperandi, etc. ipsam maxime indigere habitibus virtutum, ne iuxta inclinationem earum passionum feratur, sed magis secundum dictamen rationis. In habentibus tamen appetitum sensitivum voluntas esse potest principium multarum electionum respectu obiecti moralis, et ista volitio efficax est electio, quae sola nata est generare habitum virtutis; qui licet sit prior omni habitu in appetitu sensitivo, tamen natus est esse principium imperandi tali appetitui. — *Et cum dicitur*, ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis fit, ut voluntas habeat rectam intentionem finis circa moderandas animae passiones; *responsio*: in solutione declaratum est, has bonas dispositiones appetitui sensitivo non inesse nisi ex voluntate recte eligente, ac in se habitum virtutis generante, quia prius naturaliter eligit voluntas ac ipsa quicquam imperet appetitui sensitivo; voluntas quippe prius vult aliquid in se, quam imperet potentiae inferiori actum circa illud; non enim quia imperat potentiae inferiori ideo vult, sed e converso; igitur ideo bene invenitur dispositus appetitus sensitivus, quia id acceptum habet ab appetitu rationali recte eligente; et proinde is non recte eligit, quia alius est bene dispositus; et propterea sensitivus appetitus nullas in se habet veras virtutes, sed habitus tantum inclinantes ad materiale virtutum.

ARTICULUS V.

UTRUM VIRES APPREHENSIVAE SINT SUBIECTUM VIRTUTUM.

Doctor, Oxon. 2. d. 3. q. 10. — 3. d. 33. — S. Thom. 1. 2. q. 56. a. 5.

RESPONDEO [Oxon. 2. d. 3. q. 10. n. 18. seqq.] inhaerendo iis quae exposita sunt supra *q. 50. art. 3. et art. praec.* dicimus, vires apprehensivas esse posse subiectum quorundam habituum, sed nequaquam eos habitus dici debere virtutes. Etenim habitus non generantur in iis, quae summe sunt ad unum determinata; sed generantur in potentiis de se indeterminatis ad actum minus et magis intensum. Ex frequenti enim actuum productione innascitur in eis quaedam facilitas inclinans ad actus consimiles; ex quo fit, ut stante aequali conatu, actus perfectior exeat; ex quibus statim sequitur potentias apprehensivas esse habituum capaces, et porro iis instructas reddi, quoties de imperio voluntatis frequentius obiectis apprehendendis intendunt; tunc enim profecto facilitatem acquirunt ad perfectius eadem consideranda. — Quod vero hi habitus vel qualitates inclinantes apprehensivas potentias virtutes proprie dici non possint, quamvis similitudinem quamdam gerant virtutum intellectualium, explicavimus *art. praec.* loquentes de habilitatibus acquisitis appetitus sensitivi, ut propterea hic aliud non sit addendum.

Caeterum sentientes, habitus sensitivi appetitus esse virtutes, negant idipsum dici posse de habitibus virium apprehensivarum, propter hanc rationem: appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, qui est appetitus rationis, sicuti motus ab eo, et ideo opus appetitivae virtutis consummatur

in appetitu sensitivo, et propterea is appetitus est subjectum virtutis; vires autem apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur 3. *De Anima*, text. 18. et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur.

Nos dicimus, propterea quod sensitivus appetitus subdatur rationali in actibus suis, fieri ut in ipso derelinquatur quaedam qualitas, ex eo praeferens similitudinem virtutis, quod inclinet ad obiectum eius, sed quia attingere non potest formalem rationem obiecti virtutis, sitam in eius obiecti honestate et convenientia ad rationem, propterea excidere essentialiter a natura virtutis. Dictum est etiam supra, *q. 18. art. 4.* inveniri posse in potentia volitiva, cuius solius est elicere, completam rationem virtutis, citra omnem ordinem ad actum imperatum, ut in casu impossibilitatis exequendi quod electum fuit secundum dictamen rectum intellectus. In rationali ergo appetitu consummatur, et perfecta intelligitur natura virtutis, et non ex dependentia consummationis obtinendae ab appetitu sensitivo. Atque eadem pariter de causa putamus habitus apprehensivarum virium excidere a ratione virtutis, et non quia opus cognitionis in intellectu terminatur, tametsi vere apprehensiva materialis ad intellectivam ordinetur.

ARTICULUS VI.

UTRUM VOLUNTAS POSSIT ESSE SUBIECTUM VIRTUTIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 33. — S. Thom. 3. d. 33. q. 2. a. 4. et 1. 2. q. 56. a. 6.

VIDETUR voluntas haud esse subiectum moralium virtutum, saltem omnium. Nam [*Oxon. 3. d. 33. n. 3.*] voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter; illud enim vel est proprium obiectum eius, ut distinguitur contra bonum ut nunc, quale est obiectum appetitus sensitivi; vel si tendere potest in bonum particulare, sufficienter determinatur ad prosecutionem, vel fugam eius ex ipsius obiecti ostensione. Atqui obiectum movet voluntatem ut apprehenditur, eique ostenditur; ergo non oportet in ea aliquem statuere habitum, cum satis disposita de se intelligatur, modo intellectus sufficienter perficiatur ad recte ostendendum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Voluntas cum suapte natura libera sit, sufficienter valet se determinare; non est ergo indiga alterius determinantis, ut habitus alicuius. — *Amplius*, si potentia haec libere agit; repugnat igitur sibi ad agendum determinari per modum naturae, quem modum et non alium habet virtus; modo igitur agendi voluntatis est impossibilis habitus virtutis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ubi sunt extrema, ibi sit oportet et medium; ergo in quo sunt passionis excedentes, ibi statuenda est et virtus, quae est earundem passionum moderatrix: passionis autem ipsum afficiunt sensitivum appetitum, non vero voluntatem.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. et n. 14.*] Si in voluntate virtus esse posset, inducta per actus eius moraliter rectos, et alios ab actibus sensitivi appetitus; ergo eadem ratione Angelus propter rectas volitiones acquirere posset virtutes morales: consequens videtur inconveniens, et contra Phi-

losophum, 10. *Ethic.*, cap. 10. negantem eas virtutes in Intelligentiis separatis reperiri.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 15.*] Si virtus moralis esset in voluntate, ipsa nobilior esset quam prudentia; nam nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio: *consequens* est contra Philosophum, 6. *Ethic.*, cap. 6.; igitur et *antecedens*.

6. PRAETEREA. Voluntas sufficienter perficitur virtutibus theologicis; ergo superflue in ipsa adstruuntur virtutes morales; sunt igitur istae in sensitivo appetitu ponendae.

CONTRA [*Oxon. ib. n. 2.*] Virtus est *habitus electivus*: sic enim definitur, 2. *Ethic.*, cap. 6. Electio autem est actus voluntatis vel rationis, 6. *Ethic.*, cap. 3. Est enim appetitus consiliativus, ut *ibidem* habetur. Haec vero manifeste ad voluntatem pertinent, quae operatur praevia cognitione rationis. Cum igitur habitus illius potentiae sit, cuius est per se operatio, ad quam sequitur, profecto habitus moralis est per se voluntatis. — *Rursum*, virtus habet pro per se obiecto bonum honestum: tale bonum sola attingit voluntas, et nulla vis sensitiva et naturalis; ergo nullus habitus sub formali ratione virtutis esse potest in sensitivo appetitu.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 3.*] *Quorundam* est hic sententia talis: quoniam per habitum perficitur potentia ad agendum, profecto tunc ei opus est habitu, cum propriae vires satis non sunt ad obiectum attingendum. Cum autem obiectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, respectu eius non indiget voluntas habitu perficiente. At si quod bonum immineat homini volendum, volentis ipsius excedens proportionem, sive quoad totam speciem humanam, sicuti est bonum divinum, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi, sic voluntas indiget virtute; et ideo virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum sunt in voluntate sicut in subiecto, ut charitas, iustitia, et eiusmodi.

Nos dicimus [*Oxon. ib. n. 4.*], hanc opinionem non esse probandam, imo virtutes morales in universum in voluntate ut in proprio subiecto esse ponendas. Hoc enim docuisse invenitur Philosophus, 1. *Polit.*, cap. 1. *Necesse est*, inquit, *principantem habere virtutem, ut recte principetur, et principaliorem quam in servo, ut recte subiiciatur*; idque applicat ad partem superiorem et inferiorem in anima. Pars autem intellectiva est, cui subiicitur et obedit sensitiva; ergo illi sunt magis necessariae virtutes, quam parti sensitivae. — *Deinde*, opinio haec concedit iustitiam esse in voluntate; ergo quantumvis determinata ad bonum apprehensum, ipsa est capax virtutis moralis; alioquin in ipsa non reperiretur iustitia; igitur rationes opinantium, quibus perinde excluditur a voluntate iustitia, ac caeterae morales virtutes, nihil concludunt; vel si valere arbitrantur, dicendum est cur non concludant adversus iustitiae virtutem.

Quia [*Oxon. ib. n. 5.*] vero *isti* rationibus pro parte negativa relatis potissimum nituntur, operae pretium ducimus primum quanti sint faciendae perpendere. *Et primam* quidem inflectimus ad oppositum sic: voluntas est indeterminata non tantum ad opposita, sed etiam in modo agendi, nam potest recte, et non recte agere; est igitur sibi opus aliquo determinate inclinante ad recte agendum, et illud ita inclinans virtus est. Nam propterea statuuntur virtutes in potentiis, quatenus quae de se

valent recte et secus exire in opus, regulenter per virtutes. *Probatio antecedentis*; voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo ostenditur ratio sui primi obiecti. In diligendo autem et volendo talia bona potest non recte velle diligere. Nec profecto sufficit (ut aiunt) rationem recte ostendere bonum prosequendum, aut fugiendum, ac propterea non voluntatem, sed rationem virtute indigere. Hoc, inquam, non sufficit; nam tunc oporteret prius rationem errare in ostendendo, quam voluntatem male eligere, et ita ante primum voluntatis peccatum praecederet error in intellectu, quod est irrationabile; alioquin poena inflictā culpam praecederet. — *Deinde*, etsi voluntas sufficienter determinari queat per intellectum ad recte eligendum; non tamen ex eo sequitur, haud gigni habitum in ea: siquidem intellectus magis determinatus ad recte iudicandum, capax est habitus prudentiae genitus ex rectis dictaminibus ipsius. Cum ergo voluntas ex se non sit magis determinata ad unum, quam intellectus, potest in ipsa ex frequenter elicitis actibus gigni quaedamabilitas ad similes actus inclinans, atque eam appello virtutem. — *Denique*, habitus non tantum ponuntur in potentiis, ut per eos potentiae agant recte, sed ut delectabiliter et prompte agant. Et quidem recte potest agere quis sine habitu proprie acquisito, sicut patet in vitioso recens ad bonam frugem redeunte, cui si ratio recta dictet aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, etsi id exequatur, non tamen delectabiliter: non enim statim in primo actu corruptus est habitus vitiosus, imo vel nihil, vel modicum remissus; in tantum ut delectabile sibi foret eligere iuxta inclinationem habitus vitiosi; igitur ad hoc, ut voluntas delectabiliter amplectatur ac sequatur quod fuerit a recta ratione dictatum, opus est sibi habitu ad eliciendum actum ipsi habitui conformem.

Ex secundo medio oppositum ostendo sic: [Oxon. ib. n. 7.] magis indiget disponi per virtutem habens actionem in sui potestate, quam non habens: siquidem carens hac dominativa potestate non efficit aliquid laude vel vituperio dignum, bene tamen potens operari recte, vel secus; igitur tale agens indiget illo, per quod laudi sibi sint opera eius. Hoc autem ponitur virtus. Atqui voluntas habet in sui potestate propriam operationem, et actiones potentialium, quibus imperat, non vero appetitus sensitivus; ergo mirum videtur id, propter quod homo laudatur in operando, praecise reperiri in eo subiecto, quod est sibi commune cum brutis. Illud quoque mirandum, cum non negetur habitus in intellectu, qui magis naturaliter agit, quam voluntas, eo quod intellectus non sit ex se summe determinatus vel inclinatus, abdiudicari voluntati, quae in sui potestate habet proprias actiones, ac proinde multo magis indeterminata, non indeterminatione orta ex imperfectione, sed magis ob sui activam perfectionem.

Tertia ratio [Oxon. ib. n. 9.] de moderatione passionum ducitur ad oppositum sic: nam in voluntate sunt passionēs, secundum Augustinum, 14. *De Civit.*, cap. 5. et 6. Si ergo gratia moderandarum passionum adstruendae sint virtutes, est profecto virtus statuenda in supremo eius potentiae, in qua est passio. Ac proinde quoniam in suprema parte animae, quae est voluntas, passionēs reperiuntur, sunt ibi ponendae virtutes, ut in subiecto, quibus retundantur ac frangantur vires passionum. — *Deinde*, passionum moderatio intelligi potest bifariam, scilicet, aut passionis inexistētis, aut futurae. Inexistētem moderari contingit dupliciter: vel minuendo passio-

nem quae nata est fieri ab obiecto secundum se, ne sit immoderata, sicuti obiectum esset natum delectare potentiam sensitivam sibi derelictam: aut referendo delectationem illam in finem convenientem rationi rectae, ad quem finem non refertur ex ratione absoluta obiecti appetitus sensitivi. Naturam etiam moderari potest intelligi dupliciter: vel declinando ab obiecto, quod natum est immoderatam delectationem potentiae inferre; vel prosequendo ea tantum obiecta, quae nata sunt moderate delectare, quo in casu passio futura non moderatur in se, sed ne immoderata insit praecavetur. Quocumque istorum modorum intelligatur moderatio passionum, magis potest voluntati competere, quam appetitui sensitivo, si passio inest, vel inerit appetitui sensitivo. Et quidem si possibile est minui passionem inexistentem, potius id efficere valebit rationalis appetitus, cuius est libere agere, quam appetitus sensitivus, qui patitur, et ducitur ab obiecto, illi coagendo quantum potest. — Magis etiam voluntas potest referre ad finem consonum rationi rectae, quam appetitus sensitivus, quia voluntas est proprie appetitus rationalis, et ita proprie collativa ad finem, quem ratio sibi ostendit. Uti enim quod est referre aliquid ad debitum finem, non est actus sensitivi appetitus, sed voluntatis: proprie enim conferre non conceditur appetitui sensitivo, vel sensui cuicumque, sicuti voluntati, et intellectui. Si intelligatur de passione, quae immoderata debet praecaveri, et moderate assumi, perspicuum videtur voluntatem magis habere posse actum rectum circa futurum quam sensitivum appetitum, quia cognitiva voluntatis, quae est ratio, magis potest consiliari de futuris, quam sensus.

Eapropter dicendum, [Oxon. ib. n. 12.] voluntatem ipsam esse proprium subiectum appetitivarum virtutum, et non sensitivum appetitum. Quamvis enim virtute non indigeat voluntas ad recte actum eliciendum etiam moraliter bonum, sicut et intellectus potest recte dictare sine omni habitu intellectuali: primus enim actus rectus, et prima volitio recta habitum praecedunt; eget nihilominus habitibus virtutum ad facilius, expeditius, et perfectius operandum virtuose; idque late ostendimus rationibus allatis, quae his mediis procedunt. Nam ipsa voluntas est rectificabilis in actibus suis, et non est de se recta: tum quia ipsa est indeterminata, et determinabilis non minus, quam intellectus, a quo tamen non negatur habitus: tum quia eius est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est; et operationes humanae requirunt in principali agente virtutem, ratione cuius sunt laude dignae: tum quia nata est proprie delectari suis in operationibus; ac subinde habitu ornari potest, et indiget, quo delectabiliter operetur: tum denique, quia voluntas magis potest per habitus moderari passiones debito modo, quam appetitus sensitivus, si ei habitus inessent virtutum. — Hoc ipsum quoque directe ostendit ratio adducta supra *art. 4.* Nam prius naturaliter eligit voluntas, quam quidquam imperet appetitui sensitivo, et ratio quidem nonnisi mediante rationali appetitu attingit sensitivum. Voluntas autem prius vult aliquid in se, quum imperet potentiae inferiori exire in actum circa illud; et sane non quia imperat ideo vult, sed potius e contra. Cum igitur voluntas in illo priori sit indeterminata, et determinabilis, potest recte eligendo generare in seipsa habitum ad recte eligendum inclinantem. Is habitus propriissime virtus est, quia propriissime habitus electivus de sui natura inclinans ad actus similes illorum ex quibus genitus est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. ib. n. 6.*] procedere ex aequivocatione eius, quod est *bonum simpliciter*. Illud enim potest intelligi, vel ut distinguitur contra *bonum apparens*, vel ut distinguitur contra *bonum in singulari* acceptum. Si *primo modo* accipiatur, bonum simpliciter non est obiectum voluntatis; quia tunc voluntas nequiret habere aliquem actum circa bonum apparens; nam nulla potentia potest habere actum circa illud, in quo non salvatur ratio sui primi obiecti; atque ita voluntas cuiuscumque viatoris ex obiecto suo foret confirmata, ne posset peccare. *Secundo modo* potest concedi, quia bonum sub ratione boni in universali est obiectum appetitivae, et suae proprie cognitivae: sensus autem secundum communiter loquentes cognoscit singulare, et intellectus universale; ideo appetitus sensitivus habet pro obiecto bonum ut nunc, idest, bonum singulare conditionibus individuantiis determinatum. Voluntatis autem obiectum est bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale, idque est bonum simpliciter. — *Quod additur*, sufficere rationem rectum ostendere; *si hoc valeret*, tunc voluntas non posset peccare, qui est error.

AD SECUNDUM, quod duobus confiat probacionibus, respondeo ad *primam*, licet voluntas ex sui libertate valeat se determinare in agendo, ex actibus tamen suis esse receptivam alicuius habilitatis directe inclinantis ad similem actionem; sua enim ipsius determinatio non est per formam naturalem, qualis est in igne ad calefaciendum, sed ex libera actione, quae a potentia indeterminata procedit, et ita determinabili per habitum. *Secunda probatio* si concluderet, ipsa pariter probaretur charitatem et spem non esse in voluntate; quod est contra omnes Theologos. Quare breviter dico, quoniam virtus est respectu voluntatis causa secunda, etsi naturaliter inclinet ad actionem utrique communem, ipsa tamen libere fit, propter libertatem causae principalis.

AD TERTIUM patet ex dictis, cum tertia illa ratio duceretur ad oppositum; qualiter voluntatis sit et non sensitivi appetitus moderari passiones, seu inexistant, seu futurae praevideantur.

AD QUARTUM [*Oxon. ib. n. 16.*] respondeo dupliciter: *primo* concedendo *consequentiam*; quia si Angelus esset creatus in puris naturalibus, carens virtutibus moralibus, eae possent generari in eo ex multis rectis electionibus non quidem circa passiones in appetitu sensitivo sibi inexistentes; nec etiam quae infuerunt, vel inerint, vel possunt inesse, sed solum circa tales passiones in universali per intellectum ostensas, qua ostensione posita, et dictato quid esset eligendum, si possibile foret ipsis eis inesse passiones, Angeli voluntas, ei dictamini consona ex multis electionibus, acquirere posset habitum moralem rectum, puta temperantiae, quatenus vult mihi bonum temperantiae, nec alium habitum in se generaret voluntas Angelica, quam temperantiae, quia per *mihi* et *tibi* non variatur ratio formalis habitus. — Si hoc asserere non placeret, *respondeo secundo* [*ib. d. 3. q. 10. n. 18*] negando *consequentiam*, quia virtus non est circa quodcumque bonum, sed circa bonum difficile: bonum autem, quod est obiectum virtutis, non est difficile nisi habenti appetitum sensitivum, qui natus est ferri in oppositum eius boni, saltem quantum ad aliquam circumstantiam; et ex hoc quod appetitus sensitivus sic inclinatur, voluntas in eodem nata est sibi condelectari, ac propterea difficile est voluntati tenere in bonum debite circumstantionatum. Voluntas autem Angeli quia

non est coniuncta appetitui sensitivo, non est nata illi condelectari, et ideo circa difficultatem tendens in bonum morale recte circumstantionatum, ex quibusvis actibus sibi non acquirit maiorem facilitatem tendendi in illud ac habuerit ante omnes actus.

AD QUINTUM [*Oxon.* d. 33. n. 18.] quamquam posset negari quod dicitur, oportere omnem perfectionem nobilioris perfectibilis esse perfectiorem quacumque perfectione perfectibilis minus nobilis; quia satis est, ut suprema nobilioris excedat supremum minus nobilis: virtus autem moralis non est suprema voluntatis perfectio, nec prudentia intellectus, sed eiusmodi est charitas in voluntate, et fides in intellectu; charitas autem fidei praestat; haec nihilominus responsio non multum roboris praesefere videtur, propterea quod respectu eiusdem obiecti nobilior potentia exerit actum nobiliorem, utraque agente secundum omnem virtutem sui; cum enim non intelligatur excessus ex parte obiecti, cum unum idemque sit excessus, ipsas est refundendus in potentias, quarum nobilior minus nobilem excedit. — Cum igitur circa bonum morale, quod est idem obiectum, sit actus intellectus practici, et voluntatis, si utraque potentia perfecte agat, haec dictando, illa eligendo, simpliciter perfectior erit electio recta dictamine recto, et subinde habitus generatus ex electionibus rectis nobilior erit habitu genito ex dictaminibus rectis, quod concedo. — *Ad Philosophum* [*Oxon.* ib. n. 19.] itaque praeferentem prudentiam, *respondeo*: prudentia quodammodo est regula aliarum virtutum, quatenus ipsa, vel actus eius generatione praecedit habitum, et actum virtutis moralis. Qua ex prioritate habet, ut actus, habitusque moralis sit sibi conformis, tamquam priori, et non e converso. Similiter haec prioritas apud Philosophum videtur concludere rationem regulae et mensurae, et in hoc dignitatem; sed non sequitur: ergo simpliciter dignior.

AD SEXTUM respondeo, [*Oxon.* ib. n. 20.] voluntatem sufficienter perfici per virtutem theologicam respectu boni divini, et respectu illius alterius, nisi in ordine ad Deum summe dilectum, in tantum ut nullus actus eliciatur ex charitate, nisi quia obiectum, ad quod sistitur, est Deus, esto mediis aliis obiectis ad illum deveniatur. Non solum autem possum ordinate velle Deum, vel hoc bonum in ordine ad Deum; sed etiam bonum hoc in quantum pollet tali bonitate mihi conveniente secundum propriam rationem, et sic velle hoc bonum de alio habitu procedit, qui virtus theologica non est. — *Et si dicas*, [ib. n. 21.] is, alius habitus a virtute theologica non est ratio referendi in Deum; igitur haud rectus erit, quia actus eius videtur frui bono creato; *responsio*: habitus inferior non habet de se actum habitus superioris: charitas autem, quae est habitus superior, refert hunc actum immediate in Deum; nullus igitur alius habitus habet proprie ex se sic referre, sed tantum dicit ordinem ad actum proprium diligendi hoc bonum; quod bonum est ulterius ordinabile ad Deum per charitatem. Nec exinde debet inferri, inferiorem habitum non esse rectum vel malum, tamquam principium fruendi bono creato; quia etsi non referat tantum negative fruendo, tamen non contrarie, scilicet repugnando rectae, ordinataeque fruitioni. Id vero *frui* non est; *frui* enim nedum includit non referre negative, sed etiam oppositum eius, quod est non referre contrarie, scilicet *uti*.

QUAESTIO QUINQUAGESIMASEPTIMA.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM,
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum. Et *primo*, quantum ad virtutes intellectuales: *secundo*, quantum ad morales: *tertio*, quantum ad theologicas.

Circa primum quaeruntur sex.

1. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. - 2. Utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. - 3. Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus. - 4. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. - 5. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. - 6. Utrum Eubulia, Synesis, et Gnomon sint virtutes adiunctae prudentiae.

ARTICULUS I.

UTRUM HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI SINT VIRTUTES.

Doctor, loc. infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 57. a. 1.

RESPONDEO [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 1. — 3. d. 34. n. 8. et 16. — 4. d. 14. q. 2. n. 5.*] dicendum, haud convenire nomen virtutis habitibus speculativis, prout eo nomine significatur habitus electivus medii, ut determinatur a recta ratione, sicuti scribit Aristoteles, 2. *Ethic.* cap. 6. Nam scientia speculativa, quamvis perfectio sit hominis, non perficit tamen ipsum ad bene operandum, alioquin haud foret speculativa; sed practica, seu directiva et regulativa operis, boni quidem si suae sint regulae conformis, aut pravi, si ab illa dissentiant. Non sunt igitur hi habitus speculativi virtutes, iuxta hanc propriam virtutis acceptionem; et ideo nec numerantur hi habitus intellectuales speculativi inter virtutes cardinales. Et quidem minus sunt necessarij homini ad recte vivendum humane, quam prudentia, qui et habitus intellectualis est, sed practicus, et etiam quam fides ad recte vivendum in politica Ecclesiae. Quoniam ergo eiusmodi habitus nullum involvunt ordinem ad potentiam appetitivam, tantundem excidunt a ratione virtutis, quantum eis repugnat inclinare ad electionem medii, prout determinatur a recta ratione. Verum quia reipsa ob eos habitus intellectus perfectior evadit, cuius opus bonum est verum attingere, seu practice seu speculative, profecto iidem habitus virtutes dicendi sunt, eo quod habentem perficiant, atque opus eius bonum reddant, quod virtutis esse ait Aristoteles, 2. *Ethic.* cap. 5. Quapropter Philosophus, 6. *Ethic.* cap. 3. et inde. habitus enumerans intellectuales, sunt, inquit, *Sapientia, Intellectus, Scientia, Prudentia, et Ars.* Qui proinde sicut quidam ad speculativum pertinent intellectum, quidam ad practicum, virtutes tamen omnes merito appellantur.

Illud quoque accedit, quod cum voluntas sibi imperet, et intellectui, de inclinatione alicuius virtutis, ut iustitiae vel charitatis, potest imperare exercitium habituum speculativorum; tunc in his actibus intellectualium habituum speculativorum, nedum relucet bonum intellectus, quod est

verum attingere, sed etiam perfectio alterius virtutis, influentis in eos actus, qui licet, ut praecise attingunt speculabilia, non sint multum utiles secundum se, accedente tamen virtute morali, ac in eos inclinante, et laudabiliores evadunt.

ARTICULUS II.

UTRUM SINT TANTUM TRES HABITUS SPECULATIVI, SCILICET, SAPIENTIA, SCIENTIA, ET INTELLECTUS.

Doctor, Exposit. lit. in Metaph. l. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 57. a. 2.

RESPONDEO [*Exposit. lit. in Metaph. l. 1. n. 17. seqq.*] dicendum, tres praecise esse habitus intellectuales speculativos, nempe sapientiam, scientiam, et intellectum. *Declaratio*: habitus distinctionem et specificam rationem mutuatur ab objectis: objecta autem scibilia, et praxim non dirigentia, triplicis generis sunt. Aut enim sunt nota de se, idest, aut terminorum connexio adeo necessaria et evidens est intellectui, ut statim ei assentiatur, ex ipsa terminorum apprehensione, nihil aliud postulantium, per quod innotescat eorum necessaria connexio, ut *Omne totum est maius sui parte: impossibile est idem simul esse, et non esse*; aliaque id genus; aut certe eiusmodi est terminorum connexio, ut non statim illi intellectus assensum praebeat, sed gratia alterius principii noti de se assentiatur, et tales sunt conclusiones ex principiis per formam syllogisticam deductae. Habitus scibilium primi generis *intellectus* est; ut habitus conclusionum ex principiis deductarum est *scientia*. — At *sapientia* versatur circa causas altissimas, quae sunt principia entis; inquantum sive primae causae sint principia incomplexa, ut substantiae immateriales, sive complexa, cuiusmodi sunt dignitates, et maxime propositiones, quae demonstrationem omnium ingrediuntur virtualiter. Nec proinde *sapientiae* habitus cum *intellectu* est confundendus; nam is habitus specificationem accipit a principiis propriis demonstrationis, quae proinde demonstrationem ingrediuntur secundum substantiam; quum tamen principia prima, de quibus est habitus sapientiae, tantum virtualiter, ut dictum est, pertineant ad demonstrationes. Hi ergo tantum et non plures sunt habitus intellectus speculativi; de quibus agit Aristoteles, 6. *Ethic.* cap. 3. et seqq.

ARTICULUS III.

UTRUM HABITUS INTELLECTUALIS, QUI EST ARS, SIT VIRTUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 57. a. 3.

RESPONDEO [*Exposit. lit. in Metaph. l. 1. n. 27.*] Aristoteles, 6. *Ethic.* cap. 5. enumerans virtutes intellectuales, eas inter ponit et *artem*, dicens *esse habitum cum recta ratione factivum*. Cum igitur circa factibilia versetur, dirigens in operationem, quae est actio transiens, manifeste virtus quae est Ars pertinet ad intellectum practicum, non vero ad partem animae speculativam.

Quo [*Oxon. 1. d. 38. n. 5.*] tradita Artis definitio completa esse in-

telligatur, *ratio recta* accipi debet, quod sit directiva, sive rectificans potentiam aliam, cuius est operari secundum artem. Alioquin si per hunc habitum tantum apprehenderetur rectitudo agendorum, et non foret habitus directivus, sive rectificativus in agendis, diminute *ars* dicendum esset. Quo plane sensu videntur quidam accipere, et sentire habitum hunc esse proximum speculativis habitibus, propterea quod non dicat ordinem ad appetitum instar speculativorum, ad quos praecise pertinet considerare, qualiter se habeant res, quas speculatur, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illas. *Nos dicimus*, utique habitus speculativos tales esse, quia non dicunt ordinem ad aliam potentiam, quae debeat se conformiter agere ad illos in actibus suis; sed quia e contra potentia alia rectificatur ab *arte*, ideo hanc esse simpliciter practicam, et nihil commune habere cum habitibus speculativis.

Si [*Quodlib.* q. 8. n. 11. — *Oxon.* Prol. q. 4. n. 44.] quando autem inveniatur aliquis dixisse, artem universalem esse speculativam, particularem vero practicam, quoniam habitus omnis factivus est simpliciter practicus, dictum illud indiget expositione, et potest sic intelligi: quanto aliquod medium magis ab uno recedit extremo, tanto non solum accedit ad alterum, sed etiam dicitur habere rationem illius, sicut patet, 5. *Phys.* text. 52. ubi habetur quod rubeus color respectu albi dicitur niger. Cognitio autem de se speculativa ea est, quae nullo modo est directiva in opus; cognitio vero perfecta practica est illa, quae immediate est directiva in opus; cognitio ergo media, quatenus ab uno recedit extremorum, dici potest sub altero contineri. Atqui cognitio artis universalis non est immediate directiva in opus, quia operationes sunt circa singularia, 1. *Metaph.* in *proemio*: notitia autem artis particularis est immediate directiva; qua de causa ars universalis dici potest speculativa, simpliciter tamen practica est; quia conclusiones practicae resolvuntur in principia practica, saltem ut in principia proxima: imo nulla ratione resolvi queunt in principia speculativa, nisi practica speculativae subalternetur, habens pro principiis conclusiones illius. Omnis enim doctrina conclusiones proprias in propria resolvit principia.

Qua igitur ratione *ars* virtutis rationem involvit, propter quam virtutis nomine significetur et exprimatur? Est sententia *dicentium*, eo modo *artem* habere rationem virtutis, quo virtutes recte appellantur habitus speculativi, inquantum scilicet, nec ars, nec habitus speculativus efficiunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum. — *Nos dicimus*, ideo artem esse unam ex intellectualibus virtutibus, quia suo modo perficit habentem, redditque bonum opus eius, si de potentia regulata per artem exeat suae ideae, regulisque artis consentaneum. Nec appellamus practicum simpliciter hunc habitum, quia regulat appetitivae operationem, sed magis quoniam est directivus factionis procedentis de potentia applicata ad opus exterius. Cum autem habitus speculativus non sit regula operationis appetitivae, nec potentiae factivae exeuntis in opus perficit quidem habentem in suo ordine, sed nequaquam virtus dici potest, sed ab omni interim praescindens ordine ad praxim, opus nullum eius, qui ipsa arte potitur, bonum reddere potest.

ARTICULUS IV.

UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS DISTINCTA AB ARTE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 57. art. 4.

RESPONDEO: *Quorumdam* est hic sententia talis: quoniam (Cf. q. 58. a. 5.) ars praestat tantum artifici facultatem boni operis faciendi, quia non respicit appetitum, et prudentia non solum dat boni operis facultatem, sed etiam usum; nam appetitum respicit tamquam praesupponens rectitudinem eius; manifeste prudentia ab arte distinguitur; cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium, prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem *facere*, et *agere*; quia factio est actus transiens in exteriorem materiam, agere autem est actus permanens in ipso agente; quare eodem modo se habet prudentia ad eiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum, et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum, ad quae comparantur. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculabilibus, et ideo ad prudentiam requiritur, ut homo sit bene dispositus circa fines, quod sane evenit per rectum appetitum, ac subinde ad prudentiam requiritur moralis virtus, qua fit appetitus rectus: bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed ipsorum artefactorum, et ideo ars non praesupponit appetitum rectum.

Nos dicimus, supra *quaest. 56. art. 3.* explicavisse, qualiter prudentia simpliciter virtus reperiri potest in intellectu sine ordine ad appetitum rectum. Siquidem intellectu recte atque exacte dictante et ostendente appetitui quid facto opus sit, quidve sit eligendum circa materiam virtutis temperantiae, voluntas potest contra id dictamen rectum eligere, ac perperam intemperantiam amplecti, aut certe ab omni actu abstinere, et nihil iuxta, aut contra dictamen eligere; stat igitur in intellectu recta ratio agibilium, appetitu interea affectui inordinato subiecto. Non est ergo probandum quod asseritur, ad prudentiam nempe requiri, ut hominis appetitus sit rectus, artem vero nihil tale praexigere, ac in eo hos habitus ad invicem distingui. — *Deinde*, [Cf. q. 56. a. 4.] quod aiunt, artem praebere boni operis faciendi facultatem, non usum, prudentiam vero tribuere utrumque, nempe et facultatem bene agendi, et usum rectum potentiarum, et habituum, improbatur per idem. Etenim ad perfectissimum prudentiae dictamen sequi potest usus obliquus potentiarum et habituum moralium virtutum, etsi non de inclinatione eorumdem habituum. Cum ergo, secundum istos, habitus virtutum sint collocandi in appetitu sensitivo, atque ars dirigat potentias quoad externas factiones, mirum est hos habitus tribuere quidem facultatem recte operandi, non vero usum potentiarum atque habituum.

Est igitur dicendum [*Exposit. lit. in Metaph. lib. I. cap. I.*], habitum prudentiae differre ab arte virtute, non per ordinem ad voluntatem, sed ex propriis obiectis, ex quibus pariter alii habitus specificam distinctionem accipiunt. Tametsi enim ambo practici intellectus perfectiones sint, eiusdemque recta ratio, inde tamen distinguuntur, quia prudentia versatur circa agibilia, eique nata est esse conformis recta praxis, quae est actio

immanens. Ars autem pariter est recta ratio rerum factibilium, ut determinat Aristoteles, 6. *Ethic.*, cap. 5. propterea haec circa factibilia versatur, dirigens in operationem, quae est actio transiens. — Ad ampliorem explicationem atque intelligentiam praedictorum [*Oxon. Prol.* q. 4. n. 14. — 6. *Metaph.* q. 1. — 1. q. 5.], sciendum, cum prudentia definitur *recta ratio agibilium*, vel *habitus activus cum ratione vera*, eam prudentiae definitionem esse intelligendam de habitu activo proximo, qualis est habitus acquisitus ex actibus. Unde sicut circa factibilia ars se habet ad habitum experientiae (nam experientia magis dirigit in operando, quam ars sine experientia, 1. *Metaph. in proemio*, ubi habetur, expertum habitu artis carentem certius operari artifice inexperto) sic, inquam, circa agibilia se habet scientia moralis ad habitum prudentiae, quia habitus artis et scientiae moralis quasi sunt remoti ad dirigendum; sunt enim habitus universales; sed habitus prudentiae et experientia, eo quod ex actibus sint generati, sunt particulares et propinqui ad dirigendum. Et ita fortassis intelligebant dicentes, prudentiam praestare usum, et facultatem bene agendi, non vero artem; quia ars ut est habitus universalis ex se non sufficit ad dirigendum ex usu habentis sine particulari determinante et applicante, quod fit per habitum experientiae, perfectius et de propinquo dirigentem in opus faciendum.

ARTICULUS V.

UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS NECESSARIA HOMINI.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 57. a. 5.

VIDETUR prudentia haud esse homini necessaria. Etenim [*Oxon. Prologi* q. 4. n. 4.] ars est artificii necessaria dum actu versatur circa factibilia per artem, ut ait Aristoteles, 6. *Ethic.* cap. 5.; sed postquam effectum consummatum fuerit, sibi arte opus non est; ergo pariter et prudentia praesto sit oportet homini cupienti virtuose operari; postquam igitur virtute praeditus est, sine prudentia sibi bene erit.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 34. n. 20. et seqq.] Non contingit falsum pronuntiare, aut concludere secundum virtutem intellectualem; sed homines in consultationibus suis circa agenda frequenter errant; consiliari autem habitus prudentiae est; ergo prudentia videtur minus homini necessaria.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Sapient. 8. scribitur de divina sapientia, *sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*. Est igitur prudentia omnino homini necessaria.

RESPONDEO dicendum [*Oxon.* 3. d. 36. — d. 33. — 1. d. 17. q. 3] prudentiae virtutem esse homini maxime necessariam. *Declaratio*: natura quaecumque non habens ex se perfectionem, qua potest ornari et perfici, aliunde quaerit sibi accersere illam, ex qua sibi bene sit. Habitus moralium virtutum sunt quaedam potentiarum perfectiones, per quas homo evadit perfectus moraliter, et non sunt sibi innatae, sed tamen acquirendae per potentiarum actus. Et quidem quoad appetitivam, perficitur per habitus bene ipsam disponentes circa ea, quae sunt appetibilia, seu in ordine ad se, seu in ordine ad aliud; eae autem sunt temperantia, fortitudo, et iustitia. Quoto

enim gradu ii habitus sunt in homine, tantumdem est secundum vires appetitivas perfectus. Non contingit autem, eos habitus sub ratione moralis virtutis inesse homini, sublata prudentia in parte intellectiva ipsius; ergo prudentia virtus est maxime homini necessaria ad recte vivendum humane. Siquidem aliud non est virtus, quam *habitus electivus medii, ut determinatur a recta ratione*, ut inquit Aristoteles, 2. *Ethic.*, cap. 6. Intellectui non datur determinare medium, idest, non imperare, sed ostendere voluntati eligere cupienti medium virtutis, sine dictamine recto, ex quibus rectis dictaminibus, vel ex uno perfecto, habitus gignitur prudentiae; quo igitur homo reddatur moraliter perfectus per virtutes potentiae appetitivae, quam maxime est sibi necessario prudentia, et etiamsi sibi acquirere valeat eas qualitates, quae sunt subiectae virtutibus sine prudentia, numquam tamen dici poterunt morales virtutes, nisi coexistant prudentiae dictanti et ostendenti materiam ipsarum, et media quae sunt formalia obiecta virtutum.

Et [6. *Metaph.* q. 1. n. 1. — *Quodlib* q. 18. n. 4.] quamvis intellectus ornatus sit omni scientia morali, sine prudentia tamen non valet proficere in virtutibus. Nam scientia moralis tradit quidem principia generalia actuum humanorum, docetque inde consimiles inferre conclusiones, sed dictare non potest de circumstantiis specialibus eos actus singulares afficientibus. Quandoquidem non ubique et semper recta ratio dicat, eas circumstantias perinde concurrere debere et oportere, ut actus morales boni sint et dicantur, sed ipsorum variatio incidens, et applicatio facienda petenda est ab recto rationis dictamine, cui ut propriae et intrinsecae regulae commensurantur, exacteque correspondeant oportet. Quemadmodum ergo dictum est *art. praec.* de habitu intellectuali *artis*, a longinquo et remote influente in artefacta, et subinde non adeo certo dirigente in opus extrinsecus, nisi sibi uniatur habitus experientiae, certius regulas generales applicans operi faciundo; ita pariter se habet scientia moralis respectu prudentiae. Illius enim est tradere et docere rationes generales, et conclusiones pariter talium principiorum circa virtutes morales; sed prudentiae interest illas specialibus actibus et conditionibus hominum applicare, ut rectae sint, atque homo secundum illas bene vivere dicatur. Quare quod quis bene moraliter agat, quodve laudabiliter et virtuose versetur in Republica quoad alios, uni est prudentiae attribuendum; est igitur ipsa summe necessaria homini moraliter agenti, quod erat declarandum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum: [Cf. a praec. — *Oxon.* 1. d. 17. q. 3. — 2. d. 7. et 40. et alibi.] quia *ars* influit in opus exterius, homini agenti secundum artem necessaria est quoadusque opus perficiatur, qui tamen facilius errabit sine experimentis, quam expertus sine artis habitu; artefacto autem grafice arti suae correspondente, eamque extrinsecus exprimente, artifex si arte excidat nihil sibi deperit ad vitam recte traducendam. Quia verò virtutes morales sunt perfectiones hominis disponentes ad optimum, ut ait Aristoteles, 7. *Phys.*; text. 27. quod optimum est felicitas, atque homo semper agat, ut magis magisque disponatur quoad operationes immanentes, donec ad optimum perducatur, sibi opus est coexistentia prudentiae in eodem operante, quatenus secundum eius dictamina exeat in proprias operationes, qua prudentia si excidere forte contingat, aut contra regulas eius operari malit, nedum opus laudabile sibi non erit, sed etiam in eius vituperium cedit; natus est enim praeseferre

et elici secundum omnes circumstantias, quas prudentia dictat, oportere ei actui singulari convenire, ut sit actus virtutis.

AD SECUNDUM *respondetur* sic: illud interest inter verum intellectus practici, et speculativi, quod veritas speculativa accipitur per conformitatem intellectus ad rem, quae nisi sit necessaria non erit infallibilis conformitas intellectus ad ipsum; et ideo nullus habitus speculativus contingentium est virtus intellectualis; at veritas intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum, quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, necessaria enim voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quae possunt a nobis fieri, seu sint agibilia interiora, seu factibilia exteriora; quare circa sola contingentia versatur virtus intellectus practici: circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia. — *Nos dicimus*, [Oxon. 3. d. 36. n. 12] approbandum esse quod aiunt, virtutes practici intellectus, quales sunt *ars* et *prudentia*, circa ea versari, quae a nobis sunt factu possibile, seu agibilia interiora sint, seu factibilia exteriora. At non perinde nobis probandum videtur aliud dictum, quo asseritur, intellectus practici veritatem accipi per conformitatem ad appetitum rectum. Siquidem sub lumine intellectus agentis, ratione recta dictante ac ostendente voluntati quid sequendum, quidve fugiendum sit, tam in universali, quam in particulari, ut temperate esse vivendum ad custodiam castitatis, voluntas pro sui dominativa potestate potest amplecti rectum prudentiae dictamen, et item reiicere, et quod maluerit sequi, aut etiam nihil eligere; non ergo per conformitatem ad appetitum rectum, quippe qui in casu obliquis sit, stat veritas intellectus practici, sed magis per lumen intellectus agentis. Sed de hac re amplius *quaest. seq. art. 5.*

ARTICULUS VI.

UTRUM *EUBULIA*, *SYNESIS* ET *GNOMEN* SINT VIRTUTES
ADIUNCTAE PRUDENTIAE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 57. a. 6.

GRAECIS hisce vocibus (de quibus Aristoteles, 6. *Ethic.*) haec subest significatio: *Eubulia* importat habitum, quo bene consiliamur; unde *Eubulia* bene est consiliativa. *Synesis* vero et *gnomen* dicuntur habitus bene iudicativi; hoc discrimine, quod *synesis* iudicativa est de agendis secundum communem legem; *gnomen* autem iudicat iuxta ipsam rationem naturalem, in quibus deficit lex communis. — Itaque quoniam circa humana agibilia tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est *consiliari*, secundus *iudicare*. tertius vero *praecepere*, ideo duo primi dicuntur respondere actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est; sed tertius actus est proprie practici intellectus in quantum est operativus. Manifestum est autem, quod in his, quae per hominem fiunt, principalis actus est *praecepere*, ad quem alii ordinantur, et ideo virtuti, quae est bene praeceptiva, scilicet prudentia, tamquam principaliori adiunguntur veluti secundaria *eubulia*, *synesis*, et *gnomen*.

[Qua in sententia [Oxon. 1. d. 39. q. 5. — 3. d. 36. — Cf. q. 58. a. 5.]

nobis in primis probandum non videtur quod dicitur, praecipere vel imperare esse actum rationis, et quidem praestantioris caeteris, qui sunt inquirere et iudicare. Nos enim late ostendimus supra, quaest. 17. art. 1. solius voluntatis esse imperare et sibi et aliis potentiis in regno animae; ei enim soli pro innata dominativa potestate convenit intellectum ab hoc aut illo avertere obiecto, et praecipere ut alia consideret; intellectum vero quaecumque obiecta illi ostendat, haud efficere posse, ut ipsa voluntas suis se dictaminibus conformetur, eaque sic sequatur, ut non possit non obtemperare praecipienti, idest ostendenti et dictanti de eligendis. Quod si hoc aliter opinantes inferre non contendant, ne praeiudicium inferre dicantur voluntatis libertati, aut saltem libero usui suae potestatis, quodnam est igitur rationis imperium in appetitivam, quippe quae valeat non obtemperare? Potius ipse rationalis appetitus dicendus est aliis imperare potentiis, quandoquidem illius iussionibus pareant, aliter facere nequeunt. — Deinde, falsum putamus inquisitionem et iudicium de inventis pertinere ad intellectum speculativum; ex his enim actibus gignitur prudentiae habitus, vel dictamen rectum completum, quae est conclusio syllogismi practici; impossibile est ergo inquirere et iudicare, ut praecedunt habitum prudentiae, vel conclusionem practicam evidenter deductam, pertinere ad intellectum speculativum, alioquin ex principiis speculativis deduceretur practica conclusio, quod omnino falsum nos arbitramur. — Verumtamen dicimus, electionem supponere inquisitionem mediorum et discursum usque ad sententiam ultimatam, quae est deducta conclusio per practicam illationem, cui tamquam regulae suae oportet electionem esse conformem, ad hoc ut sit recta. Voluntate itaque efficaciter intendente finem, illico intellectus dat operam inveniendi media ei fini assequendo opportuna. Et si quidem finis intentus sit rectus in intellectu bene, recteque dictante de mediis, gignitur habitus prudentiae, et in voluntate conformiter eligente habitus virtutis; huic igitur dictamini recto gignendo subserviunt inquisitio et consultatio de mediis, discursus practicus, et iudicium intellectus practici inferentis hoc vel illud medium esse aliis praefendum. Quod quidem iudicium quo proxime voluntati ostenditur quid sibi prosequendum, aut fugiendum sit, est ipsa conclusio syllogismi practici, ad quam immediate sequitur electio.

QUAESTIO QUINQUAGESIMAOCTAVA.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS,
IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus. — Et *primo*, de distinctione earum a virtutibus intellectualibus: *secundo* de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam: *tertio*, de distinctione principalium, vel Cardinalium ab aliis.

Circa primum quaeruntur quinque.

1. Utrum omnis virtus sit virtus moralis. — 2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. — 3. Utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem, et moralem. — 4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. — 5. Utrum e converso, intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS I.

UTRUM OMNIS VIRTUS SIT VIRTUS MORALIS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 58. a. 1.

RESPONDEO [Oxon. 4. d. 14. q. 3. n. 5. — Report. ib. — Exposit. litt. in *Metaph.* 1. 2. n. 22.] dicendum, adipisci nos posse virtutem, quae moralis dicenda non sit. *Declaratio*: secundum Philosophum, 2. *Ethic.*, c. 1. virtus dicitur *moralis* a consuetudine et *more*. Eae igitur virtutes sunt morales, quae acquiruntur assuetudine circa aliquam materiam virtutis appetitiva potentia frequenter se exercente ac eligente media perveniendi ad finem, quem desiderat assequi: ex tali quippe consuetudine in ipsa habitus generatur inclinans appetitivam per modum naturae. Ex quo fit, ut illud unicuique videatur, ad quod secundum habitum inclinatur. Et ideo quae iuxta habitum sunt videntur homini notiora. Habitus itaque ex consuetudine acquisitus inclinans secundum rectam rationem appetitivam ad eliciendos actus similes illis, ex quibus genitus est, virtus moralis dicenda est: est enim habitus electivus regulatus per rationem rectam. — Verumtamen, quia ultra virtutes appetitivae inhaerentes, eamque inclinant ex consuetudine ad eligendum per modum naturae, consuetudo enim quodammodo vertitur in naturam, dantur etiam habitus intellectuales, qui non sunt electivi; non enim afficiunt potentiam appetitivam, sed intellectum, et nihilominus vere sunt virtutes, *ut quaest. antec. art. 1.* fuit declaratum; ideo non omnis virtus est moralis, quia non quaecumque ex consuetudine et more genita est inclinans ad electionem mediorum ad finis assequutionem.

ARTICULUS II.

UTRUM VIRTUS MORALIS DISTINGUATUR AB INTELLECTUALI.

Doctor, Oxon. 3. d. 34. — S. Thom. 1. 2. q. 58. a. 2.

VIDENTUR virtutes intellectuales ab moralibus non distingui. Etenim [Oxon. 1. d. 17. q. 3. — 3. d. 36.] ex 2. *Ethic.*, c. 6. *Virtus est habitus*

electivus in medietate existens quoad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit. Ratio igitur recta, seu prudentia ingreditur virtutis moralis definitionem; ergo prudentia non distinguitur a virtute morali, ut nec definitio a definito.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 33. n. 9.] Augustinus, 1. *Soliloq. Virtus*, inquit, *perfecta est ratio in anima perveniens ad finem*: quod autem rationem perficit virtus intellectualis est; ergo virtus moralis ab intellectuali non distinguitur.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 36. n. 4.] 2. *Ethic.*, c. 2. et 4. *Ratio parum vel nihil valet ad virtutem.* Si autem morales virtutes non distinguerentur ab intellectualibus, ratio, in qua intellectuales virtutes reperiuntur ut in proprio subiecto, plurimum faceret ad morales virtutes, imo una inciperent, perficerentur, atque immanerent.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 3. d. 33. n. 3.] oportere virtutes morales distingui ab intellectualibus virtutibus. Quae *solutio ab aliquibus sic declaratur*: humanorum operum in universum ratio est principium primum; quae cumque enim alia operum humanorum principia rationi obediunt, sed non eodem modo. Quaedam enim illi obtemperant ad nutum, nihil penitus contradicentes, ut potentia locomotiva. At pars appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione, in tantum, ut quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis usus rationis impediatur. Quare ad hoc ut recta sequatur actio, opus est et rationem et appetitum recte disponi per habitus intellectuales et morales. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde quemadmodum appetitus est principium humani actus, secundum hoc, quod participat aliquid rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur.

Nos dicimus [Oxon. ib. n. 4. seqq.] appetitum rationalem esse quidem persuasibilem a ratione, sed nequaquam obedibilem rationi; etsi sensitivus appetitus rationi omnino obediat: dominativa enim et libera potestas persuaderi quidem potest per rationem ostendentem quid facto opus sit, sed nequaquam cogi, sic ut alterius imperio non obtemperare non possit, imo ratione rectissime ostendente et iudicante temperantiam esse sequendam, potest eligere media conducentia ad vitium illi oppositum virtuti. Non est ergo approbandum quod isti persuadere nituntur, imperium esse actum rationis, cum solius sit voluntatis, et sibi et aliis potentiis, in regno animae imperare, ut supra *quaest.* 17. late extitit declaratum. — Propterea non dicimus has virtutes inter se distingui, quia ratio imperat appetitui, in quo morales subiectantur virtutes, ut intellectuales reperiuntur in ratione, sed quoniam habitus in ea est potentia statuendus, cuius potentiae est per se actus, ex quo gignitur habitus: virtutes autem intellectuales per se gignuntur ex actibus de ratione procedentibus, ut appetitivae ex actibus electivis; ergo hae in appetitu reperiuntur, illae vero in intellectu subiectantur. — *Deinde*, verum non arbitramur, nec putamus necessarium ad hoc ut recta sequatur actio, oportere rationem disponi per habitum intellectualem, et appetitum per habitus morales, imo sine omni habitu has potentias exire posse in actus rectos. Nam cum primum intellectus exit in actum rectum, et prima actio voluntatis recta, utique habitum omnem praecedunt, etiam secundum quemcumque gradum. Siquidem ex eis generatur quicquid primo inest de habitu; etenim sicuti in

intellectu, vel per primum actum, vel alios consequentes recte gignitur habitus prudentiae, ita per rectum eligere rectae consonum rationi gignitur in voluntate virtutis habitus inclinans ipsam ad recte eligendum; non oportet ergo rectum dictamen intellectus praecedere habitum intellectualem, ut nec rectae electioni praesupponi habitum moraliter bonum.— Quare non hac de causa sunt in ratione statuendi habitus intellectuales, et morales in appetitu; sed quia circa hos habitus non intelligitur perfectus viator eo modo quo perfici potest circa omne aliud bonum a Deo. Habitus autem intellectivi perficientes intellectum sunt virtutes intellectuales, quae viatorem perficiunt quantum possibile est, et ad considerandum, suntque sapientia, intellectus, et scientia; et ad syllogizandum practice, ut prudentia, et ars. Habitus autem appetitivi sunt morales virtutes appetitivam partem perficientes, quibus recte appetit, diligitque tum se, tum alia, ad se enim et ad alia recte et ordinate appetenda et diligenda ipsae appetitivae virtutes disponunt, et perficiunt, atque inclinant. Ut ergo virtutes intellectuales et morales sunt necessariae ad integram perfectionem hominis viatoris, ita et inter se genere distinguuntur tum ob potentias quibus inhaerent et perficiunt, tum propter obiecta circa quae versantur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Quodlib.* q. 18. n. 12.] quod prudentia ingrediatur definitionem moralis virtutis, tantum sequitur, prudentiam esse habitu appetitivo natura priorem, quod concedo. Et quidem regula est eo quod regulatur natura prior. Cum enim moralis bonitas ex pluribus confletur, non sufficit ea omnia concurrere, nisi id fiat secundum dictamen rectae rationis, ut late explicatum fuit supra *quaest.* 18. *per totum*. Quia ergo per conformitatem ad suam regulam intrinsecus dictantem, actus est bonus, et habitus ita inclinans similiter inde accipiat bonitatis moralis rationem, merito actus virtutis per prudentiam definitur, instar aliorum correlativorum. Sed ex eo haud inferre licet non distingui inter secum potius oppositum sequatur; nam idem haud esse potest regula et regulatum.

Atque ex his patet responsio AD SECUNDUM.

ARTICULUS III.

UTRUM SUFFICIENTER VIRTUS DIVIDATUR PER MORALEM ET INTELLECTUALEM.

Doctor, Oxon. 3. d. 34. — *S. Thom.* 1. 2. q. 58. a. 3.

VIDETUR virtus humana haud sufficienter dividi per *moraalem* et *intellectualem*, perinde ac forent membra immediata. Etenim prudentia enumeratur inter virtutes Cardinales, quae morales virtutes perhibentur: sed prudentia est etiam virtus intellectualis, secundum Philosophum, 6. *Ethic.*, c. 3.; ergo divisio haec non traditur per membra immediata, atque ita minus sufficienter virtus in haec membra dividitur.

2. PRAETEREA. Tres virtutes theologicae non pertinent ad genus virtutum intellectualium; non enim numerantur inter illas: sed neque morales dicendae sunt, quia non est ipsarum passiones moderari, circa quas passiones moderandas versantur morales; ergo divisio illa non est sufficiens.

CONTRA. Duae sunt in homine potentiae virtutum susceptivae, et per

eas perfectibiles, nempe intellectus et voluntas; siquidem appetitus sensitivus non est capax virtutum, ex dictis supra *quaest.* 56. *art.* 4.; ergo duo tantum erunt genera virtutum, intellectualium scilicet et moralium, adeoque sufficienter virtus in ea duo membra dividitur.

RESPONDEO [*Oxon.* 3.d.34.n.6.seqq. — *Quodlib.* q.18.n.20.] dicendum praefatam divisionem esse sufficientem atque adaequatam. *Declaratio:* virtutis est perficere hominem ad bene operandum; habentem enim ipsa perficit, opusque eius bonum reddit, estque commendabile. Nihil autem est facienti imputabile, seu laude aut vituperio dignum, nisi quod est in potestate voluntatis immediate, ut actus volendi et nolendi, vel mediate, uti sunt actus imperati intellectus, vel aliarum potentiarum. Isti ergo actus tantum boni, vel mali sunt et perfecti, quatenus eliciuntur iuxta inclinationem virtutis. Ac proinde ut homo perfectus intelligatur ad operandum opera digna laude immediate, indiget habitibus perficientibus voluntatem, sicuti opus sibi est perfici secundum intellectum ad repraesentanda opera perfecta mediate, sibi nempe imputabilia ad laudem, quatenus opus illud simpliciter est in potestate voluntatis, per cuius iussionem intellectus circa hoc vel illud obiectum versatur, eiusque intendit considerationi. Perfectiones complentes intellectum circa speculabilia et operabilia sunt virtutes intellectuales; habitus vero perficientes appetitivam partem circa optabilia in ordine ad se, et circa appetibilia in ordine ad alterum, sunt virtutes morales; sufficienter ergo dividitur virtus per moralem et intellectualem, quorum habituum necessitas ratione naturali concludatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [*Oxon.* 3. d. 33. n. 18.] prudentiam esse formaliter virtutem intellectualem, quas inter a Philosopho, 6. *Ethic.* numeratur, et prudentia quidem est quoddam genus intermedium virtutis intellectualis ad multas practicas acquisitas. — *Et cum dicitur*, ponitur etiam inter virtutes cardinales vel morales; *respondeo*, id evenire, propterea quod ipsa sit regula omnium appetitivarum virtutum, quae profecto tales non erunt, nisi propriae regulae seu dictamini recto sint conformes. Hoc tamen non efficere quin prudentia ipsa formaliter distincta sit a virtutibus moralibus, quae omnes simpliciter sunt prudentia perfectiores.

AD SECUNDUM dicendum, theologicas virtutes desuper infundi, nec acquiri posse viribus naturae; ad praesens autem nobis esse sermonem de acquisita virtute, quam dicimus adaequate et sufficienter dividi in moralem et intellectualem.

ARTICULUS IV.

UTRUM MORALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE INTELLECTUALI.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — *S. Thom.* 1. 2. q. 58. a. 4.

VIDETUR virtus moralis reperiri posse in appetitu absque eo quod intellectus ornetur virtute intellectuali. Siquidem ratione existente erronea, voluntas potest elicere actum contra id, quod ratio iudicat esse faciendum, et ita recte eligere; ergo ex eiusmodi electionibus repetitis potest in voluntate gigni habitus moralis, et interim intellectus errans nullam acquireret prudentiam, quae praecise recta consequitur rationis dictamina; ergo esse potest virtus moralis sine prudentia, et subinde sine caeteris intellectualibus.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3.] Habitus abstinentiae genitus ex actibus temperantiae ratione minus recte dictante virtus moralis est: sed dum is habitus inducebatur, nulla ei correspondebat in intellectu virtus; ergo non existentibus intellectualibus virtutibus esse potest virtus moralis in appetitu rationali. *Probatio minoris*; qualitas illa acquisita per rationem errantem perficit habentem, et opus eius bonum reddit; ut enim pravi sunt actus intemperantiae, ita recti sunt actus abstinentiae.

3. PRAETEREA. Virtus moralis ex more et consuetudine innascitur, inclinans appetitum per modum naturae, ex dictis *art.* 1. Sed inclinatio per modum naturae non praerequit virtutem intellectualem; etsi enim natura dirigatur a superiori ratione, attamen non oportet rationem coniungi ei, quod sic inclinatur; ergo fieri potest ut quis operetur secundum virtutem moralem, etiamsi non dictetur a ratione.

CONTRA. [*Oxon.* 2. d. 40. n. 3.] Bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui, non absolute ex natura actus, sed iuxta dictamen rectae rationis; ergo impossibile est virtutem moralem innasci aut exire in actum, nisi praecedat dictamen rectae rationis.

RESPONDEO dicendum, virtutem moralem esse quidem posse sine quibusdam virtutibus intellectualibus, quales sunt *ars, scientia, et sapientia*; sed nequaquam gigni et in actum exire sine prudentia, rectoque dictamine intellectus. *Declaratio*: [*Oxon.* 3. d. 33. n. 12. — *Quodlib.* q. 18. n. 4.] quamvis voluntas sine ullo habitu virtutis intellectualis exire queat in actum rectum moraliter bonum, quia primus actus moralis virtutis nullum praesupponit habitum; nihilominus ad eliciendum actum moraliter bonum est sibi necessarium rectum dictamen rationis. Cum enim is actus sit electivus, de libero arbitrio procedens, natus est habere regulam intrinsecam rectitudinis suae. Quae rectitudo coalescit ex integra convenientia omnium, quae recta ratio iudicat concurrere oportere, sic ut iuxta tale iudicium actus fiat. Ex huiusmodi autem dictaminibus recte iudicantibus de convenientia concurrentium atque integrantium actus moralis bonitatem, gignitur prudentiae virtus in intellectu, sicuti ex una aut pluribus electionibus consentaneae se habentibus ad dictamen rectum generatur habitus virtutis. Virtus ergo moralis esse non potest sine virtute intellectuali prudentiae circa suam materiam.

Atque [*Oxon.* Prol. q. 3.] hoc est quod docet Philosophus, 6. *Ethic.*, c. 3. dicens rectam electionem necessario requirere rationem rectam. Id vero non tantum verificatur de electione stricte sumpta, sed etiam de qualibet volitione recta: quaecumque siquidem exigit rationem rectam, cui consentaneae eliciatur. Nam intellectus intelligit sibi et aliis, iuxta Augustinum, 15. *De Trinit.*, c. 7. Ergo sicut potest iudicare de actu suo, ita et de actibus aliarum potentiarum, adeoque et iudicium ferre super actu naturaliter posteriore sua operatione, idque prius naturaliter, quam actus ille eliciatur; proinde recte eo iudicante, oportet omnino actum natura posteriorem tali iudicio esse consentaneum, alioquin a rectitudine excedens obliquus erit. — Dictamen hoc rectum intellectus, [*Oxon.* 2. d. 39. q. 2. n. 4.] ex quibus habitus prudentiae generatur, proprie est conclusio syllogismi practici, eique nata est esse conformis electio recta in agibilibus: ea autem conclusio ex practicis principiis necessario deducitur, quae principia semper recta sunt, et circa ea est virtus intellectualis practica; nam ex ratione terminorum statim intellectus acquiescit illis; quare virtus mo-

ralis praeexigit in intellectu et practicam cognitionem principiorum, et pariter conclusionum deductarum, quae sunt dictamina recta, seu practica intellectus iudicia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, licet ex frequenter sic operari generetur quaedam qualitas, quae nata est esse concors rectae rationi, foretque reipsa virtus si ei recta ratio adesset in operando; ex eo quod tamen absit rectum dictamen in operante deficit regula operationis rectae, ac propterea electio, quae nata est esse recta, recta non est, quia non est regulata ut oporteret per propriam regulam et mensuram. Quare genita qualitas ex actibus frequenter elicitis non est habitus electivus, nec virtus subinde.

Atque ex his patet AD SECUNDUM.

AD TERTIUM respondeo sic: actus electivus ab operante per intellectivam cognitionem natus est habere pro intrinseca sui regula et mensura propriam cognitionem, qua iudicetur de convenientia necessariorum ad actum virtutis, in tantum ut si alterius dictamini conformetur, etiamsi rectum sit, et suum erroneum, adhuc recta non sit, quia non est suae regulae concors. Quantumvis ergo mos et consuetudo transierit in naturam appetitivae virtutis, eamque plurimum inclinantes, nisi iuxta regulam intrinsecam repraesententur actus morales, nullatenus erunt actus moralis virtutis.

ARTICULUS V.

UTRUM INTELLECTUALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE MORALI.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. 1. 2. q. 58. a. 5.

VIDETUR prudentia haud subsistere posse in intellectu nisi morali virtute praedita sit pars appetitiva. Nam velle malum facere directe opponitur virtuti morali: non autem opponitur alicui quod sine morali virtute esse potest. Atqui opponitur prudentiae, quod volens peccet, ut dicitur 6. *Ethic.* c. 9. non ergo prudentia potest esse sine morali virtute.

2. PRAETEREA. Secundum Philosophum, 6. *Ethic.*, c. 3. *Veritas considerationis practicae est confesse se habens appetitui recto*: appetitus autem est rectus per moralem virtutem; ergo non datur in intellectu prudentia dictans de mediis acquirendae virtutis, nisi una ei coexistat in appetitu moralis virtus. Hoc ipsum quoque Aristoteles asserit, 7. *Ethic.*, c. 13 ubi in sententia habet, intellectum male dictare, si voluntas male eligit.

3. PRAETEREA. Prudentia est recta ratio agibilium, non solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones: recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Sed non sufficit posse generalia principia ad recte ratiocinandum circa particularia; ergo ad hoc ut homo recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, indiget virtute morali, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis; non subsistit igitur prudentia in intellectu, nisi pars appetitiva polleat virtute inclinante ad fines particulares virtutum.

CONTRA. Perfectio prioris non dependet a perfectione posterioris: sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum; ergo virtus intellectualis, quae est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quae

est perfectio partis appetitivae; potest igitur esse sine ea. — *Rursum*, prudentia est virtus bene consiliativa, ut dicitur 6. *Ethic.*, c. 3. Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt; ergo prudentia esse potest sine virtute morali.

RESPONDEO (1) dicendum, [*Oxon. Prol. q. 4. n. 3. — d. 36. per tot.*] rectum dictamen simpliciter stare posse in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; ac proinde cum unius actus rectae rationis generet prudentiam, inherit prudentia intellectui, non sequente aut concurrente habitu virtutis in voluntate. *Declaratio*: intellectu vel rectissime dictante, voluntas ut potest nihil eligere eorum, quae intellectus fore sequenda et amplectenda ostendit, sed quidvis aliud, ita se ab omni electione suspendere. Nihil autem eligendo, quod consonum sit dictamini recto, non generatur in ea aliqua virtus, imo habitum vitiosum acquirit si contra rectum dictamen eligere maluerit. Atqui, ex recto dictamine generatur in intellectu prudentia, de communi sententia; igitur stare potest intellectualis virtus sine morali. — *Deinde*, huc facit Philosophi auctoritas, 2. *Ethic.*, cap. 2. et 4. *Ratio parum vel nihil valet ad virtutem*. Si autem rectitudo intellectus in considerando necessario haberet per concomitantiam rectam volitionem, cum scientia multum faciat ad considerationem rectam, subinde plurimum prodesset elicicndae volitioni rectae. Imo sequeretur, quod non oporteret persuadere alicui, ne sordescere vellet in vitiis, sed magis hortandus videretur, ut intenderet considerationi virtutum; nam stante rectitudine intellectus, una voluntas fit recta, si stare non potest prudentia in intellectu sine rectitudine voluntatis. — *Denique*, haec esse videtur sententia Augustini, super illud Psal. 123. *Forte vivos deglutissent nos. Hi sunt*, inquit, *qui vivi absorbentur, qui sciunt malum esse, et lingua consentiunt*. Idem super illud Psalmi 68. *Fiat mensa eorum coram ipsis etc. Quid est vivos? Consentiunt illis, et scientes quia consentire non debebamus. Ecce norunt muscipulam, et pedem mittunt*. Idem super illud Psal. 118. *Concupivit anima mea desiderare etc. Praecedit intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus*. Haec Augustinus; quibus dilucide expressit eam, quam declaravimus solutionem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon. 3. d. 33. n. 5.*] cum dicitur velle malum directe opponitur morali virtuti; *respondeo*: si volitio ver-setur circa materiam inhaerentis virtutis, utique primum virtutis habitus debilitatur et tantum destruitur per habitum vitiosum. Ex frequenti enim repetitione actuum intemperantiae, virtus opposita destruitur, et vitium intemperantiae acquiritur. Sed interim perstare possunt aliae virtutes si adsint. — *Subditur in argumento*: atqui opponitur prudentiae quod volens peccet. *Ita est*, loquendo de prudentia dictante de temperantiae virtute et mediis acquirendi et conservandi ipsam; sed non opponitur prudentiae

(1) Angelici Doctoris sententia est, caeteras virtutes intellectuales subsistere posse sine virtute morali, sed non prudentiam, ob rationes inductas, quod etiam asserit *art. 5. quaest. praec. Ad tertium*, et frequenter. Scotus docet dictamen rectum rationis prudentiae generativum simpliciter reperiri posse in intellectu citra rectam electionem, ex qua fit moralis virtus.

Nos putamus Doctorem esse intelligendum de prudentia existente in eo, qui non secundum prudentiam operatur; S. Thomam vero de prudentia, cui opera correspondent, sicut Scriptura vocat mortuum fidem sine operibus, quae tamen non desinit esse in anima, nisi ob infidelitatem, et uti haec est vera fides sine charitate, ita et prudentia stante appetitu recto. Caeterum et Doctor non negat perfectam tunc esse prudentiam cum actu dirigit in opus, et confesse se habet appetitui recto: quemadmodum nec Aquinas inficiatur, posse voluntatem non sequi rectum dictamen intellectus. Pauca haec vidisse oportebat Caietanum, et multis verbis pepercisset, tum in Comment. praesent. articuli, tum *art. 5. praec. quaest. et art. 6. q. 47. 2.*

aliarum virtutum; quod sic intelligimus: voluntas sibi praestituens temperantiae finem, imperat intellectui invenire media necessaria ad delectabilia prosequenda, et tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis recte eligentis generatur in intellectu habitus, qui est prudentia, dictans de mediis conducentibus ad finem bene electum consequendum; ita e converso ex malis dictaminibus de imperio voluntatis ab intellectu elicitis gignitur habitus directe oppositus habitui prudentiae, quem habitum recte dixeris imprudentiam vel stultitiam. Atque hoc tantum sensu dici potest mala electio opponi prudentiae, eamque pelli per malam voluntatem ab intellectu; sed non quod voluntas malum sequens faciat intellectum errare circa aliqua complexa practica. Nam circa prima principia practica non contingit quemquam errare. Siquidem stantibus quibuscumque erratis quisque potest ad bonum revocari, et apprehensione eorum principiorum, unde intellectus valet certo et evidenter deducere quid sibi sit prosequendum, quidve fugiendum.

Caeterum [*Oxon.* 2. d. 39. q. 2. n. 6. — Cf. a. 2. et 3. q. 56.] non diffitemur, habitus intellectus practici dici bonos vel malos propter convenientiam eorum ad voluntatem; tunc enim prudentia possidet completam ultimamque habitus practici perfectionem, cum actu influit in opus suae regulae et mensurae penitus correspondens: quemadmodum et causae sua omnimoda inest perfectio cum attingit opus, ad quod propria virtute ordinatur. Quemadmodum tamen haec vere dicuntur, ita asserimus, habitum inclinantem et ostendentem appetitui, ei esse exeundum in electionem rectam, ac subinde recte dictantem, simpliciter dici debere habitum practicum, et prudentiam, etsi non sibi uniatur electio recta, vel virtus in appetitu.

AD SECUNDUM, cum dicitur oportere, ex Philosopho, rationem rectam esse conformem appetitui recto; *hac auctoritate non ostenditur propositum*; nam quodcumque est alio natura prius, nequit possidere aliquid spectans ad sui naturam dependens a posteriori; prudentia est natura prior virtute morali, quia definit ipsam, est enim habitus electivus medii secundum quod ratio recta determinat. Cum ergo dicit Aristoteles, *veritas considerationis practicae est confesse se habens appetitui recto*; est intelligendus de conformitate virtuali, non actuali, idest, ea sit oportet cognitio practica, ut opus rectum virtutis sibi queat esse consentaneum; et eiusmodi profecto cognitio prudentia est, sive electio sit ei concors, sive non; ipsa enim de se regula fuit rectae electionis, si voluntas maluisset, ut ei dictabat et ostendebat, eligere.

AD TERTIUM dicendum sic: prudentia nedum est circa media ordinata ad consequendum ultimum finem, sed etiam dictando de ipso fine saltem particulari, puta de castitate. Nam virtus moralis semper sequitur ordine naturae prudentiam aliquam: ex electione autem finis particularis, ut castitatis, gignitur virtus moralis in voluntate; hanc igitur electionem aliqua prudentia praecedat. Falsum est igitur quod argumentum dicit, voluntatem eligere finem in particulari, ac exinde prudentiam dictare de mediis utilibus illius consequutioni. Imo ipsa de tali fine dictante ac ostendente virtutis illius pulchritudinem, voluntas potest non eligere; at, si eligat iubet intellectum vestigare media perveniendi ad possessionem concupiti finis. Quo in facto magis quidem intenditur habitus prudentiae, sed tamen secundum aliquem gradum simpliciter electionem praecessit.

Non ergo de pondere habituum moralium voluntas inclinatur, sed sicut citra habitum acquisitum prudentiae, intellectus apprehendens principiorum practitorum complexiones, deducit sibi evidentes conclusiones, quae sunt recta ipsius dictamina, ita voluntas carens virtute morali, ex recto dictamine libere movetur ad eligendum finem virtutis, quem finem sibi recta ratio praecostendebat.

AD PRIMUM *in oppositum respondetur*: ratio, secundum quod est apprehensiva finis, praecedit appetitum finis: sed appetitus finis praecedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea, quae sunt ad finem; quod utique ad prudentiam pertinet: sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis. — *Contra*, etsi prudentia dicatur esse habitus consiliativus, et subinde per media ad fines discursivus, attamen de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo a principio practico accepto a fine universali ad particulares, qui sane discursus prima consiliatio est. Nam ex principiis primis practicis discurrendo, concluditur, quis finis in particulari potissimum sit eligendus, sive aliis praeferendus, et his quidem discursus recte, ut dictum est, vocari potest consiliatio; ergo prudentiae est, quatenus habitus consiliativus, dictare de fine virtutis in particulari, quae profecto consultatio prior est discussione de mediis ad eorum finium assequutionem conducentibus. — Quare *concedendum est* virtutem intellectualem, qualis est prudentia perficiens rationem, non pendere a virtute morali, a qua perficitur pars appetitiva.

AD SECUNDUM *respondetur sic*: prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa, et bene praeceptiva: id vero esse non potest, nisi amoveatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et praeceptum prudentiae, idque per moralem virtutem. — *Nos dicimus primo*, [Oxon. 3. d. 36.] ratione nullis obsita perturbationibus, ac propterea rectissime iudicante, ac per crebra eiusmodi iudicia sibi habitum prudentiae comparante, adhuc voluntatem posse eligere oppositum eius quod per rationem ostensum est. Unde extat hic articulus damnatus Parisiis: *Stante scientia in universali et in particulari, voluntatem non posse velle oppositum*: error. — *Rursum*, qui de pravae voluntatis affectu vitia amplectuntur non habent iudicium corruptum, nec prudentiae dictamen (hoc enim putamus ab his vocari *prudentiae praeceptum*) obnubilatum, alioquin non ex mera, puraque malitia peccarent; quamquam, per voluntatem avertentem intellectum ab recti consideratione rectum intellectus dictamen remittatur; ergo stante malitia in voluntate, reperiri potest prudentia in intellectu. Nec corrumpitur per voluntatis imperium, nisi privative, vel etiam positive, cum inducitur in ipso habitus prudentiae oppositus, cum voluntate male eligente, iubetur perquirere media obtinendi malum finem. *Deinde dicimus*, [ib. 2. d. 39. q. 2.] licet simpliciter et absolute prudentia substatere queat in intellectu absque scientia morali in voluntate, attamen, eum habitum tunc non esse perfectum et consummatum; quia non correspondet sibi mensuranti actus appetitivae mensuratum; et ideo is habitus non est perfecte moraliter bonus, quia sibi conforme opus in voluntate non extat. Et propterea talem prudentiam habentes, vel omnem scientiam moralem callentes, non sunt virtutibus praediti, quia etsi norint dicere verba, non sunt tamen scientes scientia practica, quae liberam operationem sic dirigit, ut sibi sit conformis, suaeque mensurae

exacte quadret. — Quapropter esto verum sit, vitiosos haud dici debere prudentes, quamquam agibilibus notitia sint praediti, quia actus rationis boni non sunt per convenientiam ad voluntatem, simpliciter tamen or-
nari possunt prudentia sine morali virtute, ut fuit declaratum.

QUAESTIO QUINQUAGESIMANONA.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM COMPARATIONEM AD PASSIONEM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales, quae sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet *primo* considerare in communi comparatione virtutis ad passionem; *secundo* distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quaeruntur quinque.

1. Utrum virtus moralis sit passio. — 2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione. — 3. Utrum possit esse cum tristitia. — 4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. — 5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUS MORALIS SIT PASSIO.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 59. a. 1.

VIDETUR virtus moralis esse passio. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 3. n. 4. et q. 7. n. 1.] secundum Philosophum, 1. *Ethic.*, c. 10. *Felicitas est operatio optima secundum optimam virtutem et in vita perfecta.* De Augustini autem sententia 10. Conf. *Beatitudo est gaudium de vita beata.* Cum ergo gaudium sit passio ingrediens rationem beatitudinis, quae est optima secundum virtutem operatio, ipsa moralis virtus passio erit, iuxta Aristotelis praeallegatam auctoritatem.

2. PRAETEREA. Medium participat de extremis, ad id genus spectans, sub quo extrema continentur: virtus medium inter passiones tenet, easque moderatur; ergo virtus moralis est passio.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 3.] Aristoteles, 10. *Ethic.*, c. 3. *Multa*, inquit, appeteremus etiamsi delectationes non haberemus, ut scire, recordari, et virtutes; ergo virtutes morales non sunt passiones, alioquin idem esset appetere virtutes, ac concupiscere delectationes.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib. n. 4.] virtutes morales haud esse posse passiones. Quae solutio perspicua est ex eo, quia delectatio (et sic de caeteris passionibus) est perfectae operationis sequela, ex 10. *Ethic.* c. 4. et 5. Actus autem perfectus de virtutis inclinatione procedit; per prius ergo pars appetitiva virtute perficitur, atque in opera perfecta exit, et postea passio-num ex objectis convenientibus aut disconvenientibus est receptiva. Quare ad opus secundum virtutem perfectum comparatur voluntas ut operativa

potentia; ad passionē vero comparatur quatenus est receptiva earum. — *Deinde*, [Oxon. 1. d. 17. q. 2. n. 1.] virtus est immediate in potestate voluntatis, eaque uti potest cum voluerit; passio autem non est in potestate voluntatis, nisi quatenus sub eius dominium cadit actus, unde passio sequitur: nisi attigerit obiectum conveniens per actum non oblectatur, nec tristitia infertur ex disconveniente obiecto, nisi evenierit contra ipsius expectationem et desiderium; ergo fieri non potest ut virtus sit et dicatur passio.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus [Oxon. 4. d. 49. q. 7. n. 4.] Augustini locutionem, et consimiles, non esse intelligendas in sensu formali, quasi beatitudo, vel felicitas sit formaliter gaudium, quod est passio, sed magis causaliter: nam revera felicitas ingens affert gaudium beatitudinem adeptis.

AD SECUNDUM respondeo [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 15.] quoniam *virtus est habitus electivus medii ut determinatur a recta ratione*, nihil commune habere potest cum passione, quae non circa medium versatur, ut virtus, sed potius de extremo infertur potentiae tendenti in illud contra rectam rationem. Virtus itaque non moderatur passionem iam factam, sed fiendam, quatenus potentiam inclinat iuxta prudentiae dictamen, ad declinandum immoderata delectabilia, quae nata sunt passionem inferre immoderatas, neve admittat nisi ea delectabilia, quae nata sunt moderate oblectare; in hoc ergo virtus passionem moderatur; non quidem inexistentes minuendo, sed immoderatam, quae inesset, praecavendo.

ARTICULUS II.

UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM PASSIONE.

Doctor, Oxon. 3. d. 33. — S. Thom. 1. 2. q. 59. a. 2.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 3. d. 33. n. 9.] virtutem moralem subsistere posse cum passione. Nam expressa sententia Augustini fuit, 14. *De Civit.*, c. 5. animam extra omne corpus constitutam cupere, metuere, laetari, tristari, atque his omnibus motibus posse agitari; et c. 6. scribit: *Interest autem qualis sit voluntas hominis, quia si perversa est, perversos habebit hos motus: si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.* Sed in laudem cedere nulli possunt, nisi secundum virtutis instinctum repraesententur; ergo passionem inesse possunt una cum morali virtute, quemadmodum et cum vitiis cohaerent, quoties voluntatem perversam afficiunt. — *Deinde*, moralis virtus est passionum moderatrix; quod dupliciter intelligi potest, nempe vel passionis inexistentis, vel futurae, ut declaratum fuit supra *quaest. 56. art. 4.* Utrumque id fieri et evenire dicatur, oportet virtutem inesse una cum passionibus, et maxime si iam inexistentes moderari dicatur; nam futuras non moderatur in se, sed ne immoderata insit praecavetur. — De placitis Stoicorum, et Peripatheticorum circa praesens *quaesitum*, legendus Augustinus, 9. *De Civit.* c. 4. ubi ait eos potius verbis quam sententiis differre, et c. sequenti docet, quia ratione Christiani per virtutem eas passionem moderentur, iisque ingruentibus ad laudem et meritum utiliter utantur.

ARTICULUS III.

UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM TRISTITIA.

Doctor, Oxon. 3. d. 15. — S. Thom. 1. 2. q. 59. a. 3.

VIDETUR virtus moralis cum tristitia haud cohaerere posse. Etenim [Oxon. 3. d. 15. n. 18.] moralis virtus sic praeexigit rectam rationem, ut sine ea obtineri non possit: sed tristitia interdum praeripit usum rationis; ergo tristitia haberi non potest cum morali virtute. *Probatio minoris*: secundum Augustinum 83. qq. q. 35. *Nemo est qui non plus lugeat dolorem, quam appetat voluptatem, quandoquidem videmus immanissimas bestias etiam asperitatibus terreri dolore, et metu.* Sed aliqua vehemens delectatio sensibilis impedit usum rationis, iuxta eundem, 14. *De Civit. c. 16.* igitur multo magis dolor vehemens sensibilis natus est communi lege usum impedire rationis.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 1.] Tristitia pellit ab anima delectationem, qua alias afficeretur; ergo et causam naturalem eius secum non admittit: virtutis autem actum sequitur delectatio; cum ergo haec non stet cum tristitia, nec ipsa virtus cum tristitia consistere potest. *Assumptum* docet Aristoteles, 7. *Ethic.*, c. 18. et praeterea ex eo probatur, quia sunt contraria, et quidem circa idem subiectum, etsi non habeant causam eandem: perinde enim sunt contraria album et nigrum, mutuoque se pellunt ab eodem subiecto, seu sint ab eadem, seu a diversis causis.

CONTRA. In Christo erant virtutes omnes in gradu excellentissimo; et nihilominus in ipso fuit sub mortem tristitia ingens, cum dixit: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Matthaei, 26. et Isaiae. 53. de ipso scribitur: *Vere dolores nostros ipse portavit;* ergo virtus moralis stat cum passione tristitiae.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 2.] virtutes morales nedum cohaerere posse cum tristitia etiam ingenti, ut statim tacto argumento ostenditur, verum etiam de virtutis inclinatione vel influxu causari posse ex tristitia passionem in anima. *Declaratio*: nam *poenitere* est vindicare peccatum a se commissum. Is actus, cum esse queat conformis rectae rationi, profecto tunc erit actus virtutis, vel saltem virtutis generativus. Nam quoniam legislator transgressionem contra legem latam recta ratione plectit, subinde quicumque ad illius recta dictamina sese consentaneè gerit, recte agit, estque tali in executione ministeriali moralis rectitudo. Si enim legislator recta ratione ulciscitur errata, minister rectae ratione exequitur quod iustum est; universe enim rectitudo in actu subministrationis est ex conformitate eius ad agens, cui subministrat. Unicuique autem commissum est, esse Dei ministrum ferentis legem suam ad vindicandum in seipsum pro peccatis quae commissit. Quo in facto de virtutis actu sequitur tristitia. Haec igitur passio et cohaeret cum virtute, et est effectus virtutis. Siquidem volens ulcisci peccatum a se commissum, habita distincta cognitione eius, de quo vult poenitere, principio imperat coniunctionem causarum, ex quibus tristitia procedit; harum partialium coniunctio causarum est proximus effectus eius imperii; et exinde sequitur effectus remotus imperii, qui tristitia est. Nolendo enim Dei legem transgres-

sum esse, se contra eam fecisse tristatur. Stat ergo moralis virtus cum tristitia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 3. d. 15. n. 18] etiamsi quis prae tristitia magna excideret usu rationis, adhuc staret cum virtute, si de instinctu virtutis tali vehemēti tristitia obrueretur. Nam fortis politicus virtuose exponit se passionibus usum rationis subruentibus; nam id est bonum obiectum propter bonum finem (qualis est salus Reipublicae) eligibile. Quare electio habens pro obiecto mortem et tormenta perferenda, bona est, debitis circumstantiis simul concurrentibus, quamvis electio voluntatis formaliter non maneat cum eiusmodi tormentis. Quemadmodum qui fornicatur, si non utatur ratione tali in actu cum consummatur, peccat nihilominus mortaliter exponendo se passioni, in qua sibi uti ratione non licet.

AD SECUNDUM patet ex dictis; quia etsi quis ob exercitium virtutis maxima afficiatur tristitia ob quam non percipiat voluptatem, quae sequitur actum perfectum virtutis; hoc ipsum tamen est obiectum eligibile, et ut tale ostenditur ab recta ratione, ut oblicere se periculis et morti ad salvandam Rempublicam, et martyrium subire propter virtutes et confessionem veritatis. Tunc ergo tristitia ingens non excludit virtutem, cum de illa procedat, etsi impediat, ne voluntas exeat in actus aliarum virtutum.

ARTICULUS IV.

UTRUM OMNIS VIRTUS MORALIS SIT CIRCA PASSIONES.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 59. a. 4.

VIDETUR virtus moralis quaecumque versari circa passiones. Nam [Oxon. 3. d. 15. n. 10.] *rationale per participationem* est subiectum moralium virtutum: sed ea animae pars est, in qua sunt passiones iuxta Damascenum, lib. 2. c. 22. scribentem: *Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni et mali sensibilis*; ergo virtus omnis moralis sit oportet circa passiones.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 11] Virtutes morales ponuntur in appetitu, et non in parte cognitiva, ut contra appetitum distinguitur, potissimum propter delectationes, et tristitias vitandas, aut coercendas: sed nullus est virtutis actus, quem non sequatur voluptas, aut tristitia, secundum quod circa unius aut alterius causam versatur; ergo virtus quaelibet moralis est circa passiones moderandas.

2. PRAETEREA. Fortitudo et temperantia sunt circa passiones; ergo et quaecumque alia moralis virtus circa passiones erit. *Prob. consequ.* Temperantia circa passiones versatur, quatenus medium tenens rationis ab extremis deflectit; sed quaecumque alia virtus pariter medium tenet non declinando ad unum seu alterum extremorum; ergo quaecumque virtus moralis est circa passiones.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 13. n. 3.] Secundum Philosophum, 5. *Ethic.*, cap. 1. iustitia in voluntate reperitur, atque ipsa non est circa passiones.

RESPONDEO: *Hic dicitur* in sententia sic: virtus moralis appetitivam animae partem perficit ordinando ipsam in bonum rationis: est autem rationis bonum id, quod est secundum rationem moderatum et

ordinatum. Unde circa omne id, quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem: ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionum; et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes.

Nos dicimus [Oxon. 3. d. 33. n. 9. seqq. Cf. q. 17. a. 1.] non esse approbandam causam, quam isti assignant, quare non quaecumque virtus sit circa passiones, putantes voluntatem non esse passionum subiectum. Etenim, de sententia Augustini, 14. *De Civit.*, cap. 5. et 6. anima etiam corpore exuta afficitur motibus quibusdam similibus illorum, quos sensitivi appetitus passiones vocamus, cuiusmodi sunt cupere, metuere, laetari, et tristari; ergo si ob hos motus et passiones cohibendas ab illis statuuntur virtutes in appetitu sensitivo, eaeque dicuntur circa passiones versari, pariter et illae, quae dicuntur esse in voluntate circa passiones erunt. — *Deinde*, falsum putamus, passiones ordinari vel moderari per rationem; id enim tantum praestat rationalis appetitus, cui etsi sensitivus non subdatur dispoſitice, nec ullo pacto ab illo persuaderi queat, est tamen ipse sensitivus appetitus obedibilis rationi, idest, imperio voluntatis: liberum enim bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis. Et quidem rationis non est imperare appetitui intellectivo, sed praecise ostendere quid facto opus sit, quidve fugiendum et aversandum, et dictare praeterea de circumstantiis caeteris, voluntate exinde pro sui dominativa potestate, ut libuerit, eligente, et imperante rationi, ut insistat considerationi praeostensorum, aut iubente eam aliis attendere perscrutandis; inde autem non est inferendum per rationem ordinari et moderari passiones, nisi dictando modum id exequendi, seu intelligatur de passionibus iam inexistenſibus, seu de futuris, quae inessent, nisi praecaverentur; ut explicatum est supra, *quaest. 56. art. 4.*

Quapropter [Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 12:] concedentes, haud omnium virtutum esse versari circa passiones, eius rei hanc esse causam arbitramur: aliquae moralium virtutum, ipsarum natura et ratione spectata, praexigunt, postulantque in subiecto, quod afficiunt, posse reperiri aliquam passionem immoderatam, et per virtutem subinde moderandam et coercendam; et id revera est perspicuum in temperantia, et fortitudine, quae virtutes non intelliguntur inesse, nisi natura per temperantiam moderata, ac per fortitudinem roborata, deflectere posset ad extrema, nimium se oblectando, iuxta sensitivi appetitus inclinationem, et deficiendo a medio rationis propter metum impendentis mali, vel temere per nimiam presumptionem sese obiciendo periculis; hae propterea virtutes circa passiones versantur. Sed non ita pariter iustitia virtus, quia nihil tale per se respicit in natura, vel voluntate, quam inclinat ad cuique reddendum quod suum est, ut magis declarabitur *in sequentibus*. Ac propterea non quaecumque moralis virtus est circa passiones.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, supra q. 56. art. 6. declaratum fuisse, qualiter virtutes morales omnes principaliter sunt ponendae in illa parte hominis, per quam sibi competit operari secundum virtutem, quae esse nequit illa, secundum quam ipse exercet operationem

sibi, brutisque communem; iuxta hanc enim homo non est dignus laude, vel vituperio, nisi quatenus subditur et dirigitur per rationalem appetitum; etsi, autem passiones radicentur in appetitu sensitivo, similes tamen illarum reperirentur etiam in appetitu intellectivo, et ideo hac de causa sunt in illo collocandae virtutes temperantiae et fortitudinis, quibus illae coercentur passiones. Sed nihilominus iustitia has non respicit passiones, verum debitum ad alterum; et ideo haec est circa operationes, reliquae duae circa passiones.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 1. d. 1. q. 3.] patet ex statim dictis; ad cohibendas enim voluptates et tristitias homo indiget temperantia et fortitudine, et ideo hae virtutes versantur circa passiones. Caeterum quamvis ad actus virtutis sequatur voluptas, et subinde ad iustitiae operationem, hanc tamen illa virtus non moderatur, nec circa ipsam versatur, sed est naturalis sequela ipsius.

AD TERTIUM dicendum, utique et iustitia rationis medium tenere, perinde ac virtutes alias; quia tamen non inclinat, nec per se versatur circa extrema declinanda, sed tantum ad reddendum alteri quod ipsius est, ideo virtus haec circa operationes esse dicitur, non vero circa passiones; etsi ex eo quod medium teneat etiam passionum moderatio sequatur.

ARTICULUS V.

UTRUM ALIQUA VIRTUS MORALIS ESSE POSSIT ABSQUE PASSIONE.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 59. a. 5.

VIDETUR nulla virtus moralis esse posse absque passione. Etenim [*Oxon.* 3. d. 26. n. 5.] omnis voluntas, in qua non necessario coniunguntur appetere commodum et recte appetere, potest ferri in commodum recte, et inordinate, nempe contra dictamen ostendens sibi rectum modum appetendi: in nulla autem creata voluntate necessario uniuntur appetere et recte appetere: id enim est proprium voluntatis divinae; ergo nequit moralis virtus dirigere operationes rationalis appetitus, sic ut sint conformes rationis rectae quin una intelligatur moderari passiones.

2. PRAETEREA. Virtutum appetitivarum in ordine ad se proprium est passiones moderari et ordinare; ergo pariter id praestare debent virtutes perficientes in ordine ad aliud. *Prob. conseq.* Iustitia virtus inclinans voluntatem ad eligendum quicquid aliis reddendum est, ad rectae rationis praescriptum, sic versatur circa hanc operationem sistere faciens in medio, ut simul arceat extrema in quibus sunt passiones; ergo virtus perficiens in ordine ad alium est circa passiones, ut illa quae perficit in ordine ad se.

CONTRA. [*Oxon.* 3. d. 34.] Virtus eousque perfecta esse potest, ut attingat ultimum gradum perfectionis in sua specie, et tunc vocatur heroica virtus ab Aristotele, 7. *Ethic.*, cap. 1. Atqui tali virtute pollentes supra omnes passiones sunt, ut heroica fortitudo nescit timere etc.; ergo virtus aliqua esse potest absque passione.

RESPONDEO. *Aliquorum* est hic sententia talis: nomine passionum significantes motus sensitivi appetitus, evidens est, virtutes quae circa passiones sunt, ut circa propriam materiam, sine passionibus esse non

posse; alioquin ipse virtutes redderent sensitivum appetitum omnino otiosum, et actibus propriis vacuum. At alia est ratio de virtutibus, quae circa operationes sunt; eae siquidem sine passionibus esse possunt; et huiusmodi est iustitia, caeteraeque ad alterum animam perficientes. Nam per ipsam iustitiam applicatur anima ad proprium actum, qui passio non est, quamvis ad iustitiae actum sequatur gaudium in voluntate, et interdum quoque redundans usque ad sensitivum appetitum, si iustitiae operatio magis magisque intendatur.

Nos dicimus [Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 12.] hanc solutionem esse probandam; nam revera iustitia, virtutesque caeterae ad alterum non postulant in natura quam afficiunt, excessum aliquem in passione, uti temperantia, et reliquae perficientes in ordine ad se: ex quo fit ut illae non per se et primo versentur circa passiones moderandas, sed magis perficiunt in ordine ad operationes, debitum dati et accepti respicientes. Atque inde fit ut magis proprie attribuantur Deo virtutes ad alterum, ut iustitia, liberalitas, aliaque id genus, quam temperantia; etsi amotis imperfectionibus, ut notum est, astrui posse virtutes omnes in Deo, etiam quae ad se perficere dicuntur, exponetur infra *art. 5. q. 61.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedendum est, posse quemquam eligere reddere alteri quod debet non secundum dictamen rectae rationis, sed prout inclinatur affectio commodi, nempe citra condignum; sed non propterea iustitiae virtutis est hanc passionem per se moderari, cum per se tantum inclinet voluntatem ad iuste reddendum quod alteri debetur. De consequenti ergo tantum est, ut sequatur moderatio passionis avaritiae vel commodi emergentis ex iniusta retentione rei alienae, voluntate eligente, secundum eius virtutis inclinationem. Sicuti sequitur moderatio delectationis consequentis operationem iustam, non de iustitiae ratione et natura, sed secundario, et magis ex instinctu temperantiae, quae circa passiones ut obiectum eius materiale versatur.

Atque ex his patet responsio AD SECUNDUM.

AD ARGUMENTUM *in contrarium* respondeo, virtutes appetitivae, quae hominem perficiunt in ordine ad se, ut temperantia et fortitudo, non propterea dici debent esse absque passionibus, quia amplius subdi passionibus non pertimescunt, sed exinde recte appellantur heroicae, ad quem gradum paucorum est attingere in hac mortalitate; adhuc enim circa passiones versantur, quas tamen omnes devicerunt, ut fuerunt in Christo, qui nihilominus subiectus extitit passionibus timoris, doloris, etc. Tantum ergo illae virtutes sunt absque passionibus, quae semper eadem essent et persisterent, etiamsi nullae passiones extitissent, nec essent, quia ipsarum subiectum non sunt passiones, sed operationes, ut dictum est.

QUAESTIO SEXAGESIMA.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AD INVICEM,
IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ad invicem.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

1. Utrum sit una tantum virtus moralis. - 2. Utrum distinguantur virtutes morales quae sunt circa operationes, ab his quae sunt circa passiones. - 3. Utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus. - 4. Utrum circa diversas passiones sint diversae morales virtutes. - 5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa obiecta passionum.

ARTICULUS I.

UTRUM SIT UNA TANTUM VIRTUS MORALIS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas I. 2. q. 60. a. 1.

VIDETUR una tantum esse virtus moralis. Nam [*Oxon. Prol. q. 4.*] habitus accipit esse et unitatem ex fine: finis autem moralium operationum est unus, nempe felicitas actibus virtuosis acquirenda; ergo et una pariter sit oportet virtus moralis.

2. PRAETEREA. Virtus moralis per se respicit et versatur circa bonum honestum: eiusmodi autem bonum est unum genere; ergo ab eo quoque accipit unitatem moralis virtus.

3. PRAETEREA. Una est intellectualis virtus dirigens in omnibus actibus partis animae appetivae, scilicet prudentia; ergo etiam est una tantum moralis virtus inclinans in omnes actus morales.

CONTRA. Partis appetitivae animae vires sunt plures; ergo non sufficit una moralis virtus perficiendis omnibus.

RESPONDEO, [*Oxon. I. d. 17. q. 3. — 3. d. 34. et d. 33.*] dicendum, omnino plures astruendas esse morales virtutes. *Declaratio*: virtutis habitus est qui habentem perficit, ac opus eius bonum atque laudabile reddit: perficit autem potentiam, prout per se influit in opus, ad quod inclinatur. Appetitiva itaque pars animae est concupiscibilis, et irascibilis; quatenus ergo influit in opus secundum affectionem concupiscibilem, atque exinde habitum acquirit, is perficit ipsam, non prout est irascibilis, sed praecise penes rationem concupiscibilis, quia illius est per se operatio, ex qua operatione repetita fit habitus. Nec per talem habitum ipsa inclinatur intelligitur in obiecta irascibilis virtutis; sunt enim alia, atque alia. Ut ergo obiectum concupiscibilis tribuit unitatem et specificationem actibus, quibus attingitur, ita et obiectum irascibilis dat unitatem et specificationem actibus, et habitibus subinde, per quos vis illa versatur circa ipsum. Porro concupiscibilis respicit conveniens, vel disconveniens; adeo ut nullo alio interveniente, ultra praeviam apprehensionem, natus est sequi actus delectandi, vel tristandi. At irascibilis obiectum est vindicabile, seu punibile; quemadmodum ergo concupiscibilis indiget ordinari et

perfici per habitum circa ea, quae nata sunt primo appeti, ne inordinate concupiscantur, sed iuxta dictamen rectae rationis, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate velit propellere offendens. — *Rursus*, appetibilia omnium non est una ratio, siquidem alia sunt appetibilia in ordine ad se, alia in ordine ad aliud. Quare homo ut recte se habeat tam in ordine ad se, quam in ordine ad alios in vita civili, pluribus omnino indiget habitibus diversae speciei, nec ab uno potest mutare hanc omnimodam perfectionem. Ac proinde una non est, nec esse poterit virtus moralis, sed plures, quibus perficitur homo quantum fieri potest, ac opera eius reputantur moraliter bona circa diversas materias et obiecta.

Quidam ita hanc solutionem declarant: in moralibus ratio est, sicut imperans et movens: vis appetitiva sicut imperata et mota: appetitus autem non recipit impressionem rationis, quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem; unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem; et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum.

Nos [Oxon. 3. d. 36. n. 18. — d. 33. n. 4.] *approbamus* hanc rationem; quia revera alterius, et alterius rationis sunt prudentiae dictamina, nec una prudentia satis est regendis diversarum virtutum electionibus. Nam alio dictamine regulatur concupiscibilis, alio irascibilis; quod utentibus hac deductione non videtur, putantibus unam esse prudentiam regulantem omnes virtutes. Verum hypothesim, cui innituntur de imperio rationis respectu appetitus rationalis, habes exclusam supra q. 17. art. 1. Nam liberum est quidem persuasibile a ratione, sed non obedibile proprie, uti appetitus sensitivus, qui quoniam libertate destituitur non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis. — Quod aiunt, appetitum non esse rationalem per essentiam, sed participatione fieri rationalem, *nos dicimus* rō rationale accipi posse dupliciter: uno modo stricte, et primo; et hac ratione solum intellectui competere significatum *rationalis*; alio modo non stricte nec primo, sed simpliciter; atque ea in acceptione, et voluntatem simpliciter esse rationalem; at appetitui sensitivo nonnisi transumptive competere naturam *rationalis*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [Oxon. 3. d. 36. n. 18.] non omnem finem dare speciem actui morali, sed praecise quum finis coincidit cum obiecto, ex dictis supra q. 18. art. 6. Quod si dicatur felicitas esse obiectum, vel finis, ad quem omnes ordinantur virtutes; is esse nequit nisi finis extrinsecus et universalis. Sed praeterea virtus omnis respicit finem intrinsecum et specialem, ex qua finis unitate ipsa est una, et ad eius electionem principaliter inclinatur. Quia ergo unaquaeque virtus habet hunc finem particularem, et sic sibi proprium, ut nequeat esse finis alterius, impossibile est coincidere cum alia virtute, cuius ratio subsistit per ordinem ad alium atque diversum finem.

AD SECUNDUM respondeo ex dictis *in solutione*, appetitum rationalem versari quidem circa bonum honestum, sed sub alia atque alia ratione; non enim eadem est ratio eligendi castitatem, et fortitudinem, magnanimitatem, et patientiam, et sic de aliis obiectis virtutum. In his ergo omnibus relucet ratio boni honesti, sed uno fine, atque ordine attingendi, ac proinde una in homine statui non potest moralis virtus.

AD TERTIUM *respondetur* sic: obiectum rationis est verum; est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quae sunt contingentia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, nempe prudentia. Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile, cuius est diversa ratio secundum diversum ordinem ad rationem dirigentem. — *Nos hanc responsionem non approbamus*; sed quia paucis *quaesitum* non potest expendi, pro clariori dubii intelligentia esto

ARTICULUS INCIDENTS.

UTRUM SIT UNA TANTUM PRUDENTIA RESPECTU OMNIUM AGIBILIIUM.

Doctor, Collat. 1. — Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. 1. 2. q. 60.

§ Ad primum, *ubi Caietanus aliique Thomistae.*
(Huc faciunt dicta *supra quaest. 54. art. 4.*)

VIDETUR una tantum prudentia esse statuenda respectu omnium agibilium. Nam [*Collat. 1. n. 1.*] respectu obiecti unam dumtaxat rationem formalem obiectivam habentis est tantum unus habitus: sed ratio obiectiva obiecti prudentiae est praecise una, estque bonum humanum ordinabile secundum rationem rectam in debitum finem; ergo prudentia est tantum una specie, dirigens circa omnes actus virtutum moralium.

2. PRAETEREA. [*Collat. 1. ib.*] Prudentia praesupponit primum principium practicum agibilium; ergo ad tot secundum virtutem eius se extendit, quot tale practicum principium amplectitur; siquidem intellectus de habitu prudentiae elicit syllogizando ex primo principio practico omnes conclusiones agibilium; ergo respectu omnium agibilium dirigendorum sufficit una prudentia.

3. PRAETEREA. [*Collat. 1. ib.*] Quamvis sint diversa agibilia circa quae monastica prudentia dirigit; omnia tamen praeseferunt, atque involvunt attributionem ad unum finem; nam in agilibus est aliquid unum, quod est aliorum finis, propter quem omnia alia agibilia sunt, et ad quem ordinanda sunt; ergo propter hanc attributionis unitatem, una prudentia specifica sortitur unitatem. — *Confirmatur*, 6. *Ethic.*, cap. ult. scribit Aristoteles: *Prudentiae uni existenti omnes inerunt*. Videtur ergo sensisse, unam tantum prudentiam sufficere, ut insint omnes morales virtutes; has quidem citra prudentiae dirigentis munus comparare, est impossibile.

CONTRA. Sicut ars respicit factibilia, ita prudentia agibilia, nec est maior connexio agibilium, ut per unum dirigantur habitum, quam factibilium; sicut ergo diversa factibilia diversas propriasque postulant artes, ita diversa agibilia diversas exigunt et proprias prudentias. Et sicut aliquis esse potest moraliter bene affectus circa aliqua agibilia, et male circa alia, etiam in dictando esse potest habituatus ad recte dictandum circa ista, et non circa illa.

RESPONDEO: Quoniam *aliqui*, propter argumenta ad partem affirmativam relata, putant unam omnino specie prudentiam sufficere ad dirigendum omnes actus morales in suos fines proprios, ostendo eorum ra-

tionum imbecillitatem, et simul declaro veritatem quam argumentum *Ad oppositum* efficaciter concludit.

Itaque *prima ratio* infert prudentiae unitatem propter unicam rationem eius obiectivam; *secunda* ex unitate principii practici; *tertia* demum ex causa unitatis attributionis. — Quare *contra primam* arguo sic: [*Collat. 1. n. 2. seqq.*] quamvis agibilia omnium, circa quae sunt morales virtutes, una sit ratio obiectiva, quod est bonum humanum; nihilominus bonum hoc humanum multas admittit species; et aliud quidem est, in quod inclinatur temperantia virtus, aliud circa quod versatur fortitudo, et sic de caeteris agibilibus, alioquin non essent plures virtutes specie differentes; ergo quamvis respectu agibilium omnium, quatenus in una communi ratione conveniant, una sit prudentia, tamen prout ea agibilia specie inter sese differunt, specie diversas, variasque exigunt prudentias directivas. Sicuti quamvis de entibus omnibus quatenus entia sunt, unica sit Metaphysica; tamen quatenus specificè differunt, diversos postulant habitus scientiales, quibus ad ipsorum propriam considerationem inclinatur intellectus. — *Confirmatur*, maior est diversitas totius universalis a partibus subiectivis, quam totius a partibus integralibus eius: sed illa minor diversitas petit diversitatem habituum; nam aliud est habitus de corpore mobili simpliciter, aliud de corpore mobili ad locum vel ad formam; igitur cum bona humana secundum specificam rationem se habeant ad bonum commune, ut partes integrales ipsius, alia profecto erit prudentia respectu obiecti particularis agibilis, ab illa, quae versatur circa ipsum bonum in communi consideratum. — *Responsio*: [*Collat. 1. ib. n. 4.*] dispar est ratio de scibilibus et agibilibus; illis enim praeter rationem obiectivam communem, in qua conveniunt, inest praeterea propria ratio, secundum quam sunt scibilia in particulari; ac speciales subinde postulant habitus. At agibilia specie diversa, praeter hoc quod conveniunt in ratione boni humani, non praeseferunt diversas rationes obiectivas respectu prudentiae; nam ex eo est aliquid prudentiae obiectum, quia habet naturam boni persuasibilis a ratione; qui conceptus perinde invenitur in obiecto temperantiae, ac in obiecto fortitudinis: diversitas ergo omnis reperta in agibilibus est tantum materialis, ex qua non efficitur ut diversa sint obiecta formalia respectu prudentiae, cum id sit unum, ut dictum est. Quemadmodum una scientia methodica satis est dirigendis syllogizationibus omnium scientiarum, quae proinde ab habitu logicali respiciuntur ut obiecta materialia: pariter ergo prudentia una dirigere potest circa omnia agibilia in actibus moralium virtutum; quae omnia, quatenus conveniunt in una ratione boni humani, sunt ipsius prudentiae obiectum formale. — *Contra*: obiectum temperantiae, qua tale, est agibile formaliter distinctum ab obiecto fortitudinis, quatenus est obiectum eius; alioquin temperantia et fortitudo haud forent virtutes diversae specie distinctae. Si ergo per comparisonem ad prudentiam non essent obiecta formaliter distincta, sed tantum materialiter, illud sequeretur, quod sub alia ratione foret ali-quod agibile obiectum prudentiae et temperantiae, et per consequens ex directione prudentiae circa obiectum temperantiae numquam temperatus recte per se eligeret per virtutem, sed si recte eligat, id casu et per accidens eveniet, cum prudentia non dirigat circa agibilia, ut sunt obiectum formaliter temperantiae, sed tantum materialiter.

Secunda ratio, [*Collat. 1. n. 5.*] quae procedit ex unitate principii

practici, improbatum per hoc, quia si una est statuenda prudentia secundum speciem, respectu omnium agibilium, propter unitatem principii practici circa finem ultimum, ex quo per habitum prudentiae deducuntur conclusiones in omnibus agilibus; ergo pariter una dumtaxat scientia est astruenda de omnibus scibilibus, cum unum sit primum principium, a quo dependent scientiarum omnium illationes.

Respondent, [Collat. 1. ib. n. 6.] argumentum non concludere, quia primum principium in scientiis speculabilibus specificatur, quo facto unum non dependet ab alio, et ideo diversae sunt scientiae, prout postulant diversa obiecta ad invicem independentia: at primum principium practicum circa finem communem, licet specificetur a prudentia syllogizando super ea, quae sunt ad finem huius virtutis; id tamen fit cum prudentia ad principium specificatum circa finem alterius virtutis, cum virtutes omnes sint connexae in prudentia, adeo ut impossibile sit quemque praeditum esse prudentia circa ea, quae sunt ad finem unius virtutis, quin etiam simul habeatur prudentia, circa ea, quae sunt ad finem alterius virtutis. Nam quicquid prudentia syllogizat circa materiam temperantiae, id est propter bonum rationis; si enim ob aliam causam fiat, non est actus prudentiae, vel virtutis. Bonum autem rationis pariter reperitur in materia alterius virtutis; et ideo per prudentiam nequit quis se habere recte circa materiam unius virtutis, quin bene se habeat circa materiam alterius, et omnium subinde. — *Contra*, [ib. n. 7.] ex principio practico accepto ex fine unius virtutis, ut temperantiae, sufficienter potest practice syllogizari et concludi hoc aut illud esse finem eius virtutis consequendo necessarium: sed principium desumptum ex fine virtutis temperantiae non est principium concludendi id, quod est ordinatum ad finem fortitudinis; igitur principium specificatum circa materiam unius virtutis non dependet a principio specificato alterius; nec ex principio sumpto circa finem unius virtutis potest inferri aliquid circa materiam alterius virtutis. — Quapropter, si ex principio practico ex fine temperantiae potest recte syllogizari, et consiliari de his, quae sunt ad finem temperantiae, de tali actu frequenter elicitum potest generari prudentia dirigens in actibus temperantiae: cum igitur principium acceptum ex fine temperantiae non sit principium, unde queat recte syllogizari circa ea, quae sunt ad finem fortitudinis, recte sequitur acquiri posse prudentiam perfecte dirigentem circa agibilia temperantiae, absque hoc, quod acquiratur prudentia dirigens obiectum fortitudinis. — *Quod aiunt*: [ib. n. 8.] ex fine temperantiae, includente naturam boni secundum rationem, sumi principium ad concludendum ea, quae sunt ad finem alterius virtutis, eo quod ratio illa inveniatur in fine alterius virtutis, *improbatum*: nam id aut est sic accipiendum, ut ratio boni secundum rationem sit obiectiva, et formalis ratio cuiuslibet virtutis moralis, et finis virtutis moralis; aut intelligendum, virtutes morales habere, ac versari circa propria obiecta formaliter distincta, quae tamen conveniant in communi conceptu boni secundum rationem. Si primo modo intelligatur; ergo tantum erit una virtus moralis formaliter, eo quod tantum unam rationem obiectivam habeat. Si autem praeter communem rationem praeterea statuatur proprium cuiusque obiectum, circa quod unaquaeque iuxta exigentiam suae naturae versetur, tunc sequitur propositum, nempe principium acceptum ex fine unius virtutis haud esse posse rationem concludendi ea, quae sunt ad finem alterius virtutis ordinata.

Tertia positionis ratio improbat^{ur} sic: [*Collat.* I. n. 9.] sub qua ratione prudentia dictat de agibili, sub eadem virtus moralis inclinatur in illud. Si igitur prudentia dictat dirigatque circa omnia agibilia, quatenus involvunt attributionem ad finem ultimum, qui est felicitas, profecto morales virtutes eodem modo inclinabunt in propria obiecta, quatenus nempe important attributionem ad unum finem. Si ergo prudentiae sua unitas constat ex tali attributione ad unum finem, similiter et virtutes morales omnes una dicendae sunt virtus, propter eandem attributionis unitatem, in quantum scilicet fines moralium virtutum important attributionem ad ultimum finem moralem. — *Confirmatur ratio*: nam in intellectu una tantum fides infusa ponitur, quia etsi sit respectu omnium credibilium, temporalium nempe et aeternorum, tamen propter unam rationem, quae est in illis respectu primi credibilis, ad quod alia attributionem habent, sufficit unicus fidei habitus. Similiter unicus est habitus charitatis in voluntate, ob eandem rationem; ergo pariter si virtutum moralium est inclinare appetitum in diversa agibilia bonorum humanorum, ut ordinantur ad unum agibile, sive ad ultimum finem moralem, sane una dumtaxat erit virtus moralis, quod falsum est. Igitur virtus moralis absolute inclinans in unum bonum agibile, id non praestat sub ulteriori respectu, adeoque et prudentia pariter dirigit absolute, et non per rationem formalem alicuius respectus; et per consequens prudentiae sunt attribuenda diversa obiecta formalia, citra attributionem ad aliquod unum, et ita pro numero virtutum sunt multiplicandae species distinctae prudentiae. — *Deinde*, unde virtus suam formalem accipit entitatem, ab eodem et propriam mutuatur unitatem. Virtus autem habitus electivus est determinatus recta ratione; suam ergo entitatem formalem desumit ab rationis determinatione; ergo et ab eadem accipiat oportet et unitatem. Cum igitur determinatio rectae rationis a prudentia sit, sequitur, virtutem moralem accipere suam unitatem a prudentia, sive ex respectu ad determinationem prudentiae; ergo si tantum sit una prudentia secundum speciem, una praecise erit moralis virtus secundum speciem. — *Postremo*, sub eadem ratione formali, qua appetitus inclinatur per morales virtutes, intellectus per prudentiam dirigit in eligendo; et quidem in idem formaliter, in quod virtus inclinatur, prudentia dirigit. Nam si diversa dicantur, numquam ex directione prudentiae sequeretur recta electio secundum virtutem. Sicut igitur virtus inclinatur appetitum in diversa obiecta formalia, ita oportet omnino et prudentiam circa eadem dictare, et dirigere, ut prodeat recta electio; et sane quatenus sunt haec, et illa obiecta formalia, et non secundum rationem unam. Quemadmodum ergo in appetitu sunt diversi habitus virtutum, propter diversitatem obiectivam in diversis materiis repertam, ita sunt in intellectu necessario ponendi diversi habitus prudentiae, causa formalis diversitatis obiectorum, circa quae diversimode dirigitur.

Quare mirabilis nobis videtur contraria sententia, cuius oppositum certis experimentis tenemus. Siquidem aliquis de prudentiae dictamine potest recta agere, et repraesentare opera virtutis fortitudinis, dictante recta ratione, propter rempublicam privata commoda nihil esse pendenda, imo mortem esse appetendam propter patriae libertatem, et interim fieri potest, ut is fortis politicus obnoxius sit passionibus appetitum sensitivum afficientibus, et inclinantibus ad corporeas venandas voluptates.

Inductarum rationum solutio patet ex iis, quae intulimus contra illas. Unde AD PRIMAM dicimus, *minorem* esse falsam, ut declaratum fuit.

AD SECUNDAM dicendum, [Collat. 1. ib.] omnino negandum esse, intellectum de uno prudentiae habitu deducere posse conclusiones omnium agibilium: imo unumquodque eorum, ut sunt obiecta singularium virtutum, propria includere principia, ex quibus deducendum est quatenam sint, quae ordinantur ad finem proprium virtutis, sic ut exinde nequeat sciri, aut deduci quatenam ordinentur ad finem alterius virtutis.

TERTIA concluderet, unam esse moralem virtutem, ut late deductum fuit.

Qualiter [Collat. 1. per tot.] autem omnes prudentiae sint unus habitus (ut videtur sentire Aristoteles in praeallegata auctoritate ex 6. *Ethic.*) et omnes habitus Geometriae pertineant ad unam scientiam universalem, declaratum fuit supra *quaest.* 54. *art.* 4. Est enim id accipiendum de unitate virtuali, non formali. Habitus quippe ille, qui est de primo obiecto, est formaliter unus, et una virtualiter omnium, quae continentur in illo obiecto primo, sed non est formaliter omnium illorum: ita ut ille habitus, qui est formaliter alicuius finis in aliquibus agilibus, est virtualiter tantum eorum, quorum cognitio practica virtualiter continetur in illo fine, sed non est formaliter omnium illorum; et ita una prudentia est virtualiter omnium virtutum, extendendo nomen *prudentiae* ad habitum illum, qui est intellectus primi principii practici.

Iuxta [Oxon. 2. d. 39. q. 2.] haec potest exponi inducta Aristotelis auctoritas, *Uni prudentiae existenti omnes inerunt virtutes*. Nam si intelligatur loquutus de una prudentia formali, tunc est sensus, prudentiae existenti uni perfecte et intensive et extensive omnes inerunt; numquam autem est perfecta extensive quantum esse potest, nisi sit perfecta circa omnia illa, ad quae se extendere potest; ea autem sunt omnia pertinentia ad quascumque virtutes morales. — *Alio modo* etiam exponi potest illa auctoritas, non de unitate formali, sed de unitate generis. Ut enim temperantia apud Philosophum dicitur esse una virtus, et fortitudo alia; utraque tamen illarum est quoddam genus intermedium completens multas species; ita prudentia correspondens isti communi rationi, vel coordinationi generum mediorum, appellari potest una ex generis intermedii unitate, licet sub se multas species contineat.

ARTICULUS II.

UTRUM VIRTUTES MORALES, QUAE SUNT CIRCA OPERATIONES,
DISTINGUANTUR AB IIS QUAE SUNT CIRCA PASSIONES.

Doctor, plurib. — *S. Thom.* 1. 2. q. 60. a. 2. — *De his actum*
quaest. praec. art. ult.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: *operatio* et *passio* dupliciter potest ad virtutem comparari: *uno modo* sicut effectus: qua sane ratione quaelibet moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam, vel tristitiam, quae sunt passionibus. *Alio modo* potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia, circa quam est. Et secundum hoc apparet alias esse vir-

tutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Quod dictum hac ratione declarant: nam bonum, et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur iuxta rationem commensurationis ad alterum: at in talibus oportet esse aliquam virtutem directivam eiusmodi operationum secundum seipsas, sicuti sunt emptio, et venditio, in quibus attenditur ratio debiti, vel indebiti ad alterum; et propter hoc iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes, veluti circa propriam materiam. At in quibusdam operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operationem; adeoque in his bonum et malum considerari debet prout homo bene vel male afficitur circa huiusmodi; ac propterea oportet, ut virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine, et eiusmodi.

Nos primum concedimus, bonam operationem moraliter, ut plurimum, esse effectum virtutis, seu haec activae influat in illam, seu tantum inclinet; sive virtus perficiat hominem in ordine ad se, sive in ordine ad alium. Sed illud nobis non probatur, esse quasdam virtutes circa operationes, sic ut ipsarum per se non sit passiones moderari, quales sunt virtutes ad alterum. Nam quaecumque virtus partis animae appetitivae est essentialiter habitus electivus, iuxta determinationem rectae rationis, quam determinationem rationis rectae si sequantur virtutes hominem perficientes in ordine ad se, magis videtur necessarium in his, quae sunt ad alterum, cum facilius in eis queat error suboriri, vel saltem aequae ab omnibus id postulatur. In reddenda autem re aliena furto sublata ratio recta dictat, in integrum fore domino reddendam. Sed in quacumque creata voluntate non necessario uniuntur appetere commodum, et recte appetere: fieri ergo potest ut eligens debitam rei alienae restitutionem non recte eligat, prout dictamen prudentiae ostendit; ergo iustitiae virtutis est sic inclinare voluntatem ad electionem hanc, ut simul et potissimum moderetur passiones, et appetitum maioris commodi apprehensi in copia rerum, quae patitur detrimentum et diminutionem in redditione furto sublatorum.

Sed isti aiunt, in casu ita evenire, ut bonum virtutis praedetermine- tur, quia ad id concurrunt operatio et passio. Caeterum virtus ad alterum est principaliter circa operationem.—*Et hoc ipsum nos fatemur*, non quidem dicentes passionem et operationem influere in diminutam rei alienae restitutionem, sed tunc voluntatem non eligere iuxta rectae rationis dictamina, nec passiones moderari, ut posset, secundum iustitiae inclinationem. Quemadmodum ergo moralis virtus ad se passiones moderatur, sic et illae, quae sunt ad alterum, alioquin non sunt habitus electivi prout recta ratio determinat. Quare iustitia, partesque ipsius sic sunt circa operationes veluti propriam materiam, ut simul respiciant ac moderentur passiones, alioquin eae operationes haud medium tenere possent.—*Rursus*, operationes in quas inclinant virtutes perficientes hominem in ordine ad se, ut temperantia et fortitudo, nihil minus comparari queunt ad virtutes ut materia, circa quam sunt, ac comparetur operatio, ad quam iustitia inclinat; ergo si propterea haec est virtus sine passionibus, nec ipsius est eas moderari, nec ad illas alias haec moderatio pertinebit. Quare omnium eadem est ratio in hoc. Nam inclinantes ad proprias operationes ut deter-

minantur a recta ratione, subinde circa passiones moderandas versantur, praesertim cum voluntas de se obnoxia sit passionibus ipsaque sit omnium moralium virtutum existens per se subiectum. — *Deinde*, prius est voluntatem eligere iuxta inclinationem iustitiae, quam alteri debitum reddi; imo is actus reddendi virtuosus reputatur, quatenus refertur ad finem honestum virtutis: si enim reddatur ob metum mortis, aut alia ratione ab illa, non est actus virtutis. Ratio ergo debiti vel indebiti ad alterum, ut sit operatio recte consummata, vel debitis circumstantiis ornata, pendet ab electione voluntatis peracta iuxta dictamen rectae rationis. Haec dictat medium esse tenendum, et declinandum ab extremis, in quibus inordinatae sunt passiones; ergo virtus ad alterum, non aliter ac virtus ordinans hominem ad se, passiones moderatur, et circa eas versatur.

Nos propterea dicimus non esse distinguendas virtutes ex eo quod aliquae sint circa operationes, aliquae vero circa passiones; sed magis distinguere ad distinctionem propriorum obiectorum a quibus accipiunt *esse* et unitatem, ac subinde specificam aut genericam distinctionem. Sed forsane disceptatur hic de modo loquendi, et non de rebus significatis per voces.

ARTICULUS III.

UTRUM CIRCA OPERATIONES SIT TANTUM UNA VIRTUS MORALIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 34. — S. Thom. 1. 2. q. 60. a. 3.

RESPONDEO: [*Oxon. 3. d. 34. n. 17. seqq.*] *Hic* est opinio talis: quoniam virtutes, quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum, subeuntes tamen distinctionem secundum diversas speciales rationes; nam in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum convenientiam rei in seipsa, iuxta quam convenientiam ratio debiti accipitur, ex qua constituitur ratio iustitiae; cum igitur debitum non sit unius rationis in omnibus, sed multiplex, totidem erunt virtutes, quae circa operationes versantur.

Nos [*Oxon. ib.*] *concedimus* aliam esse convenientiam operis exterioris ad rationem, aliam actus interioris; quia non eadem circumstantiae conveniunt utrique secundum iudicium rectae rationis, ut late ostensum fuit *q. 20. art. 4.* Sed utrum medium iustitiae sit rei in seipsa, vel cum ordine ad rationem, disputabitur infra. — Hanc igitur solutionem approbantes, *dicimus*, non una tantum virtute morali perfici partem animae appetitivam in ordine ad alterum, sed virtutem nomine generico *iustitiam* dictam, multas sub se species complecti, ac totidem habitibus animam posse ornari. Nam in ordine ad alterum potest quis primo recte se habere communicando se illi quantum potest se communicare; vel impartiendo ei aliquid aliud: virtus inclinans ad primum *amicitiā* est, qua quis dat seipsum proximo quantum potest se dare, atque haec est perfectissima virtus moralis. Habitus enim iustitiae est perfectior his, quae sunt ad seipsum, et haec est perfectissima iustitia. — Si vero communicari intelligatur aliquid aliud; aut sunt bona extrinseca, aut intrinsecus afficientia eum, cui largiuntur. De bonis extrinsecis, quae indigent homines commutare, dicitur iustitia *commutativa*. Si vero communicatio cadat super aliud neces-

sarium adiunctum, aut est regimen, et hoc convenit praesidenti, eaque iustitiae species est innominata; appellari nihilominus posset *praesidentia*, vel *dominatio iusta*; aut est iusta subiectio, et haec denominatur a *subiici*, vocarique potest *obedientia*. Et multae aliae species possent enumerari virtutis perficientis hominem ad alterum. Sed satis est ostendisse, pluribus eiusmodi virtutibus perfici partem hominis appetitivam.

ARTICULUS IV.

UTRUM CIRCA DIVERSAS PASSIONES DIVERSAE SINT
VIRTUTES MORALES.

ARTICULUS V.

UTRUM VIRTUTES MORALES DISTINGUANTUR
SECUNDUM DIVERSA OBIECTA PASSIONUM.

Circa hos duos articulos accipe Magistr. Scoti doctrinam ex Oxon. d. 34. n. 8. et seqq., quam doctrinam Scholiastes appellat vere auream, plenam gemmis moralis Philosophiae, suoque dignam Auctore. Luculenter haec omnia declarantur a Poncio in Commentario, qui et subinde consulendus in his. quae legentibus minus perspicua videbuntur.

Quemadmodum habitus in genere qualitatis est quoddam genus intermedium, ita et sub se habet plura intermedia priusquam ad species specialissimas deveniatur. Sive enim habitus primo dividatur per *intellectualem* et *appetitivum*, sive per *acquisitum* et *infusum*, et uterque per intellectualem, et appetitivum; ulterius intellectualis *acquisitus* (de quo est nobis sermo ad praesens, de *infusis* enim postea) dividitur per *speculativum* et *practicum*; et appetitivus acquisitus per habitum perficientem in ordine *ad se*, et *ad alterum*. Speculativus vero per *realem*, et *rationis*. Et qui circa ens reale versatur dividitur ulterius per tria membra, de quare, 6. *Metaph.* c. 1. Habitus vero practicus acquisitus dividitur in eum, qui est circa *agibile*, et in alterum, qui est circa *factibile*. Et is quidem multas subit divisiones antequam perveniatur ad species specialissimas. Qui autem est practicus circa agibile dividitur multiplici divisione iuxta dicta, *art. 1. in incidenti*.

Habitus itaque intellectualis acquisitus, ingrediens numerum virtutum, genere est unus, et appellatur *prudentia*. Sed partis appetitivae habitus perfectivi, quia disponunt appetitum vel in ordine *ad se*, vel *ad alterum*, plures sunt. Et quidem virtus perficiens in ordine ad alterum uno communi nomine *iustitia* appellatur; quae vero ad seipsum disponit non habet nomen commune; et forte ista est ratio, quare in enumeratione virtutum cardinalium non computatur hoc genus, sed descenditur sub illa enumeratione ad alias virtutes proximas illis. — Appetibilium enim ad seipsum quaedam sunt appetibilia *ex se*, quae scilicet nata sunt ex se statim convenire; et quaedam etiam sunt *primo fugibilia*, quae nempe nata sunt ex se statim disconvenire. Alia sunt appetibilia non primo, et alia non primo fugibilia, sed *secundario* propter illa primo appetibilia, et primo fugibilia. Virtus in communi quae disponit circa prima vocatur

temperantia; quae circa secunda, *fortitudo*; et prima pertinet ad concupiscibilem, secunda vero ad irascibilem (1).

Habitus proinde perfectivus concupiscibilis *temperantia* est, et perfectivus irascibilis est *fortitudo*. Etsi autem utraque istarum specierum intermediarum possint subdividi; in enumeratione tamen virtutum cardinalium remanent indivisae. Unde eiusmodi virtutes dicuntur *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia*, et *prudentia*.

Veruntamen tres virtutes morales acquisitae, fortitudo, temperantia, et iustitia, sunt genera intermedia. Nam primo concupiscibilia videntur esse duo, scilicet *honor* et *voluptas* sive delectatio. Aliiter ponitur: primo bonum est conveniens; id bonum vel est *honestum*, vel *delectabile*, vel *utile*. Sed utile bonum esse nequit primo motivum ad concupiscendum, quia non appetitur nisi in ordine ad aliud. Idem concludit illud. 1. Ioann. c. 2. *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae*. Etenim concupiscentia oculorum, quae divitias respicit, non potest esse prima, loquendo de divitiis inquantum sunt bonum utile a delectabili contradistinctum; si enim loquamur de divitiis inquantum sunt pulchrae, et bonum quoddam delectabile, hac ratione queunt primo concupisci instar alterius pulchri visibilis; adeoque prima concupiscibilia a natura rationali, sicut dictum est, sunt honor, et voluptas proprie sumpta. — Igitur primae species temperantiae, quae moderantur circa concupiscibilia, erunt duae, et altera quidem quae moderatur circa honores, ne inordinate appetantur, appellatur *humilitas*; altera quae circa voluptates coercendas versatur, continet nomen generis; et quot esse possunt voluptates distinctae, quas voluntas per virtutem moderatur, tot esse queunt species temperantiae diversis voluptatibus fraenum iniicientes: puta altera circa gustabilia, altera circa tangibilia. Nec tantum id est verum de voluptatibus sensitivis, quibus delectatur voluntas sensitivo appetitui coniuncta, sed etiam de voluptatibus ipsi voluntati propriis, ut voluntas est; siquidem Angeli voluntas appetere potest bonum delectabile, esto seiuncta sit ab sensitivo appetitu.

Quod vero illae temperantiae specie distinguantur, *probatur*; nam circa aliqua esse potest summa delectatio, circa alia modica, vel nulla; fieri enim potest ut aliquis sit temperatus simpliciter circa venerea, et intemperatus circa gustabilia. Potest etiam aliquis esse temperatus respectu sensibilium, et intemperatus circa speculabilia, ut si voluntas eius delectetur ob intensam considerationem intellectus de speculabilibus et intelligibilibus, quorum speculatio non est multum utilis secundum se; haec delectatio est inordinata, ac proinde iuxta dictamen rationis rectae cohibenda.

Quae autem sint species fortitudinis non oportet ad propositum perinde expendere, quia non tangitur inter alia, nisi fortitudo in se, vel patientia, quae est nobilissima fortitudo, irascibilis perfectiva. Sicut enim concupiscibilis indiget ordinari circa ea, quae nata sunt primo appeti, ne immoderate appetantur, sed iuxta moderamen rectae rationis, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate velit propellere offendens, et ulcisci de illo, sed prout ostendit recta ratio fieri debere. Habitus autem quo disponitur ad propulsandum offendens, non est nominatus, licet posset dici *bellicositas*, vel quid simile. Habitus vero quo disponitur

(1) Subiicit hic Doctor sermonem de viribus concupiscibilis, et irascibilis, quem expressum habes 1. p. q. 69. art. 4. et q. 82. art. 5.

ad non repellendum, sed ad sustinendum, appellatur *patientia*. Et quia difficilius est non repellere offendens, quam repellere, ideo *patientia* est nobilissima fortitudo, iuxta illud Poetae, *nobile vincendi genus est patientia*, vincit enim qui patitur sustinens.

His intellectis, cum aliae atque aliae, et etiam diversae sint passiones concupiscibilis, et irascibilis, ob quas ordinandas et moderandas hae vires propriis ac specialibus indigent habitibus, evidens est circa diversas passiones diversas versari virtutes morales; ipsae tamen passiones non ingrediuntur rationem obiecti formalis ipsarum virtutum; non id sic intelligendo, quasi una, eademque virtus satis non esset interdum diversis, aut etiam contrariis passionibus moderandis; is enim intellectus est falsus; non enim alia virtute indigemus, ut moderate gaudeamus, alia, ut non immoderate tristemur, quia eadem temperantiae, vel fortitudinis virtus utrumque praestat munus. Sed circa prima appetibilia ex se, quae nata sunt statim convenire; et respectu primo fugibilia, quae nempe ex seipsis disconveniunt statim, ac apprehenduntur indigemus diversis virtutibus, moderantibus vires concupiscibilis, et irascibilis. Et quidem virtus ordinans circa talia appetibilia temperantia est, spectans ad concupiscibilem; at ordinans circa fugibilia est fortitudo perficiens irascibilem. Sicut et species harum virtutum perficiunt circa ea, quae non sunt primo appetibilia, nec primo fugibilia, quae est solutio *articuli quarti*.

Qualiter vero distinguantur habitus virtutum secundum diversa obiecta passionum, seu prima sint, seu sub illis contenta, expositum fuit.

QUAESTIO SEXAGESIMAPRIMA.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. - 2. De numero earum. - 3. Quae sint. - 4. Utrum differant ad invicem. - 5. Utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUTES MORALES DEBEANT DICHI CARDINALES,
VEL PRINCIPALES.

ARTICULUS II.

UTRUM SINT QUATUOR VIRTUTES CARDINALES.

ARTICULUS III.

UTRUM ALIAE VIRTUTES MAGIS DEBEANT DICHI
PRINCIPALES, QUAM ISTAE.

ARTICULUS IV.

UTRUM QUATUOR VIRTUTES CARDINALES DIFFERANT AD INVICEM.

QUATUOR priora quaesita Magister Scotus in terminis non discussit, ut praeter Aquinatem praestitere Alensis, Coll. 76. Bonaventura 3. dist. 33. sex quaestionibus selectis. Magister Richardus ibidem art. 1. octo quaestionibus. Mayron 3. d. 37. quaest. 2. aliique. Doctor ergo Scotus communem approbans doctrinam Oxon. 3. dist. 34. et subinde textum Magistri sentent. citans ibidem dist. 33. cap. Unius, pro nostri instituti ratione, quae ille ex diversis congerit auctoritatibus, hic subiicienda duximus.

Post praedicta de quatuor virtutibus, quae principales, vel cardinales vocantur, disserendum est, quae sunt *iustitia, fortitudo, prudentia, temperantia*. De quibus Augustinus ait: *Iustitia est in subveniendo miseris*, lib. *De Trinit.* 14. cap. 9. *Prudentia in praecavendis insidiis, fortitudo in perferendis molestiis, temperantia in coercendis delectationibus pravis*. De his dicitur in lib. *Sap.* 8. *Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem*. Sobrietatem vocat temperantiam, et virtutem vocat fortitudinem. Hae virtutes *cardinales* dicuntur, ut idem Augustinus ait, 12. *De Trinit.* cap. 14. quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad aeternam vitam pervenitur; quae in Christo plenissime fuerunt, et adhuc sunt, de cuius plenitudine nos omnes accepimus. In quo habuerunt usus, quos in patria habent, et quosdam etiam viae. Verumtamen an hae virtutes, cum et ipsae in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse, cum ad aeterna perduxerint, nonnulla quaestio est. Quibusdam visum est, eas esse desituras; et de tribus quidem, prudentia scilicet, fortitudine et temperantia, cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur. Iustitia enim immortalis est; et magis tunc perficietur in nobis, quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione naturae divinae, quae creavit omnes, caeterasque instituit naturas; quia nihil melius et amabilius est; cui regenti subditum esse iustitiae est. Et ideo immortalis est omnino iustitia, nec in illa beatitudine esse desinet; sed talis ac tanta erit, ut perfectior et maior esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate: ut prudentiae ibi sit nullum bonum Deo praeponere, vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino ubi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitae necessaria, sicut fides, ad quam referenda sunt, in praeteritis habebuntur. Ecce aperte hic dicit Augustinus, quod praedictae virtutes in futuro erunt, sed alios usus habebunt quam modo. Cui Beda, *Exod.* 20. assentit dicens: Columnae, antequas expansum est velum, potestates coeli sunt quatuor eximiis virtutibus praeclarae, idest, fortitudine, prudentia, temperantia, iustitia; quae aliter in coelis servantur ab

Angelis, et animabus sanctis, quam hic a fidelibus. Et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum secundum praesentem statum, et futurum, imitans Augustinum in praemissis assignationibus.

ARTICULUS V.

UTRUM VIRTUTES CARDINALES CONVENIENTER DIVIDANTUR IN VIRTUTES POLITICAS, PURGATORIAS, PURGATI ANIMI, ET EXEMPLARES.

Doctor, Oxon. 3. d. 34. et locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 61. a. 5.

VIDETUR virtutes cardinales minus convenienter dividi in virtutes *exemplares*, *purgati animi*, *purgatorias* et *politicas*. Et [Oxon. 3. d. 33. n. 17.] quidem incipiendo a primis, *exemplares* virtutes nullibi magis quam in Deo (penes quem omnium exemplaria conduntur) statui deberent, si forent admittendae: sed Aristoteles, 10. *Ethic.*, cap. 10., dicit rem ridiculam esse arbitrari, Deum pollere virtutibus moralibus; ergo ad virtutes cardinales non pertinent *exemplares* virtutes.

2. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 17. q. 3.] Animi purgati virtutes, vel heroicae, de quibus Philosophus, 7. *Ethic.*, cap. 1. eos afficere et ornare videntur, qui ab omnibus passionibus sunt immunes: sed Christus, qui excellentissimas habuit virtutes, obnoxius fuit passionibus tristitiae et timoris ob mortem imminuentem; ergo cum nusquam sit adinvenire has virtutes, incongrue statuuntur membrum cardinalium virtutum.

3. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 33. et 34.] Virtus est, quae habentem perficit, atque opus eius bonum reddit; ergo quo fuerit perfectior virtus, sive intensior, eo magis opus perfectione praestat: in eo autem videntur opera praestantiora, quod non de affectu passionum, sed iuxta instinctum virtutis eliciantur; ergo virtutum omnium est purgare ac expoliare animum pravis affectibus et passionibus; sunt igitur omnes purgatoriae virtutes.

4. PRAETEREA. Secundum Philosophum, 1. *Polit.*, cap. 1. *Necesse est principantem habere virtutem, ut recte principetur, et principaliorem quam in servo ut recte subiiciatur*: haec autem virtus in principe est iusta dominatio, in subditis vera obedientia est, et ad iustitiae genus spectantes; ergo sola iustitia est virtus politica.

RESPONDEO, [Oxon. 3. d. 34. per tot.] convenienter dividi virtutes cardinales in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares; non quasi tres priores genere aut specie differant, sed quia easdem specie virtutes pro sua ipsarum maiori ac intensiori perfectione ea munera praestant. *Declaratio*: morales virtutes, quae sunt prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia, sufficienter perficiunt hominem circa bonum creatum, tam in ordine ad se, quam in ordine ad alios. Quo igitur hae sunt perfectiores, eo magis perfectum reddunt hominem; cum itaque erunt perfectissimae erit homo simpliciter perfectus, et intellectus quidem perfectissime perficitur per prudentiam, si prudentia est perfectissima; est enim eiusmodi de omni agibili, et quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia. Consimiliter reliquae tres cum perfectissimae intelliguntur rectissimas reddunt humanas operationes, tum ut homo est

animal coniugale, et domesticum, parsque Reipublicae, tum ut curam gerit sui ipsius. Per prudentiam ergo recte disponens de agilibus, quoad omnes eorum conditiones, exinde de iustitiae instinctu unicuique tribuit, quod ipsius interest, per fortitudinem deliberata fortiter exequitur, atque quicquid obicis occurrit incunctanter repellit: ne autem in tribuendo alteri, aut repellendo obsistentia medium virtutis transgrediatur, temperantia praestat; recte ergo hae virtutes in aliquo gradu *politicae* appellantur. — Verum quia morales virtutes videntur esse quaedam dispositiones ad charitatem, sicut felicitas naturalis disponit ad supernaturalem, quatenus sunt instrumenta perficiendi hominem, sint oportet media ordinandi ipsum ad finem ultimum, in quo est consummata ipsius perfectio; ad quem intellectum monebat Salvator discipulos suos, atque in eis quotquot credituri erant in eo: *Estate vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.* Matthaei, 5. idest, quemadmodum Pater caelestis suapte natura perfectus est et beatus, ita vobis annitendum est, ut sitis perfectione participata, gratiae et virtutum. Charitas siquidem ordinat ipsas virtutes, et fines ipsarum in ultimum finem. Et quia interim est pugna ingens appetitus sensitivi, cui intellectivus natus est obsecundare propter unionem qua colligantur in uno supposito, virtutes morales inflectentes rationalem appetitum in bonum honestum, etsi commodum non sit, aut delectabile appetitui sensitivo, recte *purgatoriae* virtutes nuncupantur, quatenus ipsarum est moderari passiones, aut inexistentes, aut futuras. — *Denique*, illaemet virtutes, quae politicae et purgatoriae dicuntur ex gradibus perfectionum ipsarum, et ex muniis, quae obeunt, interdum etiam animo ab passionibus immuni insidunt, et tunc recte nuncupantur virtutes *animi purgati*, quas heroicas appellat Philosophus, 7. *Ethic.*, c. 1. qui in omni bonitate morali assignat quatuor gradus, et sunt eiusdem habitus in specie, scilicet *perseverantia*, *continentia*, *temperantia*, et *heroica*. Perfectissima igitur virtus in eadem specie manens est heroica, purgatique animi; sed universe non est hominis ad illum gradum attingere, etsi pertineat ad eandem specie virtutem, quia circa bonum honestum perfecte circumstantionatum contingit agere recte, rectius, et rectissime.

Ad [Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. . — 3. d. 33. n. .] virtutes *exemplares* quod attinet, aimus, ponenda esse in Deo exemplaria moralium virtutum, non intellectis imperfectionibus, quae ipsas concomitantur virtutes. *Exemplum*: temperantia virtus est in nobis, sed postulat, ut natura, quam afficit esse queat subiectum passionum, quas ipsa virtus moderatur: hac imperfectione absoluta omnino est, ut in Deo statuitur; et ita de aliis, etsi virtutes, quae versantur circa operationes, et non passiones magis proprie ponantur in Deo. — Macrobius, lib. 1. *In somnium Scipionis*, cap. 8. de exemplaribus virtutibus Plotini sententia differens haec habet: *Exemplares virtutes sunt, quae in ipsa divina mente consistunt in quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina. Temperantia quod in se perpetua intentione conversa est. Fortitudo, quod semper idem est, nec aliquando mutatur: Iustitia, quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur.* Haec ille.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 3. d. 33. n. 16.], dictum esse qua ratione ponendae sint virtutes morales in Deo; sicut

enim conceditur in eo charitas sine ullo accidentis conceptu, ita et virtutes creduntur in ipso citra omnem imperfectionem, quam imperfectionem virtutibus nostris annexam, attribuire menti divinae recte dicit Philosophus, rem ridiculam esse.

AD SECUNDUM fatemur, [*Oxon.* ib. d. 13. n. 26.] Christum Dominum excellentissimis in via praeditum fuisse virtutibus, et in gradu subinde perfectissimo; iuxta cuius gradus instinctum semper egisse credendum est. — *Et cum dicitur* adhuc passionibus tristitiae, doloris, timoris etc. fuit subiectus; *responsio*: purgati animi virtutum est omnium dominari passionum, et ita extiterunt in Christo, quia numquam ullis passionibus cesserunt, nec de altissimo perfectionis gradu diminutae sunt. Quod non evenit quamdiu heroicae et perfectissimae non sunt; frequenter enim in gradibus inferioribus a passionibus superantur. Quare etsi inducta ratio probet, Christum non fuisse beatum secundum portionem inferiorem, in quam gloria ne redundaret per miraculum impediatur, et subinde subiectus fuit passionibus et morte, non ostenditur tamen proinde, virtutes quibus ornabatur heroicas non fuisse, ac omnium victrices passionum.

AD TERTIUM respondeo, concedendum esse virtutis interesse, animum immunem reddere a passionibus. Quia tamen in aliquo gradu, et etiam ex natura obiecti ipsarum specificantur, hominem disponunt, ut est animal sociabile, et pars, vel caput Reipublicae, vel Civitatis, ut bene se gerit per virtutem circa alios, et in administranda Republica, aut in prompto animo alienis praeceptis obtemperando eadem virtutes politicae sunt, et vocantur.

AD QUARTUM dicendum, etsi iustitia legalis, commutativa, et distributiva, sint virtutes politicae disponentes principem circa subditos, et obedientia pariter bene disponat ordinemque subditos ad parendum iustis mandatis; nihilominus et temperantiam, et fortitudinem ad genus politicarum virtutum spectare, quatenus decet membra Reipublicae temperate et honeste vivere, ipsamque fortiter Rempublicam defendere et tueri.

QUAESTIO SEXAGESIMASECUNDA.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum sint aliquae virtutes theologicae. - 2. Utrum virtutes theologicae distinguantur ab intellectualibus et moralibus. - 3. Quot, et quae sint. - 4. De ordine earum.

ARTICULUS I.

UTRUM SINT ALIQUAE VIRTUTES THEOLOGICAE.

Doctor, Oxon. 3. d. 23. et 24. — *S. Thomas* 1. 2. q. 62. a. 1.

VIDETUR nullas esse astruendas virtutes theologicas. Etenim [*Oxon.* 3. d. 23. n. 1.] actum credendi, vel indubie assentiendi iis, quae proponuntur credenda, potest quis habere, nullo in eo perstante habitu infuso; et sic de

caeteris actibus virtutum theologicarum; ergo superflue ponerentur. *Probatio antecedentis*: sicut firmiter adhaeremus historiis et gestis conscriptis de rebus bellicis, et aliis, quae narrantur in Chronicis, fide acquisita, ex eo quod credimus, veraces extitisse illos, quia talia literis mandarunt, ita fide acquisita firmiter adhaeremus historiis, caeterisque in sacra Scriptura relatis, et Evangelio, quia firmiter credimus eos, qui libros Canonis condiderunt, vera narrasse, atque de affectu veritatis et probitatis mentiri noluisse.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quamvis aliqua scientia propter sui difficultatem sciri non possit ab isto homine propria inventione, et in suo lumine naturali; postquam tamen inventa fuerit, ac ordinate tradita, valet quis ex suis naturalibus eam sibi acquirere; igitur eodem modo, quamvis nemo naturali lumine propria inquisitione valeat venire in notitiam huius, *Deus est unus et trinus*; ex quo tamen revelatum est alicui, potest alius, et ille cui revelatio facta est, etiam firmiter assentiri illi, et adhaerere fide acquisita. Ut ergo necessarius non est habitus fidei infusae, ita nec aliquis alius virtutum theologicarum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Habitus, ad quem non potest homo attingere propriis viribus, est simpliciter perfectior omni habitu, quem potest in se suis actibus generare: si ergo ponantur virtutes theologicae desuper infusae, cum eas homo naturae viribus nequeat sibi comparare, eiusmodi forent perfectiores omni habitu acquisito, atque ita fides perfectior censenda esset omni habitu scientiae conclusionum, et habitu principiorum; et subinde actus credendi perfectior foret actu intelligendi prima principia, cum de habitu procederet perfectiori.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 27. n. 1.*] Ex actibus virtutum theologicarum frequenter elicitis acquiri possunt habitus similes illorum infusorum; igitur tunc infusae virtutes inesse nequeunt habenti tales habitus acquisitos, alioquin duo habitus eiusdem speciei inessent eidem. Nec potest dici fore ut specie different propter causas effectivas alterius rationis; siquidem sola efficientis diversitas non distinguit effectum specie; nec enim homo a Deo conditus erat alterius speciei ab iis, qui naturali ordine propagantur.

CONTRA. [*Oxon. ib. d. 23. n. 3.*] Ad Hebraeos, 1. *Sine fide impossibile est placere Deo*. Constat autem multos placuisse ac placere Deo; ergo sunt nobis necessariae virtutes theologicae, de quibus disserit Apostolus, 1. *Ad Corinth.*, cap. 13. quae sunt *Fides, Spes, Charitas*.

RESPONDEO dicendum [*Oxon. ib. n. 4. seqq. — 4. d. 49. q. 3.*], homini omnino esse necessarias virtutes theologicas. *Declaratio*: etenim ad perfectionem hominis viatoris naturali ratione concluditur concurrere oportere virtutes intellectuales et morales. Nam ut intellectus est imperfectus, cum non ornatur habitibus ipsum perficientibus circa speculabilia, et perficientibus circa operabilia; ita et appetitus est imperfectus nisi instructus reddatur habitibus perficientibus ipsum circa ea quae sunt appetibilia in ordine ad se, et praeterea circa appetibilia in ordine ad alterum; horum ergo omnium habituum necessitatem ratio naturalis concludit, ut intelligatur homo moraliter perfectus; atque exinde Philosophus, 1. *Ethic.*, sequens naturalem rationem, reposuit felicitatem humanam in operatione optima secundum optimam virtutem, et in vita perfecta. — Verum, quia praeterea homo gerens imaginem et similitudinem Dei capax est illius visionis et fruitionis, in quibus est reposita completa ipsius felicitas, quod

Philosophos necessario latuit, cum id acceptum sit ex revelatione; oportuit disponi, ordinari, et perfici per alios habitus in ordine ad Deum, quibus mediantibus dispositionibus pertingere posset ad eam felicitatem, propter quam conditus fuit. Sed quemadmodum sibi non est notum lumine naturalis intelligentiae posse potiri clara Dei visione et fruitione, ita nec probari potest ultra habitus praedictos, ipsum perficientes in ordine ad naturalem felicitatem, indigere aliis dispositionibus ordinantibus et perficientibus animam respectu boni increati. — Nihilominus rationabiliter tenetur, propter persuasiones quas tractavimus I. p. q. I. art. I. praeter habitus naturae viribus acquiri possibiles, necessarium esse cognitivae habitum fidei, et appetitivae eos habitus, quibus Ecclesia Catholica docet nos maxime indigere, et ita fide tenemus, tres virtutes theologicas esse necessarias perficientes immediate animam in ordine ad bonum increatum.

Itaque [Oxon. ib. n. 14. seqq.] propter auctoritatem Scripturae et Sanctorum ponendae sunt theologicae virtutes; sed nequaquam ostendi potest, eas alicui inesse, eumque perficere in ordine ad Deum, nisi praesupposita fide inclinante ad credendum indubiam fidem habendam esse Scripturae divinae, in qua id assertitur. Quemadmodum ergo credo, Deum esse trinum et unum, ita credo, me habere virtutes infusas, quia fide infusa hoc credo, idque a Deo elargiente eas, gratia perficiendi animam in actu primo. Dei enim est perfecte perficere, quoties perficit. Nam sicut cum sanat aliquem secundum corpus, perfecte sanat, pro statu in quo est, ita etiam secundum animam; et quia in anima est imago Dei penes tres potentias, quae deformatae erant per peccatum, ideo idem reformando, uti perficit voluntatem per charitatem et spem, ita intellectum per fidem. Et quamvis voluntas valeat diligere Deum clare visum ex parte obiecti, non tamen eodem modo sine charitate, et cum ipsa; et ideo nedum propter actum primum Deus theologicas virtutes infundit, sed etiam propter actum secundum, ut sit perfectior et intensior actus egrediens ex potentia et habitu, ac esse potest de influxu potentiae solius; imo quo potentia est perfectior, eo deficeret a propria perfectione in actu secundo, secundum proportionem geometricam, si carens habitu exiret in actum. Perficit igitur Deus has potentias per habitus supernaturales in *esse* quodam supernaturali, sicuti natae sunt etiam perfici naturaliter habitibus supernaturalibus.

Et [Oxon. 3. d. 26. n. 14. et 16.] tametsi fieri possit ut per habitus acquisitos homo viator valeat exire in actus similes illorum, qui de virtutibus theologicis creduntur egredi, ex quo tamen illi habitus nati sint a Deo infundi, nisi subinde dentur, nec habitus nec actus eam praesferre possunt perfectionem, quam ipsi infusi habent, nec actus proinde ex eis procedentes. Cum enim suprema animae portio immediate Deo subdatur, non perficitur perfectissime ab ullo creato, sed immediate a Deo perficiente: habitus autem, qui natus est esse circa Deum immediate, ut circa obiectum, sibi ut primae regulae inniti, natus est immediate perficere supremam animae portionem; igitur licet aliquis habitus acquisitus possit haberi, non tamen perfectissimus; etsi ergo esse possint virtutes acquisitae similes infusarum, necessario tamen requiruntur et infusae, licet earum necessitatem non ostendat ratio naturalis.

Quapropter tres conditiones recte ponuntur pertinere ad virtutem theologica: *prima*, est respicere Deum pro obiecto; *secunda*, habere pro regula primam regulam actuum humanorum, non vero regulam acquisitam;

tertia, immediate infundi a Deo, sicut a causa efficiente. Quae distinguuntur sicut alia ratio obiecti, alia regulae, alia efficientis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 18.*] negando *assumptum*: licet enim fides acquisita sufficiat ad assensum et certitudinem actus, prout *credere* opponitur *opinari*; tamen fide acquisita non est aliquis ita perfecte certus, sicut per habitum infusum fidei, nec actus foret ita intensus sine isto. Nec etiam acquisita fides satis est ad perfectionem actus primi, cum non ita complete animam perficiat sicut infusa; oportet proinde ponere utramque fidem.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon. ib.*] eo probari omnibus credibilibus nos assentiri firmiter posse per solam fidem acquisitam, quod concedimus. Nam si puer Iudaeus aqua Baptismatis non regeneratus, et more nostro de credibilibus instructus, adhaereret omnibus fide acquisita, quibus et nos fide infusa; itaque propter credulitatem revelatorum, ut homo eis firmiter credat, non oportet ponere fidem infusam. Est nihilominus adstruenda propter Scripturae auctoritatem, et ob dicta in *solutione*.

AD TERTIUM [*Oxon. ib.*] concedendum est habitus virtutum theologicarum simpliciter omni habitu acquisito perfectiores, ratione cuius perfectionis non nisi a Deo causari queunt. — *Et cum infertur*: igitur actus credendi est simpliciter perfectior actu intelligendi procedente ab habitu perfecto primorum principiorum; *responsio*: actus credendi in se est perfectior, quia a perfectiori habitu elicitus, et in perfectius obiectum tendens. Sed loqui possumus de his actibus, prout magis et minus attingunt obiecta, in quae tendunt quantum ad eorum intelligibilitatem; et hoc sensu actus intelligendi est perfectior, quia obiectum eius non tantum excedit ipsum in intelligibilitate non intellecto, quantum Deus superet actum credendi perfectione non intellecta per actum fidei. *Exemplum*: oculus Aquilae intuetur solem; oculus meus videt candelam: aquilae visio est simpliciter perfectior visione mea; illa enim a perfectiori ac acutiori potentia procedit; sed loquendo de actu secundum proportionem ad obiectum contra res se habet; nam visio mea magis accedit ad penitus pervadendum modicum lumen, ac Aquila attingere queat omnem solis claritatem.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. 3. d. 27. n. 21.*] haud acquiri posse ex actibus naturae viribus elictis habitum eiusdem speciei cum virtutibus theologicis, licet comparari possit habitus tendens in Deum sub eadem ratione obiecti, et etiam inclinans in actus similes virtutum theologicarum. Quaecumque enim natura esse non potest ab aliqua efficiente eiusdem speciei cum efficiente alterius, non est eiusdem speciei cum illa alia, sicuti est in proposito.

ARTICULUS II.

UTRUM VIRTUTES THEOLOGICAE DISTINGUANTUR AB INTELLECTUALIBUS ET MORALIBUS.

Doctor, loc. art. praec. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 62. a. 2.

VIDENTUR virtutes theologiae haud distingui a moralibus et intellectualibus. Nam habitum, quorum idem est subiectum, et obiectum circa

quod versantur, eadem est ratio: sed virtutes theologicae partem perficientes animae appetitivam, in idem obiectum inclinant, in quod morales eandem partem animae concernentes; ergo inter se minime distinguuntur. *Probatio minoris*: fide acquisita quis assentire potest omnibus revelatis, habereque spem in Deum unum et trinum, et ipsum diligere super omnia; ergo cum sit idem obiectum moralium virtutum, et theologiarum, ab invicem non videntur distingui.

2. PRAETEREA. Virtutes theologicae ordinant hominem respectu boni increati: sed aliqua intellectualium virtutum ita ordinat hominem; sapientia enim est circa res altissimas et divinas; ergo fides, quae dicitur virtus perficiens intellectum, non distinguitur ab aliqua virtute intellectuali.

CONTRA. Ex dictis *art. praec.* totius naturae vires satis non sunt inducendis theologis virtutibus, sed solum Deum agnoscunt auctorem; ergo necessario sint oportet alterius rationis a virtutibus moralibus et intellectualibus, quas naturae industria, assuefactione, et studio nobis comparamus.

RESPONDEO dicendum, virtutes theologicas fidei, spei, et caritatis omnino distinctas esse oportere ab virtutibus moralibus, atque intellectualibus. *Declarationem* huius solutionis aliqui accipiunt ex eo, quia obiectum theologiarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit; caeterarum vero virtutum obiectum est aliquid quod humana ratione comprehendi potest; quare ex formali differentia obiectorum concludunt horum habituum diversitatem. — *Nos* [Oxon. 3. d. 25. et 26] *hanc rationem non approbamus*: siquidem circa idem obiectum formale, quod est Deus, ut regula prima humanorum actuum, possunt haberi fides acquisita, et spes acquisita, et amicitia naturalis. Unde dicebamus, ad firmiter credendum et indubie assentiendum omnibus revelatis non esse necessariam fidem infusam, et ita de reliquis habitibus, qui a Deo infundi dicuntur. Ergo etsi verum sit de formali differentia obiectorum, seu habituum diversitate, in casu tamen concludenda videtur potius identitas specifica habituum infusorum cum acquisitis, quando omnium sit in suo ordine idem obiectum formale.

Quapropter [Oxon. ib.] etsi probari nequeat, ratione naturali inesse nobis virtutes infusas, eo quod actus, quos in nobis experimur esse queunt eiusdem rationis, et forte aequae perfecti, esto abesset omnis virtus infusa; statuendo tamen, iuxta auctoritatem, virtutes infusas esse, quae theologicae recte dicuntur, quatenus hominem perficiunt in ordine ad bonum increatum, subinde concludendum est, eas virtutes specie differre ab omni habitu acquisito. Tunc enim sentiendum est, virtutum acquisitarum actus non esse ita perfectos sine influxu theologiarum, ac cum illo. Etsi enim quis fide acquisita credere possit Deo revelanti quae credenda sunt, ac sperare, se consequi posse quaecumque a Deo promittuntur, propterea quod tamen nata est esse aliqua virtus perficiens portionem superiorem animae, seu in credendo seu in sperando, et desiderando bonum infinitum sibi, et denique in diligendo illud in se, evidens est citra earum influxum virtutum eos actus non esse perfectissimos, imo a toto genere deficere ab perfectione, qua nati essent ornari, si in ipsos virtutes illae infusae suo modo influerent. Quemadmodum ergo specie distinguuntur actus virtutum acquisitarum ab actibus theologiarum, ita et ipsas virtutes inter se specie distinguantur oportet.

Atque ex his patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicimus sapientiam, quae est habitus intellectualis, perficere hominem circa causas altissimas, et versari circa divina, ad quae pertingere potest investigatio naturalis; sed aliam esse rationem virtutum theologicarum, ut ex dictis hic, et *art. praec.*, patet.

ARTICULUS III.

UTRUM CONVENIENTER FIDES, SPES, ET CHARITAS PONANTUR VIRTUTES THEOLOGICAE.

Doct., Oxon. 3. d. 26. — S. Thom. I. 2. q. 62. a. 3.

VIDENTUR fides, spes, et charitas minus convenienter exprimi nominibus virtutum theologicarum. Etenim [*Oxon. 3. d. 26. n. 1.*] e numero virtutum non modo theologicarum, sed etiam moralium, excluduntur passionibus omnes: spes autem quaedam passio est, ex 2. *Ethic.*; ergo inter virtutes theologicas non est computanda.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Duo perfectibilia, respectu eiusdem obiecti numero, sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus: sed in anima non sunt nisi duae potentiae perfectibiles respectu obiecti increati, intellectus scilicet, et voluntas. Sicut igitur intellectus sufficienter perficitur uno habitu, qui est fides eius obiecti, ita et voluntati in ordine ad idem opus non est nisi uno habitu, qui est charitas; ac proinde superflue astruuntur tres theologicae virtutes. — *Quod si dicatur*, imaginis partes esse tres, ex quo fit ut tres pariter sint necessarij habitus earundem partium perfectivi; *contra*, duae imaginis partes ad intellectum pertinent, una vero ad voluntatem; igitur si pro numero partium imaginis, habitus eisdem correspondentes multiplicentur, tunc duae theologicae virtutes partem afficerent intellectivam, una vero volitivam perficeret. Id vero de communi sententia falsum reputatur, quia spes non ponitur virtus intellectualis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. Prol. q. 1.*] Habitus Theologiae virtus theologica videtur; est enim circa bonum increatum, habens pro regula primam regulam actuum humanorum: non est autem fidei habitus, etsi fidei innitatur; nec aliqua ex reliquis duabus; ergo plures quam tres sunt theologicae virtutes. Neque contra hoc facit, quod Theologia acquiratur studio, et non infundatur a Deo; nam satis est *posse* infundi, ut factum esse aliquando satis constat.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 26. n. 1.*] I. Ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec.*

RESPONDEO dicendum, fidem, spem, charitatem convenientissime adstrui virtutes theologicas. *Declaratio*: [*Oxon. ib. n. 2. seqq.*] humanus intellectus pro statu isto natus est moveri ab intellectu agente, et phantasmatibus acceptis per sensus; ad ea tantum proinde cognoscenda pertingere potest, in quorum cognitionem ducere possunt causae istae; quare si hominis felicitas sita esset in speculatione perfecta substantiarum separatarum, homo naturae viribus posset tali speculatione potiri: ipse enim instructus est sufficienter activo principio perveniendi ad illam, et item eandem recipiendi. Sed homo pro sui excellentia ad longe ampliorem felicitatem ordinatur, quam etsi suapte natura valeat excipere, nequaquam tamen sub eius virtutem activam cadit. Nec mirum, ad maiorem

perfectionem esse passivam capacitatem in aliqua natura, ac se extendere queat eius virtus activa. Multa enim sunt naturaliter receptiva alicuius perfectionis, cui assequendae non sufficit principium activum. Quapropter cum articulorum nobis revelatorum cognitionem vis activa naturae causare non possit: intellectui enim in se considerato propositi aut videbuntur propositiones falsae, aut certe neutrae; opus proinde est sibi testimonio super totam naturam constituto, ex quo revelentur, ac veritas eorum asseratur. Etsi enim natura diceret, Deum esse ultimum finem, nescitur tamen quam ratione ad illum perveniat. *Quid prodest* (inquit Augustinus, 2. *De Civit.* c. 2.) *nosse quo eundem sit, si ignoratur via, qua eundem est?* Et II. *De Civit.*, c. 3. *Quae remota sunt, inquit, a sensibus nostris, quoniam testimonio nostro scire non possumus, de his alios testes requirimus.* Natura igitur testimonium perhibere nequeunte de veritate revelatorum, quia ipsa ad minus neutrae complexiones videbuntur, testimonio supernaturali opus est, et superiore subinde tota specie humana. Ultra igitur omnes facultates humana industria acquiri possibiles, necessarium fuit nobis tradi doctrinam supernaturalem, qua distincte instrueremur de ultimo fine nostrae felicitatis, et de mediis assequendi ac potiendi illius. — Doctrina, in qua haec diserte traduntur et docentur, nonnisi per Dei revelationem potuit accipi, quia obiectum quodcumque viribus naturae attingibile nequit talem causare; traditio ergo eius doctrinae dicitur revelatio, quae propterea est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus nostri pro statu isto.

Et [*Oxon.* 3. d. 27. — d. 23.] eis quibus facta est primum revelatio infundit Deus habitum praebentem magnum assensum, perinde ac si ipsa obiecta fuissent ipsorum intellectui praesentata; nam omnem effectum, quem Deus efficere potest media causa effectiva secunda, seipso valet immediate causare. At facta prima revelatione, quis fide acquisita potest docenti assentire, sed non adeo perfecte, ut cum fide infusa, ut dictum est *art.* 1: et non tantum ut addatur gradus intensionis in actu, sed etiam propter ipsius assensus substantiam, quia assensus non est penitus a voluntate; unde petebant Apostoli: *Domine adauge nobis fidem.* Lucae, 17. Quemadmodum ergo fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu, ita spes et charitas. Anima enim sicut non est Deo accepta, nisi perficiatur per charitatem et spem, quoad voluntatem, ita nec grata est, nisi perficiatur penes intellectum per fidem infusam. Neque respectu horum actuum, qui sunt credendi, sperandi, et diligendi, esse potest una eademque virtus theologica. Nam sperare non est credere, aut diligere. Etenim charitas est suprema virtus affectiva, ac subinde perfectus actus habitualis: amor autem amicitiae est simpliciter perfectior amore concupiscentiae, qualis amor est sperare, vel concupiscere bonum infinitum esse mihi bonum; ergo diversa virtus theologica influit in actum sperandi ab illa, quae inclinat ad diligendum Deum in se, qualis est charitas. Quapropter quoniam charitas perficit voluntatem, inquantum praedita est affectione iustitiae, et spes perficit eandem, ut habens affectionem commodi, duae erunt spes et charitas, distinctaeque virtutes, non tantum ex actibus diversis, qui sunt amare et desiderare, sed etiam ratione susceptivorum, quae sunt praedictae voluntatis affectiones. Convenienter ergo fides, spes, et charitas ponuntur virtutes theologicae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* ib. n. 23.] nomina

imposita fuisse rebus ad placitum, ac proinde nomine *Spei* significari potuisse passionem quamdam appetitui sensitivo impressam ex delectabili praesente non in se, sed in phantasia; si enim in se praesens esset, imprimeret delectationem, et non spem; sicut malum praesens in se infert dolorem, in imaginatione ingerit timorem, ne fiat praesens. Hac itaque in acceptione ultro fatemur, spem nec moralem esse virtutem, nec theologiam. — Verumtamen citra omne inconueniens eodem nomine significare praeterea posse habitum à Deo infusum inclinantem ad actum, quo concupiscimus bonum infinitum esse mihi bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis, quae habeo, vel quae mihi aliquando adfutura spero.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib. n. 24.*] respondeo ex dictis; nam voluntas gemina praedita affectione iustitiae et commodi, utraque attingit Deum immediate, per priorem enim tendit in Deum ut bonum in se; per posteriorem vero concupiscit Deum immediate, ut est bonum huic; et uterque actus habere potest habitum inclinantem, etiam theologicum, quia respicientem Deum immediate pro obiecto. At dispar est ratio de intellectu, quia etsi intelligentia attingat Deum, sufficienter perficitur uno habitu tendente atque inclinante in verum, cui assentiendum est propter revelationem. — *Ad instantiam*, quae subiicitur, *dicimus*: etsi duae sint partes imaginis ex parte intellectus, una vero ratione voluntatis, id ex eo non esse quasi intellectus duplici actu elicitio attingat obiectum voluntatis; memoria enim licet habeat actionem de genere actionis, non tamen est ei actio de genere qualitatis, qua Deum attingat, sed solius est intelligentiae ea actio, quae est operatio circa tale obiectum; et praeterea in intellectu est ratio parentis, cui competit actio de genere actionis, et produci, eaque duo repraesentant in Divinis Patrem, et Filium; in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed libere, et in quantum adest ei ratio originantis, potest poni voluntatem concurrere cum memoria. — Itaque hi habitus non correspondent partibus imaginis; bene tamen sunt duae potentiae, quarum est attingere Deum immediate per actus elicitos: eae autem sunt intellectus, qui, ut indistinctus per unicum actum elicitum, immediate attingit Deum credendo; et voluntas, ut polens affectione iustitiae et commodi, amando, et sperando.

AD TERTIUM dicendum breviter, [*Oxon. Prol. q. 1.*] Theologiae habitum non esse virtutem theologiam, quia non oportet a Deo immediate infundi, ut quis eam adipiscatur; etsi autem esse queat habitus per accidens infusus, tales non sunt theologicae virtutes, sed magis petunt per se a solo agente supernaturali infundi.

ARTICULUS IV.

UTRUM FIDES SIT PRIOR SPE, ET SPES CHARITATE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas I. 2. q. 62. a. 4.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. I. d. II. q. 1. n. 2. — 3. d. 25. q. 1. n. 2.*] fidem esse spe generatione priorem, et hanc charitate; sed charitatem perfectione reliquis duabus praestare. *Declaratio*: fides est intellectus perfectio, spes voluntatem afficit secundum affectionem commodi; charitas vero est voluntatis perfectio, quatenus iustitiae affectione prae-

dita est. Ordo est autem inter intellectionem et volitionem propter duo; et alterum quidem est obiecti praesentia; alterum vero est ordo intellectus ad voluntatem in operando. Cum enim voluntati non liceat exire in actum, ac versari circa aliquod obiectum, nisi sibi per intellectionem fiat praesens, oportet omnino intellectum prius tendere in obiectum, ac valeat voluntas circa illud operari; prius quam igitur voluntas sperare queat salutem a Domino, eique amore inhaerere propter se, necesse est ut proponatur intellectui quodcumque credere debet, ac reipsa credat, Deum esse, et remuneratorem esse bonorum operum, et pollere perfectione infinita, et bonitate summa, et exinde in illum sperare, ac propter se diligere. Quemadmodum igitur potentiae illae sunt inter se ordinatae in actibus suis, quia *intelligere* praecedit *velle*, sic in perfectionibus desuper infusis; quia prius natura perficitur intellectus habitu sibi correspondente, quam voluntas, licet simul duratione. Haec autem supernaturalis perfectio, qua anima assentitur vero, et firmissime credit, est fides infusa.

Exinde voluntas, cui per fidem ostensum est bonum infinitum, concupiscit tale summum bonum esse bonum sibi, cum sciat per fidem, posse illo potiri per media a divina sapientia praeparata, quae sunt merita bonorum operum, iuxta inclinationem Dei gratiae repraesentatorum. Ad hunc ergo actum sperandi virtus theologica spei inclinatur, et ordine generationis fidei succedit. Postremo autem intelligitur ornata, et perfecta voluntas per infusam charitatem, quae est suprema virtus affectiva, supremusque amor, quo voluntas penes iustitiae affectionem unitur summo bono, diligendo illud propter se. — Ac [Oxon. 3. d. 36. n. 25. — 1. d. 17. q. 1. n. 1.] propterea ipsa charitas perfectione antecellit omnibus virtutibus, etiam theologicalibus; nam cum solius charitatis sit per se respicere finem ultimum immediate; reliquae enim omnes non ordinantur ad illum, nisi mediante charitate; est igitur omnibus excellentior. Unde August., 15. *De Trinit.*, cap. 18. *Nullum est, inquit, isto Dei dono excellentius; charitate nimirum. Quare Deus perfecte animam sanans, scilicet penes intellectum, et voluntatem, etsi natura posterius voluntatem dono excellentissimo charitatis ornet, atque perficiat, ipsa tamen charitas perfectione praestat caeteris omnibus habitibus, quibus homo ornatur et perficitur.*

QUAESTIO SEXAGESIMATERTIA.

DE CAUSA VIRTUTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa virtutum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum virtus sit in nobis a natura. - 2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. - 3. Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem. - 4. Utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit eiusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUS INSIT NOBIS A NATURA.

*Magister Alexsis, Collat. 5. art. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 63. art. 1.**Huc faciunt dicta supra q. 51. art. 1.*

VIDENTUR virtutes inesse nobis ex natura. Etenim id, cuius principium partim intrinsecus, partim extrinsecus, a natura est; quorum enim principium est penitus intrinsecum, voluntaria sunt, quorum autem principium est omnino extrinsecum, sunt violenta, sicut patet ex definitionibus voluntarii et violenti, 3. *Ethic.*, cap. 1. Virtutis autem est principium ex parte intrinsecum, scilicet voluntas, vel ratio; et ex parte extrinsecum, quod est ipsum obiectum movens; ergo virtutes a natura nobis inesse dicendae sunt.

2. PRAETEREA. Rei naturalis ut naturalis est actus naturalis: sed potentia animae sive voluntas est res naturalis; ergo actus eius est naturalis, sive a natura; igitur et virtus.

3. PRAETEREA. Quod est naturale magis est eligendum, quam quod non est eiusmodi, ut iustitia iusto, sicut dicitur 3. *Ethic.*, ergo iustitia est a natura; igitur et virtus.

4. PRAETEREA. Super illud Matthaei, 4. *circuibat Jesus*, etc. dicit Glossa: *Docet naturales virtutes, scilicet iustitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

CONTRA. Nihil propter quod laudamur, vel vituperamur, est a natura: per virtutes laudamur, ut ait Philosophus, 2. *Ethic.*; virtutes igitur a natura esse non possunt.

RESPONDEO: *Virtutis* nomine multiplex exprimitur significatum. Nam uno modo significatur virtus naturalis, sive innata; eaque simpliciter est a natura. Secundo intelligi potest eo nomine virtus infusa, sive gratuita; ea autem a solo Deo est, nullum respectu eius influxum habente natura. Ac denique datur intelligi virtus moralis, sive acquisita; eaque simpliciter nec est a natura, nec praeter naturam; nam etsi quantum ad radicem a natura sit, quod attinet autem ad eius consumptionem, non est a natura, sed a more vel consuetudine. Unde Philosophus, sub initium, 2. *Ethic.*, cap. 1. *Neque a natura*, inquit, *neque praeter naturam sunt virtutes, sed cum idonei ad ipsas suscipiendas natura simus, assuetudine perficimur.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, cum dicitur illud est naturale, quod partim est a principio intrinseco, partim ab extrinseco; *respondeo*, id verum esse in eodem genere principiandi, ut cum dicimus, homo generat hominem et sol. Utrumque enim principium in eodem genere effective causat. Et similiter virtus est a voluntate ut principio activo; sed obiectum concurrat ad actum virtutis in genere causae finalis; movet enim ut bonum et amatum; sicque virtus est ab utraque causa, modo quo Philosophus declarat. Sed virtutis infusae causa extrinseca est solus Deus.

AD SECUNDUM *respondeo*, potentiae naturalis duplicem esse actum, scilicet essentialem, et accidentalem. Priorem concedimus esse naturalem; sed posterior, qualis est virtus, accidentalis est. — *Vel potest dici sic*: voluntas vel ratio dupliciter accipi potest, nempe ut natura, sicque omnis eius actus est naturalis; et ut voluntas, qua in acceptione actus eius dicendi sunt morales. *Vel tertio*, natura sumi potest, ut contradistinguatur a voluntate, vel a gratia. *Primo modo*, sola innata virtus est naturalis. *Secundo modo*, omnis virtus acquisita, sive intellectualis, sive moralis, dici potest naturalis.

AD TERTIUM dico sic: intentio Aristotelis non est asserere, iustitiam esse a natura, iustum vero ab acquisitione, vel assuetudine; sed vult iustitiam competere homini naturaliter, iustum autem accidentaliter. Accidit enim homini iustum esse, sive bonum esse, etsi suapte natura sit capax iustitiae et bonitatis.

AD QUARTUM patet responsio ex dictis. Castitas enim et humilitas dicuntur iustitiae naturales quantum ad radices, non quoad consummationem earum; hanc enim acceptam habent ex assuetudine actuum frequenter elicitorum. Unde non dicuntur naturales, quasi sint e natura simpliciter; sed quia ad eas inclinatur naturaliter lex naturalis; propter quod etiam dicitur homo ipsas naturaliter habere.

ARTICULUS II.

UTRUM ALIQUA VIRTUS CAUSETUR IN NOBIS EX ASSUETUDINE OPERUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 63. a. 2.

VIDENTUR virtutes haud causari posse in nobis ex assuetudine operum. Etenim [Oxon. 3. d. 36. n. 25] August. lib. 4. cap. 2. *contra Iulianum*, ex sententia docet, veras perfectasque virtutes nullas esse sine charitate. Nullorum verum operum nostrorum virtute et frequentia acquirere possumus charitatem, quam sola Dei liberalitas largitur, nullis recipientium praecedentibus meritis; ergo cum sine charitate virtutibus sua ipsarum perfectio non constet; nullae in nobis requiri possunt virtutes, quasi de operum assuetudine causatae.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 22. n. 14.] Vitia et virtutes sic inter se opponuntur, ut mutuo ab anima pellantur: homo autem vitia et peccata evitare non potest sine gratia Dei; ergo nec aliquas virtutes acquirere, et causare in nobis possumus ex propriorum operum assuetudine, sed tantum insunt habentibus ex dono Dei.

3. PRAETEREA. [Oxon. I. d. 17. q. 3. n. 1.] Actus qui sunt sine virtute

deficiunt a perfectione virtutis, iuxta illud Philosophi 2. *Ethic.* cap. 4. *non habens iustitiam, etsi possit operari iusta, non tamen iuste*: sed effectus esse nequit sua causa perfectior; ergo virtus causari non potest ex actibus ipsam virtutem praecedentibus.

CONTRA. [*Oxon.* 2. d. 20. q. 1. n. 4.] Secundum Dionysium, 4. *De Divin. Nomin.*, bonum est efficacius, quam malum: contingit autem de assuetudine pravorum operum vitiosos habitus causari ad actus eiusdem rationis subinde inclinantes; ergo multo magis virtutes gigni existimandum est, propter actus virtutis frequenter elicitos.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 5. — 3. d. 33. n. 12. — 6. *Metaph.* q. 1.] ex assuetudine operum virtutes generari. Et quidem supra q. 51. art. 2. de habitibus in universum disceptantes, declaratum est, habituum, quatenus sunt quaedam entia in natura, causam omnimodam atque adaequatam esse respective actus, quibus haec aut illa obiecta attinguntur, propterea quod innascuntur in nobis, etiam ipsa voluntate repugnante, quae tamen potissima causa censenda esset, si ultra actus causam aliam ipsi habitus postularent, ut essent. Haec eo loci latius declarata supponentes, et praeterea quae exposita sunt q. 18. art. 5. de ratione virtutis, nempe, aliud non importare virtutem, quam actus, vel habitus accidentalem conditionem, atque inde fieri, ut idem habitus in natura acquisitus sub erroneo intellectus dictamine, evadat virtus per coexistentiam ad prudentiam in eodem operante; his, inquam, suppositis, dicimus, virtutes causari in nobis ex assuetudine operis, instar habituum caeterorum. Cum enim actus relinquunt naturalem similitudinem sui in potentia per actus tendente in obiectum, ex eis frequenter elicitis similitudo magis magisque intenditur; unde fit, ut potentia tali habilitate perficiatur, atque inclinetur ad actus similes illorum, ex quibus inducta est. Quia vero virtus est habitus medii electivus, ut determinatur a recta ratione, inde genitus habitus fit virtus, quia iuxta rectam rationem inductus; rectum autem intellectus dictamen prudentia est, aut prudentiae productivum; ex assuetudine ergo operis eliciti secundum rationis rectae dictamen gignitur virtus, adeo ut coniungi prudentiae attribuit habitui, ut est forma de genere qualitatis, esse virtutem, modo is habitus ex sui natura natus sit esse prudentiae conformis. — Verum [*Oxon.* 3. d. 26. n. 15. — Cf. q. 19. art. 4.], quia virtutis perfectio et bonitas nedum pendet a recta ratione, ut ab intrinseca proximaque mensura, sed etiam a luce increata, cuius quaedam participatio est ratio recta intellectus creati, et quidem tamquam a mensura extrinseca et remota, quae etiam lex aeterna appellatur, virtutes animam perficientes penes superiorem portionem eius, quae immediate subditur Deo, de operum assuetudine gigni in nobis non possunt; quascumque enim tales acquirimus conformiter ad intrinsecam mensuram ipsarum acquiruntur, perficiuntque hominem circa bonum creatum; sed quae superiorem portionem animae afficiunt, et immediate ordinant ad Deum, sunt supra naturale intellectus dictamen, nec ratione ulla naturali attinguntur, aut inesse probantur; hae, inquam, non insunt ex operum assuetudine, sed desuper a Deo infunduntur iuxta dictamina legis aeternae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 3. d. 36. n. 25.], quamvis virtutes ex assuetudine acquisitae non inclinent in ultimum finem, sed tantum perficiant potentiam circa bona creata, esse tamen posse perfectas in sua specie, etiam sine charitate. Nam sic per charitatem perfici,

atque ordinari, est quid eis extrinsecum. Quapropter licet verum sit propriis viribus nequire nos charitatem in nobis causare, attamen ex frequenti electione secundum rectam rationem valere attingere ad perfectas virtutes de operis assuetudine causatas.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. — 3. d. 33. n. 5.] loquendo de habitibus virtutum, et vitiorum, secundum quod quaedam qualitates sunt in natura, et virtutes, et vitia pro materiali, non quicumque actus virtutis destruit, pellitque ab anima habitum vitiosum; nam vitiosus recens conversus ad bonam frugem, etsi eligat aliquid iuxta dictamen rectum, oppositum vitio consueto, id tamen nedum non exequitur prompte et faciliter, sed etiam cum difficultate et renitentia appetitus sensitivi, cui delectabilior foret electio eius, ad quod vitium oppositum inclinatur. Id vero non alia ratione evenire existimandum est, nisi quia per unum aut aliquot actus virtutis corruptus non est habitus vitiosus, eique contrarius inductus. Cum itaque dicitur: vitia et peccata declinari non possunt sine gratia Dei, quae creatam potestatem excedit; *respondeo*: ad hoc ut actus virtutis cedant facienti in meritum, utique id sola Dei gratia praestat; sed tamen adhuc esse possunt virtutes in sua specie perfectae sine charitate, ut dictum est responsione *Ad primum*.

AD TERTIUM *est responsio talis*: virtutum acquisitarum praexistunt in nobis quaedam semina, sive principia secundum naturam, quae sane principia nobiliora sunt virtutibus, quae per ipsa acquiruntur; sicut intellectus principiorum speculabilem est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quae fit per participationem rationis, pertinetque ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas. — *Nos dicimus*, [*Oxon.* 3. d. 33. n. 18. — d. 14. q. 2. n. 8.], inesse quidem rationali et intellectuali naturae semina quaedam virtutum, sed nisi ex assuetudine ipsae innascantur virtutes, eo imperfectiora existere eiusmodi initia, quo naturae sunt praestantiores, quia tantumdem eis deest de perfectione, cuius capacia probantur, quave perficerentur tum in se, tum respectu operis per ipsam exercendi; virtus est enim, quae habentem perficit, opusque eius bonum reddit. Admittimus tamen intellectum principiorum esse perfectiorem scientia conclusionum, cum comparatio fiat inter duos habitus, quorum unus, qui est scientiae, mutuetur suam perfectionem ab altero, in quo virtualiter continetur; sed virtutum semina sunt ipsae creatus intellectus, cuius naturae indita est scintilla quaedam lucis aeternae, ac praeterea voluntas pollens potestativo dominio eligendi iuxta tale lumen, aut contra dictamen eius. Nec verum putamus, naturalem rationis rectitudinem praestantiorum esse rectificatione appetitus. Si quidem circa bonum morale est actus intellectus practici, et voluntatis; utraque ergo potentia recte agente, altera in dictando, reliqua in eligendo, simpliciter nobilior est electio recta dictamine item recto, secundum quod libera potentia iure non liberae praefertur; ac proinde habitus generatus ex rectis electionibus nobilior erit habitu genito ex dictaminibus rectis. Nec movere debet, quod Philosophus praeferre videatur prudentiam. Nam etsi haec regula sit aliarum virtutum, quippe quae generatione praecedat virtutes appetitivas, ac subinde id cedat in ipsius dignitatem, non tamen propterea censenda est simpliciter dignior virtutibus caeteris, sed tantum penes rationem mensurae. — Quapropter

ad argumentum respondentes, *dicimus*, tam voluntatem, quam intellectum posse in actum moraliter bonum, sine omni habitu virtutis appetitivae, et intellectualis. Nam primus actus rectus intellectus, et prima actio voluntatis recta omnem habitum praecedunt, secundum quemcumque gradum, quandoquidem ex eis generetur quicquid primo inest de habitu; tamen sicut in intellectu vel per primum actum, vel per plures actus elicitos recte, generatur habitus prudentiae, ita etiam per ipsum rectum eligere rectae consonum rationi, vel per multas eiusmodi electiones gignitur in voluntate virtus inclinans ipsam ad recte eligendum. — Verum tamen [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 12.] etsi ratio sine prudentia recte dictare possit, et voluntas pariter recte eligere valeat sine virtute, tamen prudentia ex uno vel multis dictaminibus generata magis inclinatur ad consimilia dictamina elicienda, idest, ad recte concludendum conclusiones syllogismorum practicorum de omnibus circumstantiis, quae inesse debent actui eliciendo. Et similiter virtus moralis generata post primum actum magis inclinatur ad actus eliciendos similes illorum, ex quibus est generata. — Atque [*Oxon.* ib. n. 15.] ex his patet *ad inductam auctoritatem Philosophi*; nam in primo actu quando est dictamen rectum prudentiae generativum, eique conformatur electio alicuius iusti, operans non tantum operatur iustum, sed etiam iuste agit. Est ergo Aristotelis dictum sic intelligendum: citra iustitiae habitum non contingere iuste operari, nempe secundum omnem perfectionem, qua posset aliquis iuste operari, quarum una est delectabilitas et facilitas in agendo; id enim manifeste non competit potentiae habitu carenti, habitu tamen pollens faciliter et delectabiliter operatur.

ARTICULUS III.

UTRUM ALIQUAE VIRTUTES MORALES SINT IN NOBIS PER INFUSIONEM (1).

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — *S. Thom.* 1. 2. q. 63. a. 3. et 4.

VIDENTUR virtutes morales, et non tantum theologicae, inesse nobis per infusionem. Etenim [*Oxon.* 3. d. 36. n. 28.] parvulis in Baptismo Deus elargitur morales virtutes; quod constat ex eo quia si eos mox e praesenti vita migrare contingat, in Patria sunt habituri actus moralium virtutum, ut ex Augustino declarat Mag. 3. dist. 33. cap. un. Cum igitur has virtutes illi in via acquirere non potuerint, evidens est eis a Deo infusas fuisse.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Poenitentia non est virtus acquisita; ergo a Deo infunditur digne poenitentibus. *Probatio antecedentis*: virtus acquisita stare potest cum mortali peccato, et actu eius; actus autem poenitentiae virtutis non stat cum peccato mortali; nam peccatum mortale delet; ergo ipsa est virtus infusa.

3. PRAETEREA. Effectus suis causis atque principiis esse oportet proportionatus: virtutes autem nostris actibus acquisitae procedunt ex qui-

(1) Procedit inquisitio de virtutibus per se infusis, quae nempe suapte natura petunt a solo Deo infundi: non vero de infusis per accidens, quas etsi Deus aliquando daret servis suis, nihilominus potuissent acquiri actibus eorum, quibus datae desuper fuerunt.

busdam naturalibus principiis in nobis praeexistentibus, loco quorum naturalium principiorum nobis dantur a Deo virtutes theologicae, quibus ordinamur ad finem supernaturalem; ergo pariter oportet his virtutibus theologicis proportionari alios habitus divinitus causatos in nobis, qui se habeant ad illos, ut morales virtutes se habent ad naturalia principia.

CONTRA. Ea quae fieri possunt a causa secunda non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando per miraculum; sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus; non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem. — *Rursus*, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum, quam in operibus naturae: sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt theologicae virtutes; ergo non sunt aliae virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

RESPONDEO, [*Oxon. ib.*] licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet quod videntur necessariae propter modum, medium, et finem; quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione charitatis, modus autem, et medium determinantur per fidem infusam; ideo nulla apparet necessitas astruendi praeterea virtutes morales infusas, cum sufficient acquisite eis, qui virtutibus praediti sunt, vel adipisci possunt per assuetudinem quemadmodum nec necessario ponendae sunt in illis, qui ipsas acquirere non possunt, ob defectum usus liberi arbitrii; quia non est maior ratio, quare isti debeant habere, et non illi.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. ib.*] dici potest, non oportere parvulos ornatos esse moralibus virtutibus in Patria, sed satis esse, ut circa appetibilia quaeque bene disponantur per charitatem. Charitas enim disponit circa omnia volibilia in una ratione volibilis. Sicuti non oportet eos pollere omni scientia in genere proprio, cum sufficiat ipsis abunde eius scientiae potiri in Verbo, quae est notitia perfecta. — *Potest etiam concedi*, parvulos habituros quidem virtutes morales in Patria, sed infundi in instanti beatitudinis: non est enim magis necesse, ea, quae pertinent ad viatorem, si aliquando futurus esset viator, dari sibi in Baptismo, quam ea quae pertinent ad statum comprehensoris tribui in instanti beatitudinis; imo magis rationabiliter videtur hoc asserendum, quam illud. — *Vel tertio potest dici*, ex hypothesi quod morales virtutes faciant ad aliquam comprehensoris perfectionem, et nihilominus negentur infundi in instanti beatitudinis, beatos posse eas acquirere propriis actibus. Quemadmodum enim nullum est inconveniens asserere proficere illos posse in scientia quorundam scibilium in genere proprio, quae antea ipsos latuerunt; ita nulla apparet ratio, cur ex bonis electionibus non valeant acquirere sibi ipsis habitum inclinantem ad electionem appetibilem, tam ut sunt volenda propter Deum in se, quam ut sunt volenda, in quantum cedunt in commodum ipsorum.

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon. 4. d. 14. q. 2.*] poenitentiam nec esse virtutem theologicam, cum versetur circa obiectum creatum, nec per se infusam. — *Et cum probatur*, quia delet peccatum; ergo non stat cum eo; *responsio*: virtus non delet peccatum ne meritorie quidem, sed actus, qui natus est esse actus virtutis, seu eliciatur a virtute, seu sit eius virtutis generativus, delet peccatum mortale meritorie de congruo et dispositive. Potest ergo poenitentia virtus manere cum peccato

mortalī, ac proinde esse nequit virtus per se infusa, quae inseparabilis est a charitate. — *Contra hoc* facere videtur auctoritas illa de vera, et falsa poenitentia, *Cum sit opus Dei fructifera poenitentia, inspirare eam potest quodcumque vult sua misericordia*. Haec similesque auctoritates hanc habent responsionem: poenitentia, sive actus, sive virtus, non est vera quantum ad finem poenitentiae attingendum sine charitate: poenitentia enim absolute potest innasci ex naturalibus hominis, sed non fructifera, hoc est ferens fructum, imo ut fructuosa, est in ultimo instanti. Et quod *ibidem* scribit Augustinus, nempe, neminem consequi veniam sine amore Dei; *venia* accipi potest non tantum pro poenitentia, sed pro fine poenitentiae; et ita communiter dicimus, nos per poenitentiam veniam consequi; nam illa venia est, quando quis per gratiam recipitur in amicitiam Dei.

AD TERTIUM respondeo ex dictis *in solutione*: virtutes morales acquisite ex seipsis non inclinant nec perficiunt hominem, nisi in ordine ad obiecta, unde accipiunt unitatem et speciem; nihilominus ut formantur per charitatem, ipsae mediante ordinantur quoque ad ultimum finem; modum vero et media dirigendi, ac utendi ipsis fidem infusam ostendere. Quare negandum est, eas non esse proportionatas virtutibus theologicis; nihil enim occurrit eas inter, propter quod ordinari non possint ad ultimum finem, fide ostendente media et modum adhibendum in usu earum. Nulla proinde apparet necessitas adstruendi alias morales infusas.

AD PRIMUM *argumentum ad partem negativam respondetur sic*: aliquae quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; illae tamen non sunt proportionatae virtutibus theologicis; et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari. — *Nos dicimus*, [Oxon. 3. d. 36.] superesse ut ostendatur, cur impropportionatae ceaseantur virtutes morales actibus nostris acquisite theologicis virtutibus. Imo quoniam solius est charitatis per se ac immediate respicere finem ultimum, morales virtutes per se infusae inclinant primo in propria obiecta, nonnisi charitate mediante, et per ipsius extrinsecam rationem, ordinarent hominem ad ultimum finem; nec magis infusae, quam acquisite forent theologicis virtutibus proportionatae.

Ad secundum est responsio haec: virtutes theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum. — *Nos dicimus*, [Oxon. 3. d. 34.] viatorem sufficienter perfici virtutibus theologicis et moralibus; adeo ut alii habitus, praeter scientias speculativas, in ipso adstruere, non probatur ulla necessaria ratione, sicut probatur necessitas habituum perficientium nos in ordine ad Deum, et circa omne aliud bonum a Deo, ut circa obiectum. Et quidem non convenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quam intelligere diligere ipsum in se, et appetere eum mihi, ut bonum meum; quod perfecte praestant habitus fidei, spei, et charitatis. Sic etiam virtutes intellectuales sufficienter perficiunt viatorem, quantum possibile est, et ad considerandum, et ad syllogizandum practice. Et tandem quantum ad appetitum perfectissime perficitur tribus virtutibus moralibus, si sint perfectissimae; quia tam circa alium, et appetibile alteri quam circa se, et appetibile sibi. Non oportet ergo alias invehere virtutes ultra istas, nisi aliae afferantur causae illas astruendi.

ARTICULUS IV.

UTRUM VIRTUS QUAM ACQUIRIMUS EX OPERUM ASSUETUDINE
• SIT EIUSDEM SPECIEI CUM VIRTUTE INFUSA.

*Quaesitum hoc expendere illorum interest, qui putant, esse admit-
tendas virtutes morales per se infusas. Quia vero illa hypothesis nobis
nulla necessaria ratione probatur, nec firma auctoritate nixa videtur,
non est unde ei discutiendo immoremur.*

QUAESTIO SEXAGESIMAQUARTA.

DE MEDIO VIRTUTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum. Et *primo* qui-
dem de medio virtutum: *secundo*, de connexionione virtutum: *tertio*, de
qualitate earum: *quarto*, de ipsarum duratione.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum virtutes morales sint in medio. - 2. Utrum medium virtutis sit medium
rei, vel rationis. - 3. Utrum intellectuales virtutes consistant in medio. - 4. Utrum
virtutes theologiae consistant in medio.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUTES MORALES SINT IN MEDIO.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — S. Thom. 1. 2. q. 64. art. 1.

VIDENTUR virtutes morales haud consistere in medio. Nam [*Oxon. 3.
d. 36. n. 1.*] quaedam saltem moralium virtutum versantur circa ipsa ex-
trema, a quibus si deficiant, iam excident oportet a ratione virtutum;
non spectat ergo ad rationem moralium virtutum tenere medium. *Probatio
assumpti*: magnanimitas virtus est, et humilitas pariter; atqui magnani-
mitas dignificat se magnis honoribus, ut humilis eos aversatur et abborret;
ergo hae virtutes non medium spectant, sed magis circa ipsa versantur
extrema.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 14. q. 3.*] Paupertas Evangelica et castitas
virtutes morales sunt, non quidem iuxta dictamen prudentiae humanae,
sed de regulis in Evangelio revelatis: illae tamen virtutes in medio haud
consistere possunt; nam ut illa excludit re et voto omnem temporalium
possessionem, ita haec omnem penitus arcet carnis voluptatem, natam
consequi per concubitus carnalem.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 2.*] Aristoteles, 2. *Eth.*, cap. 6. *Virtus
est habitus electivus medii, ut determinatur a ratione recta.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 3. et 12.*] revera in-
cludi in ratione virtutis moralis tenere medium rationis rectae. *Declaratio*:
etenim, quemadmodum dictum est supra q. 18., bonitas moralis actus est

quasi quidam decor eius actus, includens aggregationem debitae proportionis ad omnia, ad quae debet actus proportionari, puta, ad potentiam, ad obiectum, ad tempus, ad finem, ad modum; itaque non utcumque, sed prout ea omnia dicuntur a recta ratione debere actui convenire, adeo ut convenientia actus ad rationem rectam sit, qua posita, actus est bonus, quave sublata, actus rectus non est. Simpliciter ergo est necessarium ad actus moralis bonitatem, ut ipsum praecedat dictamen completum rationis rectae, cui recto dictamini conformetur tamquam mensuratum mensurae. Sicut igitur caeterorum mensuratorum recto modo unice pendet ex conformitate ad propriam mensuram, ita actus moralis bonitas, et habitus per ipsos actus generati sita est in conformitate appetitus ad rationem rectam, quamlibet necessario praecedentem electionem. Cum itaque obliquitas et malitia eius exinde innascatur, quod aliqua desit circumstantia necessario requisita, vel aliquam contineat, quam adesse non oportet, manifeste virtutis est, ita medium tenere, ut virtus nequaquam esse et subsistere possit, si ad unum, aut alterum defleceret extremum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 26. n. 23.] eas virtutes medium tenere, tum ex parte actus, tum ex parte obiecti. Magnanimus enim dignificans se maximis honoribus, eos non temere, et ex superbia ambit, sed videns se parem illis, recta ratione iudicat, utiliter posse se gerere magistratum in bonum reipublicae. Electio haec rectissima est, eiusmodi concurrentibus circumstantiis, mediumque tenens rei, circa quam versatur, secundum rectam rationem, quia is nec superbit, nec deiicit se, nec deficit actus eligendi, nec excedit. Atque eadem est ratio de virtute humilitatis.

AD SECUNDUM dicendum: fieri potest, ut quis contemnat omnia, vel ob inanem gloriam, vel aliqua motus superstitione. Medium ergo has inter electiones, est relinquere sua propter regulas revelatas, scilicet propter regnum Caelorum; et uti potest esse actus vitiosus, ita tunc solum est virtus christiana; et ita pariter de Castitate.

ARTICULUS II.

UTRUM MEDIUM VIRTUTIS MORALIS SIT MEDIUM REI VEL RATIONIS.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 2. — *S. Thom.* 1. 2. q. 64. a. 2.

VIDETUR, medium moralis virtutis esse medium rei, non rationis. Etenim iustitia una est moralium virtutum: haec autem medium rei respicit, ut nempe reddatur quod re ipsa debetur; si enim aliter ratio dictaret, non recte dictaret; ergo eius virtutis moralis medium est rei, quod medium ratio recta sequitur eique conformatur.

2. PRAETEREA. Virtutum aliquae versantur circa operationes, aliquae circa passiones; passiones vero aliae, atque aliae sunt in diversis, quas inter virtus medium tenet quoad nos, ut recte Philosophus dicit, 2. *Eth.*, cap. 6. Ergo virtutes dirigentes per se et primo operationes tenent medium rei, et non rationis, nisi quatenus ratio medio rei conformatur.

CONTRA. [*Oxon.* 3. d. 36. n. 5.] Philosophus, 2. *Eth.*, cap. 6. *Virtus est habitus electivus in medietate existens quoad nos, determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit.* Ergo de prudentiae dictamine inest morali virtuti medium tenere.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 4.] virtutis moralis medium esse rationis, non rei. *Solutio declaratur*: in virtute iustitiae, de qua minus videtur; etenim iustitia (ut congruit rei praesenti) duplex est: altera distributiva, commutativa altera. Et prior quidem quasi naturas respicit, ipsisque superadditas perfectiones, ut nempe naturae huic et illi distribuuntur perfectiones eis proportionatae; et ita sane in Politis humanis iuxta personarum dignitates distribuuntur bona pertinentia ad gradus illarum. Etsi ergo in certamine pariter pugnent gregarii milites, ac Duces, in spoliis tamen distributione stipendiisque persolvendis, potior ratio habetur de Ducibus, et Principe exercitus, ac de militibus, id enim recta ratio dictat, et ordo iustitiae distributivae, non tamen attendentis media rei, quam rationis. In commutationibus etiam rerum, quod ad commutativam pertinet iustitiam, non attenditur medium rei, sed rationis: nam frequenter res, quae in se est nobilior *in esse naturali*, minus est utilis usui hominum, ac ea de causa minus pretiosa. Unde Augustinus, lib. 2. *De Civit.*, cap. 16. *melior est*, inquit, *in domo panis quam mus*; cum tamen omne vivum simpliciter praestet nobilitate non vivo in *esse naturae*. Recta enim ratio attendit naturam rei in comparatione ad usum humanum, propter quem usum fiunt rerum commutationes iuxta iustitiam commutativam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: si commutationes rerum essent faciendae secundum medium rei, omne aurum mundi satis non esset coemendo uno equo vel ovi, haec enim animalia vivunt, aurum non vivit. Cum ergo parva pecunia emantur, evidens est rectam rationem iudicare iuste fieri eiusmodi commutationes. Nam aurum pluribus usibus utile est, quibus equus utilis esse non potest; et ideo est iusta compensatio et commutatio, de dictamine rationis rectae, quod iudicium rectum commensuratur mutuae hominum utilitati.

AD SECUNDUM patet ex dictis *in solutione*.

ARTICULUS III.

UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES CONSISTANT IN MEDIO.

Praesens quaesitum Doctor in terminis non attingit, sed videsis Franciscum 3. d. 36. q. 3. *de recentiores Scotistas*.

ARTICULUS IV.

UTRUM VIRTUTES THEOLOGICAE CONSISTANT IN MEDIO.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — *S. Thom.* 1. 2. q. 64. a. 4.

RESPONDEO, [*Oxon.* 3. d. 26. n. 24.] concedi posse virtutem theologiam esse proprie mediam, non quidem ex parte obiecti, circa quod tendit, sed ex parte excessus, vel defectus, qui reperiri potest in actu. Equidem virtus moralis admittit excessum et defectum, non tantum ratione modi actus, sed etiam ratione obiecti, in quod tendit actus. Sed virtus theologica, quia obiectum, in quod inclinatur est infinitum, praecise habet medium, ut dictum est, ex parte actus. Quare is actus esse potest immoderatus, aut in maius aut in minus, sed virtus moderatur, ut medio modo

tendat in illud. Unde recte dici potest, fidem medium tenere inter levitatem, qua quis firmiter assentitur ei, quod non est credendum, iuxta illud, *qui cito credit levis est corde*. Ecclesiast. 19. et inter pertinaciam, secundum quam quis nimis resistit in credendo, nolens alicui assentiri, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod diligibile, et nimis remisse; licet non in nimis bonum, nec in nimis verum possit aliquis amando, et credendo tendere in Deum. Temperantia vero moralis exigit medium utroque modo, quia potest circa obiectum excedens, et deficiens versari, et item tendere actu deficiente et excedente; atque ita is secundus modus communis est virtuti morali, et theologicae; prior vero convenit tantum virtuti morali.

QUAESTIO SEXAGESIMAQUINTA.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de connexione virtutum.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexae. - 2. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. - 3. Utrum charitas possit esse sine eis. - 4. Utrum fides et spes possint esse sine Charitate. - 5. Utrum charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUTES MORALES SINT AD INVICEM CONNEXAE.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. 1. 2. q. 65. a. 1.

(Henricus, Quodlib. 5. q. 17. cuius opinio hic expenditur).

VIDENTUR virtutes morales ad invicem connexae. Etenim [Oxon. 3. d. 36. n. 3.] virtus vere perfecta non est, quae in contrarium fini suo obliquari potest, dicente Augustino, sermone *De Operibus misericordiae: charitas quae descri potest, numquam vera fuit*. Una autem sola moralis virtus sine aliis posset obliquari circa alios fines; igitur non est vere virtus. *Probatio minoris*: una virtus non firmat voluntatem circa ea appetibilia, quae per se non respicit; igitur si voluntas praedita tantum sit ea virtute, potest obliquari circa alia appetibilia sibi praesentata: sed ex tali eventu fieret, ut obliquaretur quoque circa obiectum proprium eius virtutis; ergo non est proprie virtus. — *Exemplo etiam declaratur*: nam habens temperantiam, et interim carens fortitudine, non firmatur circa terribilia sustinenda; igitur si praesententur sibi terribilia, ut imminens mors, nisi fornicetur, potest obliquari circa id terribile, et per consequens circa obiectum temperantiae; nam talis eligit fornicari, ne subeat mortem, quia non est firmatus circa eiusmodi passionem terribilem.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Virtutis est delectabiliter operari, 2. *Ethic.*, cap. 3. sed una virtus sine alia non est principium delectabiliter operandi, sicut patet per exemplum allatum; nam tentatus de intemperantia, si non

sit fortis, non declinabit delectabiliter quae pertinent ad intemperantiam, et per consequens perfecta temperantia praeditus non erit. Idipsum potest exemplificari in avaritia; nam avarus eliget servare pecuniam, magis quam temperantiam.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Virtus perfecta perducit ad finem virtutis; quia perfectio in moralibus est perducere ad finem: sed una virtus sine alia non perducit ad finem, nec verum politicum efficit; ergo vera virtus non est putanda. — *Confirmatur*, Gregorius, 22. *Moralium*, cap. 1. *Si quis, inquit, una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet cum vitiis ex alia parte non subiaceret*, et lib. 21. cap. 3. *Una virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est.* — *Rursus*, Commentator super 6. *Ethic.*, in principio, *Non existente, inquit, temperantia, qualiter erit iustitia?* Et super cap. 6. *Sorores ad invicem virtutes sunt*, inquit. — Hoc denique probatur per Glossam super illud Apocal., 21. *Civitas in quadro posita est.*

CONTRA. Magnanimitas virtus est, quae nedum non cohaeret cum humilitatis virtute, sed plane ei repugnare videtur; magnanimus enim reputat se dignum magnis honoribus; e contra vero vere humilis indignum se putat omni honore; ergo virtutes morales non sunt connexae.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 2.*] *Quidam*, permoti argumentis partem affirmativam persuadentibus, connexionem hanc moralium virtutum sic declarandam putant: secundum Philosophum, 7. *Ethic.*, cap. 1. in genere bonitatum (ut et malitiarum) quatuor gradus est distinguere: *primus* est perseverantia; *secundus* continentia; *tertius* temperantia; in *quarto* tandem habetur virtus heroica. Priores duos gradus assequuti, dicendi non sunt pollere virtute, sed tantum imperfecta quadam dispositione ad ipsam, quam virtus perfecte consequi potest in iis qui pergunt operari circa idem formale obiectum. In tertio gradu recte intelligitur virtus communiter dicta. In quarto demum est virtus heroica, ac superexcellens. Isti ergo in primis gradibus nullam agnoscunt connexionem virtutum; potest enim quis exercere se in actibus unius virtutis, et non alterius, ac acquirere subinde et perseverantiam, et continentiam in una re, non in altera. In tertio gradu distinguitur, nam aut est virtus imperfecta, aut mediocris, aut perfecta; et in duobus primis gradibus non oportet esse connexionem eadem de causa. At in apice huius tertii gradus, multoque magis in quarto, est connexio omnium, adeo ut una nequeat inesse sine aliis, ut probant iam deducta argumenta.

Nobis haec opinio non probatur; nam [*Oxon. ib. n. 4.*] quemadmodum, iuxta opinantem, contingit duos priores gradus, nempe perseverantiam, et continentiam, esse inconnexos, et consimiliter non necessario uniri duos priores gradus virtutis infra heroicam, quum scilicet ipsa est imperfecta, vel mediocris; eodem modo arguitur de virtutibus secundum tertium gradum ipsarum. Siquidem contingit aliquem virtutibus praeditum penes tertium gradum ipsarum exire in actus unius virtutis, et non alterius. Non enim minus est dispositus aliquis habens habitum ad operandum circa illa obiecta, quam alius omni carens eiusmodi habitu; ergo si aliquis a principio potuit sese exercere secundum actus unius virtutis, et non alterius; multo magis idipsum praestare poterit, cum habitum acquisivisse intelligitur secundum duos gradus virtutis communiter dictae. Ergo poterit sibi comparare unam virtutem perfectam, et non aliam. — *Confirmatur*, evenire potest ut occurrat sibi opportunitas agendi circa materiam alterius

virtutis; quia tamen caret habitu eius virtutis, non inclinatur ad tale obiectum, uti promptus est ad exeundum in actus circa materiam, ubi est habituatus. — *Responsio* [Oxon. ib.]: quamvis materia alterius virtutis non occurrat exterius, occurrit nihilominus in phantasmatibus, et circa illa oportebit recte eligere, vel certe virtus acquisita non salvabitur. *Contra*, possibile est, ut illa alia non considerentur, sed ea dumtaxat, ad quae inclinatur habitus virtutis; non enim contingit intelligere duo simul distincte et perfecte, ut duo sunt, secundum communiter loquentes; igitur si occurrant alia quae pertinent ad aliam virtutem, non potest voluntas eligere circa illa nec bene nec male; sed percipere non considerationem illorum, et considerationem eorum, quae pertinent ad virtutem, quam habet.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Oxon. ib. n. 9.] virtus non obliquatur, sed habens virtutem, ex defectu alterius obliquatur in ordine ad aliam virtutem. Nec exinde inferri debet, eam virtutem non exitisse perfectam, aut fuisse imperfectam, quia non est unius virtutis dirigere hominem circa omnia, sed tantum circa proprium obiectum; quemadmodum non magis obliquatur homo in videndo si potest audire, quam si non potest. — *Si dicas*: est de facili amissibilis talis habilitas, vel dispositio; igitur non est virtus perfecta; *nego antecedens*, imo licet contra eius inclinationem agat praeditus virtute, attamen non corrumpitur, nisi per multos contrarios actus; dispositio autem bona corrumpitur uno, aut certe paucis actibus.

AD SECUNDUM de *delectabiliter operari*, respondeo: [Oxon. ib.], habens virtutem delectabiliter operatur circa materiam ipsius virtutis, ut temperato delectabile est abstinere ab esu carnium diebus vetitis et ab omni intemperantia; sed non perinde est sibi delectabile subire terribilia, quia circa illa non est bene dispositus per virtutem fortitudinis. Tristatur ergo cum exit in actum intemperantiae, quia est contra habitum ad opposita inclinantem; et adhuc tristius sibi foret subire terribilia; fugit proinde tristius, et eligit quodammodo minus triste, ne in magis odibile incidat. *Concedo* igitur ita se gerentem esse imperfectum et tristabiliter operari; sed tamen non est imperfectus, nec cum tristitia operatur circa materiam virtutis, qua est praeditus, nisi tantum per accidens, quatenus nempe alia materia occurrit, circa quam non est virtuose dispositus, nec circa ipsam virtuose ac delectabiliter operatur.

Atque [Oxon. ib.] ex his patet AD ALIUD de *fine virtutum moralium*, qui finis est actus elicited iuxta inclinationem habitus. Etenim una virtus perfecta non perducit ad finem virtutum, sicut nec unus sensus efficit hominem perfecte sensitivum, talis est enim qui omnibus pollet sensibus; quaelibet nihilominus virtus, quantum in se est, perducit ad finem: omnes tamen requiruntur ad perfecte perducendum; etsi itaque una virtutum simpliciter non perducatur ad finem, id tamen efficit quantum sufficit ad perfectionem ipsius.

Ad id [Oxon. ib. n. 10.] quod adducebatur ex Augustino in PRIMO ARGUMENTO: *Charitas quae deseri potest numquam vera fuit*: respondeo, Philosophus *In Praedicam.*, cap. *De Qualitate*, non dicere habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem; licet igitur virtus possit deperdi, et subinde obliquari pollens ea; non propterea tamen virtus ipsa obliquatur, sed habens recedit ab apice virtutis. Nec etiam sequitur, ipsam minime fuisse virtutem etiam in gradu perfecto secundum rationem ha-

bitus, quia non fuit inamissibilis; id enim, ut dictum est, non postulat necessario habitus. Est itaque exponendum Augustini dictum de charitate; nam aliquis vere fuit in charitate, quam deinde peccando amisit; sed non fuit vera charitas, idest, vere coniungens fini, scilicet beatitudini.

Ad Gregorii auctoritates [Oxon. ib.] potest dici, illi esse sermonem de virtutibus, quatenus sunt principia merendi; quo pacto verum est, virtutem unam sine alia non esse virtutem moralem, quia non meremur per unam sine alia vel concomitante alia; et quidem habens moralem temperantiam, non meretur nisi concomitetur humilitas; nec faciens misericordiam cum proximo meretur, si faciat ob inanem gloriam, vel pravum finem, et sic de caeteris. — Per idem *ad Glossam* super Apocalypsim, et commentatorem. Concedo enim virtutes esse sorores mutuo sese adiuvantes ad convivendum; nec per hoc tamen una est altera, nec essentialiter perficit alteram; et ita virtutes istae bene sunt sibi mutuo auxilio, unaque est salus alterius, ne intereat. Ex quo intelligi potest dictum quorundam asserentium, unam virtutem haud esse totam sine alia, quia non ita bene salvatur sine auxilio alterius. Nam homini variis multisque exposito temptationibus, circa tam multas materias, quas inter ipse versatur, vitamque agit, imperfectio circa unam materiam est occasio perperam se gerendi circa aliam; perfecta subinde dispositio agendi circa unam plurimum iuvat ad recte se habendum circa aliam. Virtutes ergo iuvant se mutuo, ut sorores; sed nulla interim est requisita ad perfectionem essentialem alterius; et sicut prius nascitur una soror quam alia, ita similiter virtutes nequeunt simul generari in anima; non enim possunt haberi duo actus perfecti, duarum generativi virtutum.

ITERUM ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUTES MORALES SINT AD INVICEM CONNEXAE.

Doctor, Oxon. d. 36. — S. Thomas 1. 2. q. 65. a. 1. ubi Caiet. caeterique Thomistae.

VIDENTUR morales virtutes esse necessario connexae. Etenim Ambrosius, lib. 5. *In Lucam*, cap. 6. § *Nunc dicimus: connexae*, inquit, *sibi sunt, concatenataeque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur*. Item Augustinus, 6. *De Trinit.*, cap. 4. *Virtutes*, inquit, *quae sunt in animo humano nullo modo separantur ab invicem*. Idipsum testatur Gregor. *Moralium* 22. cap. 1. *Aliique*.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 34. n. 7. — d. 36. n. 21.] Habitus perfectissime ornans intellectum prudentia est; ipsa enim est de omni agibili, et quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia; ergo ipsa dictante alienum esse suo domino reddendum, dictat quoque fortiter id esse exequendum, debitaque cum moderatione; ergo nisi insint fortitudo et temperantia, nec iustitia aderit, nec intellectus praeditus erit perfectissima notitia dictante de omnibus conditionibus et circumstantiis iustitiae necessariis, etsi polleat interim scientia quadam morali. Quare iure scribit Philosophus, 6. *Ethic.*, cap. ult., *prudentiae uti existenti omnes inerunt virtutes*. Sunt igitur virtutes morales ad invicem connexae.

CONTRA. Sicut virtutes morales perficiunt partem animae appetitivam,

sic intellectuales perficiunt intellectivam. Intellectuales autem virtutes non sunt connexae; non enim quisque praeditus una scientia, callet et caeteras. — *Rursus*, si foret admittenda haec connexio moralium virtutum, maxime quia connecterentur per unam prudentiam, vel in una prudentia: hoc autem est falsum; nam quis esse potest valde prudens circa materiam unius virtutis, et imprudens circa aliam, ut constat experimento.

RESPONDEO: [*Oxon.* 3. d. 36. n. 5.] *Quidam* convenientes cum sententia (quam reiecimus), in asserenda necessaria connexione moralium virtutum, rem ipsam tamen aliter, et melius, ut videtur, declarant. Fatentur ergo fieri posse, ut acquiratur habitus quantumcumque perfectus in genere naturae ex actibus frequenter elicitis circa materiam unius virtutis, absque eo quod acquiratur habitus alterius virtutis in genere naturae; verumtamen opinantur eum habitum haud habiturum rationem virtutis, nisi aliis sit conformis virtutibus, per assuetudinem comparatis, et idcirco habitum sic intellectum non pervenisse, putant, ad perfectionem virtutis; et propterea stare posse sine aliis. Caeterum habituum virtutum necessariam esse concordiam, nec unum subsistere posse sine aliis in gradu virtutum, ut dictum est.

Contra, [*Oxon.* ib.] *nec is modus explicandi nobis probandus videtur*. [*Cf. Oxon.* 1. d. 17. q. 3. — 2. d. 41. — *Quodlib.* q. 18.] Et quidem in sententia opinantium, moralem virtutem esse per se ens, et per se unum in genere qualitatis, evidentiis deduceretur improbatio; sed quia sentimus hypothesim illam non esse veram, ideo ex alio principio arguitur sic; virtus, cum omnibus quae sunt de per se ratione virtutis, generatur ex actibus conformibus rectae rationi, adeo ut ultra naturam actus vel habitus, ratio actus vel habitus virtuosus non requirat aliud, quam conformitatem ad rationem rectam, dicente Aristotele, 2. *Ethic.*, c. 6. *Virtus est habitus electivus in medietate consistens quoad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit*: sed habitus, vel actus abstinendi a carnibus diebus vetitis esse potest conformis rationi rectae, non concurrentibus aliis virtutibus; ergo frustra videtur comminisci connexio haec virtutum, cum obtineri queat una sine aliis. *Assumptum patet*: nam non recte eliget quis circa materiam temperantiae, nisi praecedat recta ratio dictans de tali eligibili: potest autem praecedere dictamen rectum circa materiam unius virtutis, absque omni dictamine rationis circa materiam alterius virtutis. — *Deinde*, [ib. n. 6.] ex hypothesi de necessaria virtutum connexione sequitur, quamlibet virtutem esse alteri rationem essendi virtutem, quod nemo dixerit. Sed *probatur consequentia*: nam si habitus temperantiae non induit naturam virtutis, nisi alia concomitante virtute, ut fortitudine; ergo fortitudo virtus, inquantum temperantiam concomitans, est ratio, cur ille habitus sit virtus; et pari ratione e converso temperantia ut concomitans erit fortitudini ratio essendi virtutem: *consequens* autem est plane falsum, alioquin aliqua erit virtus, antequam sit virtus, et ita nulla prima erit virtus, et ultra nulla virtus erit.

Hae deductiones declarantur: [*Oxon.* ib.] etenim intelligendo habitum illum de genere qualitatis, qui esse debet temperantia virtus; si virtus esse nequit nisi alia concomitante virtute, ut fortitudine; igitur fortitudo prius fuit virtus quam temperantia sit virtus; et interim nihilominus haud potest fortitudo esse virtus, nisi concomitante temperantia virtute, in dogmate illorum; igitur fortitudo asseritur virtus priusquam sit revera virtus. —

Consimiliter probo, fore ut nulla esset prima virtus. Nam non temperantia; haec enim haud esse virtus potest nisi cum comitatu omnium aliarum, et quidem habentium rationem virtutis.

Responsio: [Oxon. ib. n. 8.] aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, et licet in ratione qua est talis habitus unus alium praecedat, non tamen in ratione qua est virtus; sed omnes habitus, seu prius seu posterius generati, induunt naturam virtutis ex ratione propria, mutuaque concomitantia. — Quamvis responsio haec videatur probabilis; *contra tamen arguo*, quia ex hoc illud inconueniens sequeretur, quod unus actus generaret omnes virtutes morales in *esse* virtutis. *Idque probatur*: nam supponendo habitum temperantiae generatum, et subinde habitum fortitudinis pariter inductum in simili gradu, attamen nullus horum habituum virtus erit, quousque quilibet habitus sit in eo gradu in quo est virtus; aut igitur quilibet habitus erit ante alium virtus, vel esse poterit; et concluditur principale propositum, nempe unum habitum esse posse virtutem sine alio, ac proinde non esse virtutes necessario connexas: aut non; et tunc omnes habitus simul fient per unum actum in *esse* virtutis, quod, ut praediximus, apparet valde inconueniens; quia ille actus videtur esse unius virtutis, et sicut foret actus unius virtutis; si ipsa praexistere virtus, ita est unius dumtaxat generativus virtutis igitur non omnium. — *Deinde*, rationabilis videtur, species eiusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quam duo genera; siquidem magis inclinatur aliquis ad ordinate se habendum ex virtute, qua pollet circa materiam magis coniunctam materiae virtutis, qua est praeditus, quam circa materiam magis remotam, magisque ab alia distinctam; materiae autem specierum eiusdem generis magis sunt connexae, ac sint materiae diversorum generum. Atqui species eiusdem generis virtutis non sunt connexae, ut virginitas et castitas coniugalis; ergo multo minus existimandum est, esse necessario connexa ipsa genera virtutum. — *Postremo*, aliquis esse potest naturaliter inclinatus ad actus unius virtutis, et non alterius, sicut naturale temperamentum alicuius impellit ad irascendum, sic ut de facili concipiat iracundiam, etsi perinde non sit inclinatus ad concupiscentiae actus exercendos. Is igitur potest facilius exercere se circa actus, ad quos suapte natura est pronus, non autem circa illos, ad quos natura non propendit; acquireret igitur virtutem circa hos, et non circa illos. *Rursus*, qualitercumque aliquis sit natura inclinatus, potest habere materiam exercendi se circa actus unius virtutis, et non alterius. *Exemplum*: Religiosus habet opportunitatem exercendi se in passionibus coercendis, non vero circa terribilia bellica aggredienda vel sustinenda; igitur generabit in se temperantiam sine fortitudine.

Est ergo dicendum, [Oxon. ib. n. 9.] morales virtutes nec secundum genera sua, quae communiter assignantur, *iustitia*, *fortitudo*, et *temperantia*, nec secundum generaliora, quae sunt virtutes disponentes ac perficientes affectum ad seipsum vel ad alium, esse necessario connexas. — Porro, ultra rationes hactenus deductas contra duas opiniones improbatas, occurrit praeterea persuasio talis: virtus una est aliqua hominis perfectio, sed non omnimoda; alioquin satis esset adaequatae perfectioni ipsius virtus una moralis. Est igitur virtus una perficiens hominem ex parte. Quoties autem sunt plures perfectiones partiales, idem perfectibile potest esse simpliciter perfectum penes unam perfectionem in summo, et item simpliciter

imperfectum quoad aliam, sicut patet in homine, cuius est habere multas perfectiones organicas; is, inquam, pollere potest una ex eis in summo, ut visiva virtute, et interim carere audiendi facultate, et ita de aliis. Fieri proinde potest ut quis bene sit dispositus circa materiam temperantiae, et interea reperiri expers perfectionis circa materiam alterius virtutis; et per consequens esse potest simpliciter temperatus, etiam quoad quemcumque gradum afficientem habitum temperantiae, etsi non sit fortis; haud tamen erit simpliciter perfectus in genere moris sine aliis virtutibus perficientibus eius affectum: quemadmodum non erit perfecte sentiens simpliciter, nisi omnibus polleat sensibus; attamen non est minus perfecte temperatus; licet sit minus perfecte moralis, sicut non audiens non est minus perfecte videns, licet sit minus perfecte sentiens.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, tum allatas, tum consimiles quae afferri possunt auctoritates sic fore intelligendas; nempe virtutes esse connexas et concatenatas, quatenus dum una sola ornat animam, non ita bene salvatur sine alia; contra vero simul pluribus inhabitantibus una auxilio est alteri, et fortius resistunt ingruentibus tentationibus circa diversas materias. Caeterum ex hoc non fit nec sequitur unam esse alteram, aut perfectionem essentialem alterius, ut latius dictum fuit *art. praec.*

AD SECUNDUM respondeo, prudentiam intensive et extensive perfectam utique dictare de omni agibili, et quoad omnem conditionem, sive circumstantiam agibilis; sed unamquamque virtutem seorsim acceptam tali prudentia non indigere; solum enim necessario postulat, atque essentialiter pendet a prudentia dictante de materia ipsius, ac praescribente modum vel medium et finem, a quo ipsa virtus accipit speciem et unitatem. Ut igitur prudentia haec non dictat, nisi de hac virtute, ita nec ad inexistentiam ipsius sequitur necessario ad futuras caeteras morales virtutes.

Responsio: [Oxon. ib. n. 15.] etsi id dictamen rectum dici queat scientia practica quaedam, non tamen prudentia erit: haec siquidem complectitur ac versatur circa materiam omnium virtutum: ac propterea ipsi uni prudentiae inexistenti omnes inerant virtutes. Proprie ergo loquendo de prudentia, ipsa non est sine virtute morali, quia est ratio recta confesse se habens appetitui recto; qui appetitus rectus non est sine virtute morali; adeoque quicumque habitus generatus in intellectu, licet practicus et rectus, idque seu circa finem universalem, vel particularem, sive circa media eorum finium assequutioni necessaria; nisi concomitetur recta electio voluntatis circa eadem, prudentia non est nuncupanda. Prudentia enim est circa ordinata ad finem, cum sit habitus consiliativus; consilium autem non est de fine, sed de entibus ad finem; qualibet proinde virtute prudentiam praerequirente, et vicissim prudentia coëxigente reliquas tres virtutes partis appetitivae, manifestum est, unam virtutem haud coëxistere posse sine aliis. — *Contra* etsi haec probabiliter dici videantur; tamen prudentia non solum est circa media ordinata ad consequendum finem ultimum, sed etiam dictat de ipso fine, saltem particulari, puta de castitate: nam virtus moralis necessario sequitur ordine naturae prudentiam aliquam; ex electione autem finis particularis, ut castitatis, gignitur virtus moralis; igitur hanc electionem praecedat aliqua prudentia; igitur non est sic coarctanda prudentia, ut tantum sit habitus circa media ordinata ad consequendum finem in particulari electum. — *Deinde*, [ib. n. 16. seqq.] si contraria hypothesis esset vera, non esset una prudentia uni correspon-

dens morali virtuti. Virtus siquidem moralis una est unitate finis, ad cuius electionem principaliter inclinatur. Si autem ad dictandum de tali fine nulla esset prudentia, sed tantum de mediis ad ipsum finem conducentibus, nullum esset obiectum unum, a quo esset unitas prudentiae dictantis, sed multae potius prudentiae forent astruendae circa multa media ad finis assequutionem necessariae; et nihilominus una tantum inexistere virtus moralis, ex unitate finis obiectique formalis; igitur tum propter naturalem prioritatem prudentiae ad virtutem moralem, tum propter unitatem prudentiae respectu unius virtutis moralis, videtur esse concedendum, habitum practicum recte dictantem de fine particulari esse proprie prudentiam. — *Nec obstat* quod prudentia dicatur habitus consiliativus, et ita ad fines discursivus; nam de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo a principio practice accepto a fine universali ad particulares; isque discursus prima est consiliatio, quamvis communiter dicatur consilium esse de mediis virtutum. — *Quod etiam additur*, oportere prudentiam confesse se habere appetitui recto, non movet; quia prius natura non involvit aliquid de ratione sua dependens a posteriori: prudentia est virtute morali natura prior, quia definit ipsam; est igitur concors recto appetitui, quatenus prudentia talis cognitio est, cui, ut appetitus sit rectus, esse debet necessario conformis, seu in eodem dictante recta sequatur electio, seu non.

Quapropter [Oxon. ib. n. 20.] *asserimus* habitum generatum ex rectis dictaminibus, sive circa fines quosdam particulares, qui sunt proprii fines moralium virtutum, seu circa media ad eosdem fines ordinata, esse proprie prudentiam, licet electio recta non sequatur in eodem dictante; atque ita non erit necessaria connexio alicuius virtutis moralis ad prudentiam dictativam de sua materia; et ulterius virtute una existente utique suae regulae confesse se habente, a qua essentialiter dependet, non oportet alias existere virtutes, cum prudentia dictans circa materiam castitatis et temperantiae, non dirigat, nec ostendat quid facto opus sit circa materiam fortitudinis; nec etiamsi dictaret, oporteret, ad ea dictamina sequi electionem circa eiusmodi materiam.

AD PRIMUM PRO NEGATIVA SENTENTIA *respondetur sic*: virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus, et ideo non invenitur in eis ea connexio, quae invenitur in virtutibus moralibus. Nam omnes passionες a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam; et similiter omnes operationes, quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passionες, et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiae cadit. — *Contra*: sicuti scientia Geometriae ab obiecto formali accipit speciem et unitatem, et scientia Naturalis similiter, ita quoniam earum scientiarum obiecta ad invicem connexa non sunt, fieri potest, ut quis praeditus sit scientia Geometriae, et non Naturali. Atqui singulae morales virtutes a propriis obiectis formalibus accipiunt speciem et unitatem, eaque obiecta non praeseferunt eam connexionem, ut occurrente uno, de necessitate obiciantur et alia, circa quae versantur virtutes seu recta electio voluntatis: imo quaedam una subsistere non possunt, uti sunt obiectum virginitalis et continentiae coniugalīs; liberalitatis et voluntariae paupertatis, et quaedam alia; ergo sicuti inconnexae sunt

virtutes intellectuales, ita et morales. — *Deinde*, [Oxon. 3. d. 34. n. 11.] quamvis passiones omnes de amore vel odio proficiscantur, atque ad illas, ut ad principia ordinentur, attamen habitus, quo ordinatur concupiscibilis ne immoderate appetat, sed iuxta dictamen rationis rectae, non necessario secum postulat habitum, quo bene disponitur irascibilis, ne immoderate velit offendens propellere; nam concupiscenti ordinate concupiscibile, nullum offendens occurrere potest; ergo ex ordine passionum ad amorem et odium non concluditur connexio moralium virtutum. — *Denique*, quod dicitur materiam omnem moralium virtutum cadere sub unam prudentiam, ac propterea esse connexas rectas electiones circa obiecta virtutum, nihil est, ut patet ex dictis *supra et q. 50. art. 1. in incidenti*, nisi intelligatur de prudentia intensive et extensive perfecta. Sed iam ostendimus habitum inclinantem ad electiones rectas circa materiam fortitudinis, non postulare hanc prudentiam, ut rectus sit, sed satis esse prudentiam quamdam, nempe militarem, qua instructi Duces exercitum, recte eligant momenta temporum bellum commitendi, adeo ut exinde victoriam reportent.

AD SECUNDUM *ita respondetur*: ea ad quae inclinant virtutes morales se habent ad prudentiam sicut principia: at factibilia non se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiae et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cuiuscumque principii, sicuti si quis erraret circa principium Geometriae, nequiret eam scientiam acquirere. — *Nos dicimus*, [Oxon. 3. d. 36. n. 21. — Cf. a. 1. q. 54.] hanc solutionem non esse probandam, aut certe hanc controversiam magis ad nomina, quam ad res ipsas pertinere. Isti quippe fatentur, ex ratione recta praecedente oriri posse rectam electionem: attamen non esse id dictamen nuncupandum prudentiam, nisi dirigat circa materiam omnem virtutum. Nos contra ostendimus, ex rectis dictaminibus circa obiectum unius virtutis gigni habitum prudentiae; alioquin electiones non gignerent in appetitu virtutem, quae per rectam rationem definitur. Fieri autem potest, ut non occurrat opportunitas, aut necessitas ulla eliciendi actus circa materias aliarum virtutum. Ergo recta ratio, quae fuit mensura electionis rectae, proprie est habitus prudentiae, non quidem undequaque perfectae, sed talis, quae sufficiat uni virtuti. Quapropter *argumentum* est concedendum.

ARTICULUS II.

UTRUM VIRTUTES MORALES POSSINT ESSE SINE CHARITATE.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. 1. 2. q. 65. a. 2.

VIDETUR virtutum moralium perfectio haud obtineri posse sine charitate. Hoc [Oxon. 3. d. 36. n. 25.] enim videtur docere diserte Augustinus, lib. 4. cap. 3. *contra Julianum*, Sed absit, inquit, ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide. Iustus enim ex fide vivit.

2. PRAETEREA, Ioan. 1. cap. 3. Qui non diligit manet in morte: sed per virtutes perficitur vita spiritualis; ipsae enim sunt quibus recte

vivitur, ut Augustinus docet, 2. *De lib. arbitrio*, cap. 18. et 19.: ergo esse non possunt sine dilectione ex charitate. — *Confirmatur*; ad Rom. 14. super illud, *omne quod non est ex fide, peccatum est*; dicit glossa Augustini, *ubi deest agnitio veritatis falsa est virtus, etiam in bonis moribus*.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Virtutis moralis definitio potest simpliciter et perfecte salvari in alio, nulla intellecta virtute theologica; ergo optime morales virtutes subsistere possunt in aliquo sine charitate.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 26.*] dici potest, morales virtutes veras et proprias subsistere posse in aliquo, absque charitate; sed propter auctoritates quibus *aliqui* contrarium adstruere nituntur, intelligendum, nullam virtutem inclinare in finem ultimum, nisi mediante illa, cuius est per se respicere finem ultimum; eaque sola charitas est, ipsius est enim immediate respicere finem ultimum, reliquae vero eundem, media charitate, vel per charitatem attingunt. Quatenus autem virtutes quaedam instrumenta sunt perficiendi hominem, sint oportet instrumenta ordinandi ipsum ad finem ultimum, in quo sita est sui ipsius ultimata perfectio; ideo virtutes sunt imperfectae sine charitate, quippe quibus non datur, hominem ad finem ultimum ordinare, et perficere sine charitate; verum quia perfectio ex charitate adveniens virtutibus, ut imperfectio ob absentiam obiecti suppleatur, non afficit speciem vel essentiam earumdem, ideo quaelibet esse potest simpliciter perfecta in propria specie absque charitate. Quicquid enim intrinsecus pertinet ad rationem formalem cuiusque, inest eis etiam non intellecta charitate. Dicuntur ergo informes sine charitate, et formari per ipsam, quatenus de charitate est, ut ordinentur ad ulteriorem finem, et fines ipsarum in ultimum finem; qua in ordinatione invenitur ultima earumdem ac consummata perfectio, extrinsece tamen ut refertur ad species ipsarum, ut dictum est.

Atque [*Oxon. ib. n. 25.*] hanc ipsam sententiam magnifico sermone luculenter exprimit August., *De Patientia*, cap. 26. et habetur d. 3. *De Poenitentia*, cap. 49. Si quis, inquit, non habens charitatem, quae pertinet ad unitatem spiritus et vinculum pacis, quo Catholica Ecclesia congregata connectitur, in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, angustias, famem, nuditatem, persecutionem, pericula, carceres, vincula, tormenta, gladium, vel flammam, vel bestias, vel ipsam crucem, timore gehennarum, et ignis aeterni, nullo modo, ista culpanda sunt, imo vere et haec laudanda patientia est. Non enim dicere poterimus, melius ei fuisset, ut Christum negando nihil eorum pateretur, quae passus est, confitendo; sed existimandum fortasse tolerabilius ei futurum consilium, quam si Christum negando, cuncta illa vitaret; ita ut illud quod ait Apostolus: Si tradidero corpus meum, ut ardeam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest: nihil prodesse intelligatur ad regnum caelorum obtinendum, non ad extremi iudicii tolerabilius supplicium subeundum. Haec ille.

Iuxta quae intelligendae sunt eiusdem auctoritates, quibus asseritur, virtutes non esse veras sine charitate, quatenus destitutae perfectione, qua ornari possent per charitatem, non perducente ad regnum aeternae beatitudinis; nec instructi moralibus virtutibus, sine illis perfecte in Domino gloriantur, quia ipsarum fines virtutum in ultimum finem non ordinantur. Attamen ad hoc, ut virtutes morales perfectae sint in specie sua, minime theologicas requirunt, quamvis sine ipsis careant ulteriori perfectione, ad quam utique possent attingere.

ARTICULUS III.

UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. I. 2. q. 65. a. 3.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 36. n. 27.*] virtutes theologicas non praeexigere, aut coëxigere habitum moralium virtutum; saltem acquiratarum, quod et evidenti constat experimento. Nam si aliquis vitiis multis addictus, et subinde habitibus ad eadem inclinantibus gravatus, de novo convertatur, huic in poenitentia infunduntur omnes virtutes theologicae, non tamen morales (nam nobis non videtur fore asserendas virtutes morales per se infusas, ut expositum fuit supra q. 63. art. 3.), quod evidens est ex eo, quia is, qui nuper iustificatus est, non operatur delectabiliter aliquid eorum, ad quae inclinant habitus moralium virtutum; imo delectabilius ei esset exire in actus secundum inclinationem habituum virtutibus contrariorum, quos ex frequentibus actibus sibi indiderat. Ergo virtutes theologicae non praeexigunt, nec secum deferunt habitus moralium virtutum.

ARTICULUS IV.

UTRUM FIDES ET SPES POSSINT ESSE SINE CHARITATE.

Doctor, Oxon. 3. d. 31. — d. 36. — S. Thom. I. 2. q. 65. a. 4.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 31. n. 2. — d. 36. n. 30.*] fidem et spem reperiri posse sine charitate, ac proinde theologicas virtutes non esse connexas inter se. Et quidem in Patria mansurus est habitus et actus charitatis, non vero habitus actusque fidei et spei. Frustra siquidem ibi ponerentur illi habitus, quorum inclinatio foret tunc impossibilis. Fides autem ex sua ratione inclinat in verum latens, et spes in bonum commodum absens. Hae autem inclinationes haberi non poterunt in Patria, ubi erit verum patens, et bonum possessum. Hi igitur habitus non nectuntur necessario cum charitate, siquidem ipsis deficientibus manet charitas in Patria. — Verum ne in via quidem sunt hi habitus necessario connexi cum charitate. Nam fidelis peccans excidit charitate, manet tamen in ipso fidei atque spei habitus, supponimus enim non deliquisse infidelitate et desperatione; igitur ex ratione habituum in existendo, non est necessaria connexio fidei et spei cum charitate.

Utrum [*Oxon. ib.*] autem in fieri vel in infusione connexae sint hae virtutes theologicae, adeo ut unam nequeat largiri Deus sine aliis? Dicimus citra omnem repugnantiam Deum infundere posse unam sine aliis, de facto autem aliter evenire ex Dei liberalitate. Nam quaecumque separari possunt in esse; potest Deus separare in fieri; ac propterea quantum est ex se non necessario connectuntur in infusione; sed ex liberalitate divina connectuntur, nec unam donat Deus sine aliis; ad magnificentiam quippe ipsius pertinet totum hominem perficere; quemadmodum enim nullum secundum corpus sanitati restituit, nisi perfecte, ita etiam spiritualiter neminem sanat nisi perfecte. Perfecta autem sanitas hominis est perfici fide supernaturali quoad intellectum, et ornari spe et charitate quantum ad vo-

luntatem. Quare de *poenit.*, *dist. 3. cap. Sunt plures*: scribitur. *Numquam aliquem sanavit, quem omnino non liberavit. Totum enim hominem sanavit in sabbato, quia et corpus ab infirmitate et animam ab omni contagione liberavit.*

Sed [*Oxon. ib.*] numquid fides et spes charitate non formatae vere et proprie virtutes dicendae sunt? *Responsio*, hanc quaestionem eandem habere solutionem putamus ac illam, cum de moralibus virtutibus, absente charitate, quaeritur, an sint vere virtutes? siquidem fides et spes in specie sua esse possunt perfectae, quamvis charitate non formentur. Hae quippe eodem modo esse possunt principia priorum actuum in ordine ad propria objecta, formatae ac informes; etsi perfectionem illam ultimam, quam praeseferunt, cum attingunt atque versantur circa finem ultimum, profecto sine charitate habere non possunt; et haec quidem perfectio tam in moralibus virtutibus, quam in istis, licet dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, sive per aliquem ordinem istorum, vel eorum actuum ad finem, potest tamen dici esse praecipue in hoc, quod est acceptari a Deo, ordinante ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec actus ipsius acceptatur sine charitate, quae sola dividit inter filios regni et perditionis.

ARTICULUS V.

UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE FIDE ET SPE.

Doctor, locis art. praec. cit. — S. Thomas I. 2. q. 65. a. 5.

RESPONDEO [*Oxon. 3. d. 36. n. 30.*] ex dictis *art. praec.* citra omnem repugnantiam Deum posse alicui infundere charitatem, sine fide et spe, quemadmodum revera in Patria sola manet in Beatis, fide atque spe excidentibus, quemadmodum etiam in via peccantibus insunt spes et fides sine charitate. Quaecumque autem separari possunt in *esse*, valet Deus segregare in *feri*, et ita de facto Christo Domino Deus elargitus est summam gratiam, non autem praeditus fuit fide et spe, cum fuerit perfecte beatus per intuitivam visionem Deitatis; ac proinde de possibili charitatis existentia non pendet a reliquis virtutibus fidei et spei. Reipsa tamen Deus infundens gratiam dat simul fidem et spem, ut tribus theologicis virtutibus perfecte anima ornetur ac perficiatur; sicuti neminem secundum corpus sanavit, quem non perfecte reddiderit sanitati.

QUAESTIO SEXAGESIMASEXTA.

DE AEQUALITATE VIRTUTUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de aequalitate virtutum.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum virtus possit esse maior vel minor. — 2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint aequales. — 3. De comparatione virtutum moralium ad intellectuales. — 4. De comparatione virtutum moralium ad invicem. — 5. De comparatione virtutum intellectualium ad invicem. — 6. De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUS POSSIT ESSE MAIOR VEL MINOR.

Doctor, locis infr. citat. — S. Thom. 1. 2. q. 66. a. 1.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: aut est sermo de virtutibus *diversae speciei*, aut de virtutibus *eiusdem speciei*. Et *primo modo* manifestum est, unam virtutem esse alia potiore et praestantior. Cum enim radix virtutum omnium sit ratio recta, quo magis virtutes rationi appropinquant, eo perfectiores dicendae sunt. Quare prudentia rationem ipsam afficiens, iure caeteris praefertur virtutibus. Consimiliter inter appetitivas illa aliis praestat virtutibus, quae magis rationem participat, cuiusmodi est iustitia. Deinde quae irascibilem perficiunt, ut fortitudo, antecellunt iis, quae ordinant concupiscibilem, quae animae portio minus participat rationem, ut dicitur, 7. *Ethic.*, c. 6. — At loquendo de virtutibus *eiusdem speciei*, dupliciter virtus dici potest maior et minor: *uno modo* secundum seipsam; *alio modo* penes minorem et maiorem subiecti participationem.

Nos supra, q. 52. art. 1. et 2. agentes de augmento habituum hunc modum dicendi et explicandi habituum augmentationem late exclusimus, ut subinde nihil sit addendum. Ad prudentiam quod attinet, quatenus ab his caeteris appetitivis virtutibus praeponitur, agetur infra art. 3.

Itaque [*Oxon.* 3. d. 34. n. 17. — 2. d. 16. q. 2. n. 2.] approbantes partem primam *solutionis*, dicimus revera unam virtutem, spectata ipsius formalis ratione, esse alia praestantior et perfectior. Et quidem genus iustitiae, quae est virtus perficiens in ordine *ad alterum*, perfectius est omni virtute morali perficiente hominem *ad seipsum*, uti sunt *fortitudo*, et *temperantia*. Inter species autem iustitiae *amicitia* est omnium perfectissima; ipsa enim est virtus *ad alterum*, ex 8. *Ethic.*, c. 1. et 9. et c. 5. caeteris iustitiae speciebus praestantior; quia per illam quis dat seipsum proximo, quantum fieri potest, ipseque potest se dare, et proximus valet excipere et habere; haec igitur *amicitia* est virtutum moralium praestantissima. Quatenus autem quis non semetipsum, sed sua proximo impertitur, aut sunt bona extrinseca, aut intrinseca spectantia ad victum humanum. De bonis extrinsecis, quae indigent homines commutare, dicitur *iustitia commutativa*. Si vero communicetur aliquid aliud necessario adiunctum, aut est regimen, quod convenit praesidenti in Republica, dicique potest haec iustitia *dominatio iusta*; aut communicatur subiectio iusta, et ap-

pellatur *obedientia*; et utraque haec iustitia praeferenda est iustitiae commutativae, ut omnibus amicitia praecellit, sicut dictum est.

Uterius, [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 3.] ulcisci legis transgressionem est actus virtutis ad alterum, esse enim potest consonus rectae rationi; neque is actus est iustitiae commutativae, quae versatur inter mercimonia, contractusque humanos; etsi ad hanc magis reducatur, quam ad distributivam: neque rursus est actus amicitiae, nam vindicta respicit finem legis, eaque ordinatur culpa per poenam statutam, et poena inflicta aliquando destruitur punitus. At amicitiae finis proximus est bonum amici, sed plectentis sonites, est resarcire legem, eiusque conservationem. Is itaque actus est nobilissimus inter omnes actus iustitiae in communi, ut distinguitur in commutativam; et adhuc actus praemiandi est nobilior actu ulciscendi, quia is soli Principi convenit: et insuper inter nobiliora extrema reperitur, nempe meritum, pro quo fit, et proemium quod confertur, et personam meritam, cui confertur, quae utique excellunt poenam, culpam, et reum, cui poena infligitur. Quare [ib. n. 9.] actus virtutis vindicandi est quidem praestans pluribus perfectione, sed non est simpliciter nobilissimus inter illos, qui sunt ad alterum circa obiectum creatum. Nam, ut dictum est, amicitia est virtus iustitia vindicativa praestantior.

Amplius, [Oxon. 3. d. 34. n. 8.] proprius habitus perfectivus concupiscibilis est *temperantia*, et proprie perficiens irascibilem est *fortitudo*. Sicut enim concupiscibilis indiget ordinari circa ea, quae sunt nata primo appeti, ne immoderate ad ea feratur, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate et citra dictamen rationis rectae velit offendens propellere, et ulcisci de illo plusquam causa exigit; et habitus quo disponitur ad propellendum offendens dici potest *bellicositas*. Sed ille, quo disponitur ad non repellendum, sed magis ad sustinendum, appellatur *patientia*: et quia difficilius est non repellere, quam repellere quod molestiam affert, vel damnum infert, ideo *patientia* est nobilissima fortitudo. Quare virtus haec perfectione antecellit omnibus illis, quae sub bellicositate continentur, caeteris paribus.

At [Oxon. 3. d. 15.] numquid temperantia est fortitudini praeferenda, vel potius fortitudo temperantiae perfectione antecellit? *Nos dicimus*, fortitudinem virtutem esse temperantia praestantior. Nam temperantia requirit in natura temperata esse posse aliquam delectationem immoderatam, quod utique est imperfectionis. Fortitudinem, qua afficitur irascibilis, nihil tale consequitur necessario, vel etiamsi inesse dicatur, tamen longe peiora sunt vitia, quae insunt per concupiscentiam illis, quae insunt per iram, ut late ostendit Arist., 7. *Ethic.*, cap. 6. Bonus etiam Politicus per fortitudinem eligit subire mortem, vel exponere se tormentis, ut salva sit Republica, idque est obiectum eligibile secundum rationem rectam, quia finis est rectus, et laude dignus; nihil tale praestat temperantia virtus, adeoque fortitudo est ipsa praestantior et utilior. Per [ib. 4. d. 29. n. 21. — 3. d. 15. n. 26.] fortitudinem quoque salvatur magis bonum rationis, quae enim hominem deiciunt ab usu rationis, sunt maxime timor, desperatio, et tristitia; fortitudo haec omnia arcet. Non quod fortis sit omnino impavidus, quia id ad audaciam pertinet; et nihil pavere est audacis. Fortis ergo est impavidus, et pavet ubi recta ratio dictat; imo fortis sustinet quidem mortem, et vulnera, quoniam bonum, vel quoniam turpe non, mallet tamen ea non accidere, et faceret non evenire, si salvaretur in

eventu bonum rationis. Fortitudo denique erigit desperantes, qui omnino ignavi sunt et imbelles, et depellit tristitiam usum rationis absorbentem.

ARTICULUS II.

UTRUM OMNES VIRTUTES SIMUL IN EODEM EXISTENTES
SINT AEQUALES.

Mag., Sent. 3. d. 36. c. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 66. a. 2.

UTRUM vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliae magis, aliae minus in aliquo ferveant, quaestio est. *Quibusdam* enim videtur quod aliae magis, aliae minus habeantur ab aliquo; sicut in Iob patientia emicuit, in David humilitas, in Moyse mansuetudo. Qui etiam concedunt, magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem, quam per aliam, sicut eam plenius habet quam aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt quam per charitatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi, quam per charitatem. Alias ergo magis, et alias minus in aliquo esse dicunt; sed nullam plenius charitate, quae caeteras gignit. Hasque dicunt esse multas facies, quas memorat Apostolus, 2. *Corint.* 1. dicens, *ex personis multarum facierum, etc.* Alii verius dicunt, omnes virtutes et similes et pares esse in quocumque sunt, ut qui in una, alteri par extiterit, in omnibus eidem aequalis sit. Unde August., lib. 6. *De Trinit.*, cap. 4.: «virtutes quae sunt in animo humano, quamvis alio et alio modo singulae intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem: ut quicumque fuerint aequales, verbi gratia, in fortitudine, aequales sint et prudentia, et iustitia, et temperantia. Si enim dixeris aequales esse istos in fortitudine, sed illum praestare prudentia, sequitur ut huius fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine aequales sunt, quia est illius fortitudo prudentior, atque ita de caeteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.» Ex his clarescit omnes, virtutes non modo esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua praeeminere virtute, ut Abraham fide, Iob patientia, secundum usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maxime praefert, vel opus fidei, vel alicuius caeterarum virtutum praecipue exequitur. Unde et ea prae aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum, ut alibi Augustinus dicit, in aliquo aliam magis esse virtutem, aliam minus, et unam inesse virtutem, et non alteram. Ait enim sic: «clarissima disputatione tua satis apparuit, non placuisse auctoribus nostris, imo veritati ipsi, omnia paria esse peccata; etiamsi de virtutibus verum sit; quia etsi verum sit, eum qui habet unam omnes virtutes habere; et eum qui unam non habet nullam habere; nec sic peccata sunt paria, quia ubi virtus nulla est, nihil rectum est; nec tamen ideo non est pravo pravius distortoque distortius. Si autem (quod puto esse verius, sacrisque Litteris congruentius) ita sunt animae intentiones, ut corporis membra, non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, et alius illuminatur amplius, alius minus, alius omnino caret lumine; profecto, ut quisque illustratione pia charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil; sic dici potest habere aliam,

et aliam non habere, et aliam magis, et aliam minus habere virtutem. Nam et maior est in isto charitas quam in illo, et ideo recte possumus dicere, et aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem, quae pietas est, et in uno homine quidem, quod maiorem habeat pudicitiam, quam patientiam, et maiorem hodie, quam heri, si proficit; et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam; et ut generaliter, breviterque complectar, quam de virtute habeo notionem: virtus est charitas, qua id quod diligendum est diligitur. Haec in aliis maior est, in aliis minor, et in aliis nulla est; plenissima vero, quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, in nemine est. » Hic insinuari videtur, quod aliquis ea ratione possit dici habere unam virtutem magis, quam aliam, qui per charitatem magis afficitur in actu unius virtutis, quam alterius; et propter differentiam actuum, ipsas virtutes magis vel minus habere dicitur. Potest et aliquam non habere, cum tamen simul omnes et pariter habeat quantum ad mentis habitum, vel essentiam cuiusque. In actu vero aliam magis, aliam minus habet, aliam etiam non habet: ut vir iustus utens coniugio non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non dicantur paria peccata? Forte quia magis facit contra charitatem, qui gravius peccat, minus qui levius. Nemo enim peccat, nisi adversus illam faciendo, quae est plenitudo legis. Ideo rectae dicitur qui offenderit in uno, factus est omnium reus, idest, contra charitatem facit, in qua pendent omnia.

ARTICULUS III.

UTRUM VIRTUTES MORALES PRAEEMINEANT INTELLECTUALIBUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 33. — S. Thom. 1. 2. q. 66. a. 3.

VIDENTUR virtutes intellectuales praeeminere moralibus virtutibus. Etenim virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur, 1. *Ethic.*, cap. ult.: sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem; ergo virtus intellectualis est virtute morali nobilior.

2. PRAETEREA. Illa virtus est simpliciter nobilior, cuius nobilius est obiectum: atqui obiectum rationis est nobilius obiecto appetitus; ratio enim apprehendit aliquid in universali, appetitus autem tendit in res habentes esse particulare; ergo virtus intellectualis est nobilior virtute appetitiva.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 36. n. 20.*] Nulla electio esse potest moraliter recta, et actus virtutis, vel gignens virtutem, nisi sit concors suae regulae suaeque mensurae, quae est prudentiae dictamen rectum; est igitur prudentia omni virtute morali prior, et eiusdem mensura; cum ergo sit prudentia prior, et mensura moralium virtutum, sit oportet omnibus appetitivis virtutibus perfectior.

CONTRA. De ratione virtutis est bonum efficere possidentem: sed ratione moralis virtutis nuncupatur homo bonus, non vero propter virtutes intellectuales, nisi fortasse ob prudentiam; ergo virtus moralis est melior quacumque intellectuali. — *Rursus*, finis est nobilior his, quae sunt ad finem: virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia

autem facit rectam electionem eorum, quae sunt ad finem; ergo virtus moralis est prudentia nobilior.

RESPONDEO: *Aliqui* propter rationes quae concludere videntur intellectuales virtutes caeteris perfectione anteire, opinati sunt prudentiam perfectione praestare virtutibus appetitivis.

Nos hanc sententiam minime approbandam esse arbitantes, dicimus, prudentiae quidem regulae rationem attribui debere respectu appetitivarum virtutum, easque subinde natura praecedere, sed non propterea illis perfectione praeceminere. *Declaratio:* in ordine ad idem obiectum nobilior potentia nobiliorem elicit actum, caeteris paribus, idest utraque agente penes omnem virtutem sui. Nam in casu non est excessus ex parte obiecti, cum idem esse supponatur; igitur omnis excessus et inaequalitas perfectionis ipsis est attribuendus potentiis: nobilior autem virtute praestat imperfectiori. — Cum igitur circa bonum morale, quod est idem obiectum, sit actus intellectus practici, et voluntatis, si utraque perfecte agat, haec dictando, illa eligendo, simpliciter nobilior erit electio recta, quam dictamen rectum; et per consequens habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu inducto per dictamen rectum; et quidem sub eadem ratione formali, sub qua appetitus inclinatur per virtutes morales ad eligendum, intellectus per prudentiam dirigit in eligendo, et in idem formaliter, in quod virtus inclinat, prudentia dirigit, Quod probatur: nam si prudentia non in idem formaliter dirigit, in quod virtus inclinat; igitur numquam iuxta directionem prudentiae sequeretur recta electio secundum virtutem, quandoquidem supponatur prudentiam dirigere in aliquid et dictare de aliquo secundum unam rationem, et virtutem inclinare in idem quidem materialiter, sed secundum aliam rationem, non sane materialem, sed formalem atque obiectivam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dico [*Oxon. 3. d. 33. n. 4.*] virtutes morales non reperiri in rationali per participationem, hoc nomine intelligendo appetitum sensitivum, ut late explicatum fuit supra *q. 56. art. 4.* cum enim operatio secundum virtutes morales sit operatio hominis, secundum quod homo, per quam proinde est laude dignus, reperiri nequeunt principaliter virtutes in parte sensitiva; opera enim huius partis sunt communia nobis et brutis, ac propter illa nemo commendatur, nisi quatenus imperantur ac subduntur regimini liberae rationis. Sunt igitur in voluntate statuendae virtutes morales, ipsaque est rationalis per participationem, non quemadmodum appetitus sensitivus, qui rationalis non est, nisi transumptive et metaphorice; sed voluntas est simpliciter rationalis, licet non primo, cuiusmodi est intellectus primo et simpliciter rationalis.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. 3. d. 36. n. 18.*], *assumptum* esse concedendum, caeteris paribus. Sed in *solutione* ostendimus *minorem* esse falsam; nam asseruimus, idem omnino esse obiectum formale prudentiae rectae dictantis, ac appetitus consentaneae ad dictamina recta eligentis. Quod et ulterius probamus: nam virtus moralis est una unitate finis, ad cuius electionem principaliter inclinatur. Si autem ad dictandum de illo fine, nulla esset prudentia (uti revera eveniret, si aliud prudentiae aliud moralis virtutis statueretur obiectum) sed tantum de mediis ad eum finem conducentibus dictaret, nullum iam esset obiectum unum, a quo unitatem prudentia acciperet; sed ex multis potius obiectis, seu mediis

conducentibus ad finem unum virtutis unius multae prudentiae unirentur; atque ita haud prudentia una dicenda foret, ut nec esset unius virtutis regula una atque singularis; item prudentia dictans electionem obiecti fortitudinis haud inservire queat satagenti eligere obiectum temperantiae aut quid simile; ergo idem omnino est obiectum intellectus practici recte dictantis unum prae alio esse eligendum, ac appetitus eligentis conformiter ad dictamina illius. — *Ad rationem* ergo tactam in argumento de diversitate obiecti rationis et appetitus, respondemus sic: [*Oxon.* 4. d. 49. q. 4. n. 20] actus nullus alio est perfectior, caeteris paribus, nisi quia obiecto coniungit perfectiori. Si ergo actus voluntatis unit appetitum rei in se, ut in se est, actus vero intellectus non nisi rei, ut obiectum est in cognoscente, quoniam obiectum perfectius in se est, ac esse queat in intellectu finito, in quo praecise adipisci potest esse cognitum et rationis, procul dubio obiectum rationis imperfectius erit obiecto appetitus.

AD TERTIUM respondeo, concedendo, prudentiam suo modo regulam esse caeterarum virtutum, ac subinde eis omnibus natura priorem, quippe quae alias generatione praecedat, actumque propterea omnem bonitate praeditum morali; sed ob eiusmodi praerogativas aliud concludi non posse, nisi *secundum quid* prudentiam anteire moralibus virtutibus, non autem esse simpliciter perfectiorem.

AD PRIMUM in *oppositum respondetur* sic: secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, propterea quod appetitus movet alias potentias ad suos actus. Quare hac ratione non probatur, nisi morales virtutes antecellere prudentiam *secundum quid*. — *Contra hoc*: [*Oxon.* 3. d. 33. n. 7.] quoniam appetitus, pro dominativa sui potestate, movens alias potentias ad proprios actus, atque operans secundum virtutes, dicitur homo simpliciter recte operari, estque moraliter bonus; ergo virtutes morales sunt simpliciter prudentia perfectiores, et non tantum secundum quid. *Probatio consequentiae*: non habens in potestate sua propriam rationem, non facit opera laude, aut vituperio digna, ut dignus est laude, qui potens oblique agere, iuxta rectam rationem operatur. Secundum quid autem operans, necessario recte agere potest ex imperio voluntatis. Simpliciter ergo est perfectior actus imperatus rectus actione recta imperata; ergo virtutes morales disponentes appetitum ad recte eligendum et imperandum, non secundum quid, sed simpliciter, sunt anteponendae virtutibus intellectualibus, iuxta quas homo non est simpliciter bonus, nec ipsis inest perfectio ulla bonitatis moralis, nisi quatenus subduntur imperio appetitus recte eligentis; ac proinde inductum argumentum est omnino concedendum.

Ad secundum est responsio talis: prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo, quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem: est autem finis uniuscuiusque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae. — *Nos non improbamus hoc responsum*, imo concedimus, medium rationis esse formale obiectum virtutum secundum propriam uniuscuiusque materiam; ac subinde circa idem formale obiectum versari prudentiam, ac virtutem moralem illi correspondentem. Quo posito cum appetitus rationalis praestet rationi, simpliciter perfectior erit virtus moralis prudentia, etsi haec secundum quid virtute morali sit praestantior.

ARTICULUS IV.

UTRUM IUSTITIA SIT PRAECIPUA INTER VIRTUTES MORALES.

Circa praesens quaesitum ultra ea, quae in primo articulo adnotata sunt, nihil praeterea occurrit dicendum ex scriptis Doctoris.

ARTICULUS V.

UTRUM SAPIENTIA SIT MAXIMA INTER VIRTUTES INTELLECTUALES.

*Doctor, Exposit. lit. in Metaph. l. 2. cap. 1. n. 21.
S. Thom. 1. 2. q. 66. art. 5.*

RESPONDEO dicendum, [*Loc. cit.*] virtutum intellectualium praestantissimam esse sapientiam. *Declaratio*: in artibus mechanicis famulantes sunt illi, qui praeceptis superiorum artificum obsequuntur, et isti praecepta statuentes et pronunciantes Architectores et sapientes recte appellantur; et quidem duplici de causa; *primo*, quia ipsi non subduntur nec ligantur legibus aliorum, sed magis e converso. Ars enim famulatrix ordinatur in finem superioris artis, sicut ars nautifactiva ordinatur in finem usualis. *Altera* causa est, quia inferiores persuadentur a superioribus, et non e converso: navifactor enim auscultat nautae, aut gubernatori navis, docenti qualem formam congruat navi, ut utilis sit fini ab ipso intento. De [*Oxon. 1. d. 2. q. 2. n. 20. — Cf. a. 57. q. 2. art. 2. q. 62.*] communi autem sententia, sapientis est ordinare ac dirigere, non vero ordinari et dirigere, persuadere, non persuaderi; sapientia igitur virtute sui obiecti, a quo accipit esse talem habitum, est maxima inter virtutes intellectuales, quippe quae aliis imperat, eisque utatur; quod caeteris habitibus intellectum perficientibus attribui non potest. — Illa [*Oxon. 2. d. 37. n. 16.*] etiam est sapientiae praestantia singularis, quam exprimit August. 83. qq. q. 63. dicens: *Nullo sapiente auctore fit homo deterior*. Siquidem sapiens ex perfectione habitus, quo pollet, id habet, quod manens sapiens, esse nequit proximo prima ratio deficiendi, et aberrandi a via recta. Hanc praerogativam non habent caeteri habitus intellectuales.

ARTICULUS VI.

UTRUM CHARITAS SIT MAXIMA INTER VIRTUTES THEOLOGICAS.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — 4. d. 14. q. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 66. a. 6.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 26. n. 17. — 4. d. 14. q. 2. n. 9.*] charitatem esse praestantiores caeteris theologicis virtutibus. *Declaratio*: ternarius numerus virtutum theologicarum conflatur fide, spe, et charitate, hae siquidem respiciunt immediate bonum increatum; id enim est credendum, sperandum, et diligendum. Fidei autem subiectum est potentia intellectiva, fidei enim visio succedit; reliquae duae virtutes theologicae appetitivae sunt, atque in parte concupiscibili ut in subiecto reperiuntur.

Verumtamen voluntas, cuius est concupiscere, gemina est praedita affectione: altera iustitiae altera commodi, secundum Anselmum, *De casu diaboli*, cap. 14. et *De concordia*, cap. 19. Nobilior autem est iustitiae affectione, nedum intelligendo de acquisita iustitia et infusa, sed etiam de innata, quae est ingenita libertas, secundum quam quis potest velle aliquod bonum, non quatenus est sibi commodum conveniens, sed quatenus est in se bonum. At penes commodi affectionem nequit velle haec potentia bonum, nisi ut refertur ad seipsum; atque hanc haberet proprietatem, si praecise foret appetitus intellectivus omni carens libertate, sequente cognitionem intellectivam. Amare igitur aliquid in se bonum, est actus liberior magisque communicativus, quam desiderare illud sibi, magisque voluntati conveniens, in quantum praedita est ingenita sibi iustitiae affectione. Diligere autem bonum sibi, convenit voluntati, ut habet affectionem commodi, estque id bonum ei conveniens et delectabile, ac subinde is actus est minus liber, minusque communicativus, ac diligere bonum in se; quemadmodum igitur hae affectiones aliam atque aliam rationem habent in voluntate, ita et habitus inclinantes ad actus ipsarum oportet esse distinctos.

Atqui [*Oxon.* 3. d. 27. n. 2.] nos appellamus *charitatem* virtutem affectivam qua perficitur voluntas, in quantum praedita est affectione iustitiae, tendens subinde in bonum infinitum, ut in se tale, etiamsi per impossibile non esset commodum et conveniens amanti, ergo est simpliciter perfectior fide, cuius actus est *credere* quod latet; et spe, cuius est *concupiscere* bonum quatenus est commodum amanti; Itaque supremus is amor habitualis est amicitiae amor, qui est simpliciter perfectior amore concupiscentiae, qualis amor est per spem concupiscere bonum infinitum esse mihi bonum. Neque is actus esse potest nobilissimus; nam nobilius *esse* habet illud obiectum in se, ac habet in alio quocumque a se diverso. Charitas ergo inclinans ad diligendum bonum infinitum in se, est praestantissima virtutum theologiarum, ut etiam tactum fuit supra q. 62. art. 4.

Ex parte etiam obiecti (a quo obiecto virtus accipit unitatem et speciem) idipsum potest declarari. Siquidem ea virtus superior simpliciter censenda est, cui magis convenit ex obiecto aliis imperare: sed charitati ex obiecto, qui est finis ultimus, magis convenit uti quacumque alia virtute, et theologica et morali, quam e converso, sicut semper in actibus et potestatibus ordinatis, habens finem superiorem universim utitur inferioribus omnibus; ergo charitas perfectione praestat fidei, atque spei, et multo magis caeteris omnibus virtutibus.

QUAESTIO SEXAGESIMASEPTIMA.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM,
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. - 2. Utrum virtutes intellectuales. - 3. Utrum fides. - 4. Utrum remaneat spes. - 5. Utrum maneat aliquid fidei, vel spei, - 6. Utrum maneat charitas.

ARTICULUS I.

UTRUM VIRTUTES MORALES MANEANT POST HANC VITAM.

Mag., 3. d. 33. cap. unico. — *Doctor*, Oxon. 3. d. 33. n. 11. — 4. d. 45. q. 1. n. 2.
[S. Thomas] 1. 2. q. 67. a. 1.

MORALES virtutes concomitari animam e corpore abeuntem, nec esse desituras per carnis interitum, innuit Scotus locis praecitatis, rem magis ut certam supponens, quam discutiens. Quoniam vero remittit se ad textum Magistri, ipsius approbans ac amplectens doctrinam, ex August. concinnatum, invabit, quae docet circa praesens quaesitum, hic subiicere.

Virtutes morales, inquit, quae principales vel Cardinales vocantur, sunt Iustitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia. De quibus August., *De Trinit.* 14. c. 9., ait: *Iustitia est in subveniendo miseris, Prudentia in praecavendis insidiis, Fortitudo in perferendis molestiis, Temperantia in coercendis delectationibus pravis.* De his dicitur in libro Sapientiae: *Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem.* Sobrietatem vocat temperantiam, et virtutem vocat fortitudinem. Hae virtutes Cardinales dicuntur, ut idem ait, ib. cap. 14., quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad aeternam vitam pervenitur; quae in Christo plenissime fuerunt, et adhuc sunt, de cuius plenitudine nos omnes accepimus. (Ioan. 1.) In quo habuerunt usus, quos in Patria habent, et quosdam etiam vitae. Verumtamen (ib. c. 9.) an hae virtutes, cum et ipsae in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse, cum ad aeterna perduxerint, nonnulla quaestio est. Quibusdam visum est, eas esse desituras; et de tribus quidem, prudentia scilicet, fortitudine, et temperantia, cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur. Iustitia enim immortalis est, et magis tunc perficietur in nobis, quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione naturae divinae, quae creavit omnes, caeterasque instituit naturas; quia nihil melius et amabilius est, cui regenti subditum esse, iustitiae est; et ideo immortalis est omnino iustitia, nec in illa beatitudine esse desinet. Sed talis ac tanta erit, ut perfectior ac maior esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo iam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate; ut prudentiae ibi sit nullum bonum Deo prae-

ponere, vel aequare: fortitudinis ei firmissime cohaerere; temperantiae nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit iustitia in subveniundo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino, ubi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera, huic mortali vitae necessaria, sicut fides, ad quam referenda sunt, in praeteritis habebuntur. Ecce aperte hic dicit Augustinus quod praedictae virtutes in futuro erunt, sed alios usus tunc habebunt quam modo. Cui Beda assentit super Exodum (Exodi 20:) dicens: Columnae, ante quas expansum est velum, potestates Caeli sunt, quatuor eximiis virtutibus praeclarae, idest fortitudine, prudentia, temperantia, iustitia; quae aliter in Caelis servantur ab Angelis et animabus sanctis, quam hic a fidelibus; et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum, secundum praesentem et futurum statum, imitatus Augustinum in praedictis assignationibus.

ARTICULUS II.

UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES MANEANT POST HANC VITAM.

Praesens *quaesitum* late expensum fuit, 1. p. q. 89. art. 5. et q. 6. et 70. art. 6. Propterea hic nihil addendum.

ARTICULUS III.

UTRUM FIDES MANEAT POST HANC VITAM.

ARTICULUS IV.

UTRUM SPES MANEAT POST MORTEM IN STATU GLORIAE.

Doctor, Oxon. 3. d. 31. — S. Thom. 1. 2. q. 67. a. 3. et 4.

VIDETUR fides manere in patria. Etenim [Oxon. 3. d. 31. n. 1.] secundum Augustinum, 83. qq. q. 48. *Quaedam sunt credibilia, quae nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historiae:* sed talium historiarum, quarum nunc habetur fides in via, aliqua cognitio potest haberi in Patria, et nonnisi fidei; ergo fides saltem quoad eiusmodi obiecta manet post hanc vitam.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Eodem habitu concupisco aliquid, atque in eo iam adepto conquiesco; iuxta illud August., 9. *De Trinit.* cap. ult. *Appetitus inhiantis, fit amor fruentis.* Quod si id est verum de actu, multo magis est concedendum de habitu. Et *idipsum probatur a simili* in naturalibus; siquidem eadem forma est principium motus ad terminum, et quietis in termino. Cum igitur spes sit habitus tendendi in terminum, erit et habitus quiescendi in ipso; atque ita minime evacuatur.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 3. seqq.] Quam ob rem ii habitus evacuari dicuntur in Patria? Vel quia actibus videndi ac tenendi repugnant habitus fidei et spei, vel certe quoniam alia atque alia est ratio obiecti eorum actuum in via et in Patria. *Primum* esse manifeste falsum, patet

ex eo, quod Paulus in raptu habuit saltem actum visionis divinae naturae; nec propterea dicendus est tunc amisisse habitus fidei et spei. — *Secundum* excluditur; nam formale obiectum istarum virtutum non est Deus ut latens sive ut absens, adeo ut latentia sive absentia sit formalis ratio obiecti, imo sola ratio obiecti est Deus ut Deus; ergo harum virtutum manet formalis ratio obiecti in Patria: atque ita inclinantes in proprium obiectum n, potentiae eis praeditae poterunt exire in actus proprios.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 24. n. 1.] Paulus, 1. *Ad Corinth.*, cap. 13. sermonem faciens de his virtutibus, postquam docuisset charitatem in Patria mensuram, dicit: *Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Rursum, 2. *Ad Corinth.*, cap. 5. *Per fidem enim ambulamus, non per speciem.* Ubi Glossa: *Modo per fidem tantum illuminamur*; ergo cum illuminabimur per gloriam, cessabit fides.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib. d. 31. n. 2] fidem atque spem theologicas virtutes non esse mansuras in Patria, sed evacuatum iri. *Declaratio*: habitus, cuius actus haberi non potest in Patria, si astruatur, frustra omnino ponitur: atqui fidem atque spem inclinare in proprios actus credendi et sperandi est impossibile. Fides enim ex ratione sui praecise inclinatur in verum latens, iuxta Glossam super illud Hebr. 11.° *Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.* Si niter spes tantum inclinat in bonum commodum absens, prout et scribitur ad Rom., 8. *Spes quae videtur, non est spes*, intelligendo spem pro re sperata, sive obiecto absenti. Cum igitur in Patria visuri simus verum patens, ac possessuri bonum infinitum, quod erat in desiderio pro statu viae, non sunt mansuri habitus fidei et spei, quia essent superflui, quippe quibus impossibile foret inclinare in proprios actus, nec in alium usum aut commodum cederent; uti ad complementum et perfectionem naturae spectant potentiae aliquae sensitivae, quae non sunt habiturae actus proprios in Patria.

Aliquibus videtur, [Oxon. ib.] has virtutes in Patria evacuandas, propterea quod succedat eis aliqua impossibilia mutuoque sese expellentia, uti sunt videre et credere obiectum, quod desideratur et speratur habendum. — *Nos dicimus*, haud oportere succedere eis alios habitus proprie loquendo, sicut habitus differre perhibentur ab actibus. Non est enim necessarium ponere aliquem habitum in Patria creatum in ipsa anima, qui sit principium videndi vel tenendi obiectum, nisi charitatem; habitus enim non ponitur in potentia, nisi ad facilitandum et habilitandum potentiam respectu actus eliciendi; vel saltem in intellectualibus, ut obiectum sit praesens intellectui, quo ipse valeat prompte operari circa illud, quod non posset, si obiectum foret in quolibet actu de novo adipiscendum; sed ibi obiectum erit semper praesens, atque indesinenter agens in potentiam, et potentia vicissim summe erit facilitata et inclinata ad illud.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. n. 10.] cuncta credibilia ad tria capita reduci posse. *Quaedam* enim sunt, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, uti est visio Dei unius et Trini; et de his est intelligendum quod dicitur fidei succedere visionem. *Quaedam* vero sunt credibilium, quorum visio aliquo modo ad beatitudinem pertinet, non quidem essentialiter, sed concomitanter; quae etiam scibilia non sunt, cum sint quaedam facta temporalia, uti sunt credibilia de Incarnatione; et de his concomitanter succedit fidei visio; non tamen rei in se, non enim

videbitur in Patria Christus in carne, vel in utero Virginis, sed in Verbo. — *Alia denique* credibilia sunt, quae nec unquam erunt visibilia, nec scibilia; quia facta temporalia nec pertinentia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter, et ea sunt aliqua vera ad actus humanos pertinentia; at de his quidem si quis viator haberet fidem, potest concedi talem fidem in ipso esse permansuram in Patria.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon. ib. n. 4.*] respectu eiusdem obiecti, et sub eadem ratione formali, esse possunt multi actus, et non modo potentiarum ordinarum, sed etiam eiusdem potentiae, differentes secundum perfectum et imperfectum; nec tantum prout perfectum et imperfectum se habent ut magis et minus in eadem specie, sed sicut se habent diversae species in eodem genere, puta media et extrema. Hoc modo dicimus, respectu Dei in se nedum versari actus intelligendi et volendi, qui actus subordinati sunt, sed etiam actus diligendi sic et sic, idest non tantum differentes secundum magis et minus in eadem specie, sed sicut media et extrema sub eodem genere. Quod et declaratur: nam quando perfectio actus a duobus procedit, ut a potentia et obiecto, variata horum propria ratione, vel alterius in se, vel per coniunctionem cum reliqua causa, vel secundum approximationem ad concausam, quoniam minus perfecte agunt causae partiales respectu effectus, cum non sunt sufficienter approximatae, in his, inquam, casibus necessario alia atque alia specie erit perfectio eius actus. — Et ita evenit in casu; nam respectu actus tensionis, obiectum voluntatis est in se praesens; at quoad actum desiderii est absens, et secundum rationem formalem actus desiderandi, obiectum non est, imo nec esse potest in se realiter coniunctum potentiae; igitur is actus desiderandi imperfectus, ut comparatur ad actum tenendi, habentem obiectum in se realiter praesens, idque in alia specie, quae est ut media ad extremum; non ob aliam rationem in obiecto, sed virtute approximationis obiecti ad aliam causam, ex quibus actus suam accipit speciem et perfectionem; alia ergo atque alia approximatio obiecti ad reliquam causam satis est distinguendis specie effectibus earum causarum, quemadmodum si alia actio sequatur solem, prout est praesens secundum radium reflexum, et alia quatenus est praecise praesens secundum radium rectum, ii effectus utique specie distinguuntur, non ex distinctione passi, vel agentis, quoad rationem formalem eius, sed tantum propter aliam atque aliam approximationem eiusdem agentis ad idem passum. — Cum igitur spes sit habitus tendendi in terminum, ex sui specifica ratione inclinatur in actum essentialiter includentem imperfectionem, quia in actum desiderandi bonum infinitum absens, specie subinde distinctum ab actu, quo tenetur praesens quod desiderabatur absens; nec ille habitus potest inclinare ad tenendum praesens in Patria quod aberat in via; quia praecise inclinatur ad desiderandum absens, adeo ut actus tenendi, uti est alterius rationis ab actu concupiscendi absens, ita procedat oportet ab habitu specificè distincto ab habitu spei.

AD TERTIUM concedo, [*Oxon. ib. n. 6.*] fidei et spei habitus non evacuatur ob repugnantiam vel impossibilitatem cum actibus videndi et tenendi, idque ob instantiam allatam de raptu Pauli; sed evacuandos dicimus, quia forent superflui, nulli usui deservientes. — *Et cum arguitur*, quia obiectum formale virtutum theologiarum est idem in se, tum in via tum in Patria; hoc concedendum est, sed non propterea sequitur actus

earum virtutum utrobique habere specificam unitatem, etiamsi sermo fiat de actibus eiusdem potentiae, quippe qui diversi specie esse queant in eadem vi, modo per se sint circa obiectum diversimode potentiae approximatū; et eadem de causa distinguantur oportet habitus ad eos actus inclinantes. Et quamvis latentia et absentia non sint formales rationes in obiecto fidei et spei; attamen actus earum virtutum sunt talis naturae et rationis, ut necessario concomitetur ipsas imperfectio orta ex alia atque alia obiecti approximatione, ut declaratum est.

ARTICULUS V.

UTRUM ALIQUID FIDEI VEL SPEI REMANEAT IN GLORIA.

Doctor, Oxon. 3. d. 31. — S. Thomas 1. 2. q. 67. a. 5.

VIDETUR, aliquid fidei et spei superesse in gloria. Etenim per habitum spei inclinatur voluntas ad sibi desiderandum bonum infinitum absens: atqui nullum apparet inconveniens, de habitu eodem procedere inclinationem tenendi idem bonum praesens; ergo aliquid habitus quo tendebatur in illud per desiderium superest in Patria.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 31. n. 2.*] Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium, ut ait Apostolus, 11. ad Hebraeos; unde et visio aenigmatica recte dicitur. Cum autem apparebunt ea, quae modo sperabant, quidquid ad aenigma pertinet destruetur, manente earumdem rerum clara visione; ergo superest in Patria substantia habitus fidei inclinans in actum videndi idem obiectum, quod in via erat in spe, et minime apparebat.

CONTRA. Fides ex sui formali ratione inclinatur in verum latens, spes autem in bonum commodum absens; ergo, cum verum sicuti est apparuerit, et appetitiva tenuerit quod sperabat, nihil fidei aut spei superesse potest.

RESPONDEO, [*Oxon. 3. d. 31. n. 2. seqq.*] dicendum habitus fidei et spei penitus in Patria fore evacuandos, adeo ut vere dici queat nihil eorum superesse; de possibili tamen astrui posse habitum inclinantem in bonum commodum absens, et praesens, eumque superfuturum in Patria. *Declaratio primae partis:* sancti Ecclesiae Doctores, innitentes auctoritati Apostoli, 1. ad Corinth. c. 13.: *nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec;* docent, habitus earum virtutum inter sese differre, atque in ea specie distingui, quod charitas sit amicitia Dei, ut est in se bonum infinitum; fides vero, quatenus praecise inclinatur in verum latens; et spes denique prout inclinatur in bonum commodum absens, adeo ut de spei instinctu non procedat actus tendendi in bonum commodum absolute, seu sit absens, sive praesens, sed tantum exeat actus sperandi utique imperfectus, propter absentiam obiecti, ob causam expositam *art. praec.*, ac proinde talis imperfectio non accadat actui, in quantum est huius habitus, sed potius spectet ad rationem formalem ipsius; et consimiliter de fide disserendum. Manifestum est igitur, tali in hypothesi, nihil fidei aut spei superesse posse in Patria, ubi locum habere non possunt ii actus, in suarum specie imperfecti.

Secunda solutionis pars declaratur: [*Oxon. ib.*] siquidem nulla est

repugnantia intelligere habitum per se Deum respicientem, quatenus est obiectum conveniens, et summe commodum naturae rationali, sicque indistincte inclinantem ad tale bonum, seu sit praesens, seu absens; de tali habitu procedere potest actus unus secundum genus, et plures secundum speciem; eius habitus actus specie distincti forent actus desiderandi vel sperandi commodum absens, et actus tenendi idipsum praesens; destructo ergo actu concupiscendi absens, superesset actus tenendi idem conveniens bonum; tunc ergo, aliquid spei in Patria superesset, nempe habitus respiciens infinitum conveniens naturae rationali; etsi interim exire non posset in actum alterum specie ab intentione distinctum, in quem poterat pro statu viae. Quapropter de hoc habitu appetitivo respiciente bonum commodum concedi potest, quod maneat, uti manet et habitus appetitivus charitatis, quia is habitus non variaretur, sive potentia tenderet in obiectum desiderandum sive tenendo ipsum. Sed talis habitus non ponitur spes, imo hoc nomine praecise intelligitur habitus ad actum imperfectum, quod est desiderare.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, poni posse in voluntate virtutem appetitivam boni commodi in se, sive sit praesens sive absens, ac subinde talem non oportere in Patria evacuari, quippe quae tunc inclinaret in bonum conveniens praesens, atque ita frustra non poneretur; sed negandum eiusmodi habitum esse virtutem spei. Quia spes virtus theologica non inclinat ad actum tendendi in bonum commodum absolute, sed actum imperfectum ob absentiam obiecti, adeo ut ea imperfectio non accidat actui in quantum de tali habitu exit, sed magis spectat ad rationem formalem ipsius. Quae fuit sententia S. Bonavent. 3. dist. 31. art. 1. q. 2. scribens: si spes penes modum imperfectum eius tantum evacuetur, simpliciter non evacuetur, quod non videtur consonum dictis Sanctorum.

Et per idem ad SECUNDUM de fide; is enim habitus non utcumque inclinat ad actum visionis Divinae Essentiae, vel creditorum, sed praecise ad actum imperfectum, adeo ut necessario sit actus tendens in verum latens. Amota ergo latentia ista, ex defectu obiecti, pereat oportet actus, qui ab tali obiecti ratione accipiebat speciem et unitatem. Visio ergo clara Dei non est actus substantialis fidei, sed potius per ipsam evacuetur actus fidei, cui succedit, et etiam habitus, quia alioquin ibi frustra poneretur.

ARTICULUS VI.

UTRUM REMANEAT CHARITAS POST HANC VITAM IN GLORIA.

Doctor, Oxon. 3. d. 31. — S. Thom. 1. 2. q. 67. a. 6.

VIDETUR charitas haud superesse in gloria post hanc vitam. Nam [Oxon. 3. d. 31. n. 1.] ratio Apostoli, 1. ad Corinth., c. 13. quare aliqua dona evacuentur est, quia sunt ex parte; cum venerit, inquit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est; sed charitas nunc ex parte est, cum imperfecta sit, alioquin quoniam in ipsa beatitudo consistit, in via aliquis foret perfecte beatus. — Nec iuvat respondere, beatitudinem non pertinere ad habitum charitatis, sed ad actum ipsius. Hoc, inquam, non solvit factam rationem; nam secundum habitus perfectionem, elici potest actus habitui proportionatus; ergo si habitus nunc est aequali ei qui est in Patria, consimiliter et actus erit, ac subinde fruitio ita intensa in via, uti erit in Patria.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ex dictis in *antecedentibus*, fidei atque spei habitus evacuandi sunt in Patria, quia ut ille versatur circa verum latens, ita hic circa bonum commodum absens, sed etiam charitas est circa bonum honestum absens; ergo et charitatem oportet evacuari in Patria, perinde ac fidei et spei habitus.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 8.*] Praesentia et absentia obiecti potest inducere differentiam specificam in actus tendentes circa idem obiectum praesens vel absens; igitur admittendi sunt duo habitus specie distincti, quorum alter sit principium diligendi Deum in se, ut est praesens per fidem, et subinde evacuandus; alter vero ut est praesens per visionem, qui et succedet alteri desinenti.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] 1. *ad Corinth.*, c. 13. *Charitas numquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur.*

RESPONDEO dicendum, charitatem manere in Patria, ideoque minime evacuandam, ut diserte testatur Apost., in praeallegata auctoritate. *Declaratio*: [*Oxon. ib. n. 7. seqq.*] nomine *charitatis* significare intendimus amicitiam Dei, ut in se bonus est. Is habitus non inclinatur distincte ad actum perfectum amandi Deum, uti diligitur cum est in se praesens; nec rursus ad actum imperfectum, quo amatur quando est imperfecte praesens, sicut in aenigmate, sed inclinatur ad hunc actum, atque ad illum, indistincte tamen. Cum ergo in Patria mansura sit inclinatio ad diligendum Deum in se, perstabit quoque inclinatio ad actum illum, qui ponitur esse charitatis, ut actus eius. Ergo et habitus charitatis non evacuabitur. — Potest etiam accipi ratio ex dictis *art. praec.*, nam si habitus appetitivus boni commodi in se potest in Patria permanere, propterea quod ille habitus inclinatur in bonum conveniens absolute, non attentata ratione praesentiae vel absentiae eius; rationabilius est permanere habitum tendentem in Deum, ut in se bonum, ex praesentia perfecta, vel imperfecta Dei, sicut ille qui tendit in Deum ut est bonum, commodum; prima enim variatio non est secundum speciem, uti est secunda; vel differant specie, non tamen est differentia secundum speciem remotam, sicut illi duo actus, qui sunt respectu boni commodi, ut praesentis, vel absentis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon. ib. n. 9.*] aliae virtutes sunt ex parte, quia includunt in actibus suis aliquid, quod necessario determinat sibi imperfectionem, quae tunc evacuabitur; charitas autem non necessario determinat actum suum ad aliquid, ad quod sequatur imperfectio, sed actus, in quantum est eius, est indifferens, adeo ut accadat sibi talis imperfectio, vel perfectio posita. — *Instantiam obiectum* excludit data responsio, quam approbamus, nam licet quis haberet hic aequalem charitatem sicut in Patria, non propterea in via foret beatus, quia cum revera in actu beatitudo consistat, nequiret habere actum aequalem illi, quem habiturus est in Patria. Nec sequitur, habitus utrobique est aequè perfectus; igitur et actus. Et ratio est, quia actus diligendi Deum pendet a causa partiali, non solum a voluntate, et charitate ornante ipsam, sed etiam ab obiecto praesente per actualem intellectionem, idque secundum determinatam perfectionem, si magis, magis, si minus, minus. In via de communi lege esse nequit obiectum praesens uti in Patria, etiam praesentia speciei eiusdem. Ex quo sequitur nequa-

quam actum esse posse ita perfectum in via, sicut in Patria, etiamsi utrobique supponatur habitus aequalis; quia habitus non est eius actus omnimode principium, sed tantum secundum partem. Eo nihilominus modo, quo ipse habitus est principium, semper perinde et aequaliter se habet ad actum; semper enim, quantum est ex se, praestat actui suo, quod sit quoddam amare Dei, in quantum est summum bonum in se: nec habitus dat sibi quod sit Deum ut praesens vel absens, nec praebet sibi perfectionem, quam accipit ab obiecto, sic vel sic praesente.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon. ib. n. 10.*] ex dictis *hic et in praecedentibus*, quamvis absentia non sit formalis ratio in obiecto fidei vel spei, attamen fidei atque spei actus esse eius naturae, ut necessario ipsos concomitetur imperfectio; ac propterea fidem determinate inclinare ad actum talis speciei, ad quem esse nequit determinatio in Patria, et consimiliter de spe; at charitas licet nunc determinata sit ad actum circa illud quod latet, et per consequens, imperfectio concomitetur ipsam, non tamen inclinat ad actum sic imperfectum, sed ad actum cui accidit imperfectio.

AD TERTIUM, [*Oxon. ib. n. 8.*] concedo duos tales habitus esse posse simul in voluntate; sed ratio charitatis non ponitur esse per se principium actus imperfecti, circa obiectum latens, sed magis esse habitum, et principium tendendi in Deum, ut est bonum infinitum in se.

QUAESTIO SEXAGESIMAOCTAVA.

DE DONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de donis.

Et circa hoc quaeruntur octo.

- i. Utrum dona differant a virtutibus. - 2. De necessitate donorum. - 3. Utrum dona sint habitus - 4. Que et quot sint. - 5. Utrum dona sint connexa. - 6. Utrum maneant in patria. - 7. De comparatione eorum ad invicem. - 8. De comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I.

UTRUM DONA DIFFERANT A VIRTUTIBUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 34. — S. Thom. I. 2. q. 68. a. 1.

VIDENTUR dona Spiritus Sancti importare habitus distinctos a virtutibus. Etenim [*Oxon. 3. d. 34. n. 5.*] quod movetur ab alio, oportet ut moventi sit proportionatum: humanae autem voluntatis duplex est principium movens, aliud exterius, quod est Deus, aliud interius, quod est ratio. Sed voluntas disponitur per virtutes, ut est mobilis a ratione recta; ergo ut disposita reddatur respectu principii extrinseci, alia sibi opus est dispositione, et quidem altiori, ac fiat respectu inferioris moventis; et tales dispositiones sunt dona Spiritus Sancti; ergo oportet omnino has voluntatis humanae dispositiones inter sese differre.

2. PRAETEREA. Spiritus Sancti dona numerans Isaias, cap. 21. et dicens super Christum Dominum requievisse, his exprimit nominibus: *Spiritus Sapientiae et Intellectus, Spiritus Consilii, et Fortitudinis, Spiritus Scientiae, et Pietatis, et Spiritus Timoris Domini*. Septem igitur sunt dona Spiritus, et quamvis quadrent septenario numero virtutum, quatuor cardinalibus addendo tres theologicas infusas, attamen non videntur sic dona cum virtutibus cohaerere, ut omne donum sit virtus, et e converso, ut patet; ergo alios habitus important virtutes, alios dona Spiritus Sancti.

CONTRA. Ambrosius, 1. *De Spiritu Sancto*, cap. 20. *Civitas Dei*, inquit, *illa Ierusalem caelestis, non meatu alicuius fluvii terrestris abluitur; sed ex fonte vitae procedens Spiritus Sanctus, cuius nos brevi satiamur haustu, in illis caelestibus Spiritibus redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium servens meatu*. Hic expresse traditum est (inquit, *Mag. 3. Sent. dist. 34. cap. 1.*) septem dona, et virtutes esse, sanctificationesque fidelium mentium, et in futuro non desitura, cum sint et in Angelis. — *Rursus* si donorum nomine importaretur alius habitus ab eo, qui exprimitur per vocabulum *virtutis*, nullus habitus ex una parte foret idem alii ex alia parte. *Consequens* est falsum, quia *fortitudo* est donum, et etiam virtus, habens utrobique actum eiusdem rationis.

RESPONDEO: *Aliqui*, propter rationem factam ad partem affirmativam, opinantur, omnino distinguendum esse inter dona Spiritus Sancti et virtutes. — *Nobis non videntur tot habitus multiplicandi*, nulla ad id faciendum compellente necessitate. Quare [*Oxon. 3. ib. n. 6.*] dici potest, sine assertionem ac praeiudicio melioris sententiae, alios habitus non esse necessarios in via, nisi habitus illi, qui sunt virtutes morales, intellectuales, et theologicae, adeo ut de eisdem virtutum habitibus invariata specie procedant actus infimae perfectionis, rectiores seu intensiores, et rectissimi seu heroici, et divini ut vocant, ut in Martyribus, ex fortitudinis virtute fuit, ut forti hilarique animo immania tormenta sustinerent. *Declaratio*: ratione naturali concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis intellectum circa speculabilia, et habitus perficientis intellectum circa operabilia, et ita habetur habitus intellectualis speculativus et practicus. — *Rursus*, ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea, quae sunt appetibilia in ordine ad se, et praeterea circa appetibilia in ordine ad alterum; et ita habetur prima distinctio virtutis appetitivae, ordinantis partem animae appetitivam in actibus ad se, et ad alterum. — *Et ultra* haec omnia, Ecclesia Catholica docet, et fide tenemus, aliis habitibus nos indigere animam immediate perficientibus respectu obiecti increati, nempe fide supernaturali ornante intellectum, et spe atque charitate desuper infusis, quibus speratur bonum infinitum, ut commodum desideranti, et diligitur ut bonum honestum in se.

Ex istis arguo sic: [*Oxon. 3. ib. n. 7.*] illi habitus tantum ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne obiectum, quantum possibile est perfici in via: ii habitus sunt septem virtutes in genere, in quarum numero censendi non sunt habitus acquisiti scientiarum speculativarum, quippe qui haud perficiunt hominem ad bene operandum, nec multum sunt utiles, nisi virtute dirigantur et moderentur. Igitur praeter scientias speculativas acquisitas, nullus habitus est in viatore astruendus simpliciter

alius a septem virtutibus, qui numerus ex tribus theologicis et quatuor moralibus conflatur. *Probatio maioris*: obiectum, circa quod perfici potest viator, aliud non est nisi Deus, vel creatura: sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus theologicis; idque perfectissime quantum perfici potest, modo illi tres habitus sint perfectissimi in suo genere. Circa creaturam vero perfectissime perficitur *prudencia*, si perfectissima sit; ipsa quippe est de omni agibili, et quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia. — *Ad appetitum* quod attinet perfectissime perficitur tribus virtutibus moralibus, *iustitia* nempe, *temperantia*, atque *fortitudine*, modo, ut dictum est, sint perfectissimae, tam circa alium et appetibile alteri, quam circa se et appetibile sibi; et hoc vel primo et directe, vel secundo propter illa prima. — Per tres autem virtutes theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediate; nam circa ipsum, ut immediate cognoscendum in via, *fides* sufficienter perficit, siquidem de Deo in via nequit haberi nisi cognitio fidei; caeterae enim cognitiones citra fidem satis non sunt perficiendis viatoribus ad salutem. Circa vero Deum quatenus est diligibilis in se, sufficienter perficit *charitas*; qua vero appetibilis est, bonumque maxime commodum viatoribus, ad sufficientiam *spes* perficit. Non convenit autem viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quam intelligere, diligere ipsum in se, et appetere eum mihi, ut bonum meum; ergo comminiscendi non sunt alii habitus ab istis, ex quibus perfectionem accipiat viator.

Adhuc [*Oxon. ib.*] circa omne aliud obiectum a Deo satis perficitur viator habitibus intellectualibus, atque appetitivis. Hi autem habitus intellectivi, dantes perfectionem intellectui, sunt virtutes intellectuales, atque ipsae sufficienter ornant atque instruunt viatorem, quantum factu est possibile, et ad considerandum, et ad syllogizandum practice. Pariter habitus appetitivi sunt appetitivae virtutes, eaeque satis perficiunt viatorem ad recte appetendum, vel ad diligendum, seu in ordine ad se, seu quoad alios; igitur homo instructus et ornatus tribus virtutibus theologicis, virtutibusque speculativis, et practicis, et virtutibus moralibus ordinantibus ad se, et ad alterum, perficitur quantum competere potest viatori. Nulla ergo apparet necessitas astruendi alios habitus ab istis, qui sunt virtutes *theologicae, intellectuales, et morales*.

Ex quibus liquet [*Oxon. ib. n. 4.*] non esse approbandum quod aliqui dicunt, in eo distinguere virtutes a donis Spiritus Sancti, atque a beatitudinibus, quod contingat per virtutes agere recte, per dona expedite, et per beatitudines perfecte. Siquidem distinctio haec nulla est; nam de eadem virtute procedit recte agere; cum ipsa virtus sit rectitudo potentiae; et etiam perfecte agere: virtus enim est perfectio habentis in se, quare opus agentis redditur perfectum; et pariter expedite, quia virtus est habitus faciens expedite et faciliter operari, maxime cum fuerit perfecta. — *Sequitur etiam* haud esse recipiendum modum dicentium [*ib. n. 2. seqq.*] distinguere haec, eo quod virtutes perficiant hominem modo humano, dona autem modo superhumano, et beatitudines denique modo inhumano. Haec enim primum per metaphoram dicta videntur, siquidem quilibet actus hominis proprie loquendo humanus est, et talis vocandus. Uti enim oportet actum rectum convenire obiecto, fini, caeterisque circumstantiis, ita pariter necesse est et convenire ipsi operanti; si enim quis e plebe velit agere ut Rex, inordinate operabitur; igitur habitus ille, qui simpliciter disponit

hominem ad agendum modo humano, eadem ratione erit dispositio ad operandum circa quodcumque. Quod si non succedat, non alteri habitui est attribuenda actio, quae desideratur, sed minori illius habitus perfectioni, si enim perfectus adfuisset, et quantum fieri potuit perfectionis elargitus esset, potuisset pollens eo operari modo inhumano, et superhumano, ut illi loquuntur. — *Deinde*, charitas est excellentissimum donorum Dei, secundum Apostolum, 1. *Ad Corinth.*, cap. 13. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam* (quod videtur esse modo inhumano velle ardere pro Deo), *charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Non ergo videtur esse aliquod donum, quod excellentius perficiat, quam charitas, quae tamen virtus est. — *Denique*, circa terribilia convenit virtutem humanam recte tenere medium; igitur rectius et rectissime quantum possibile est tali naturae: sed hoc ex habitu fortitudinis eiusdem speciei, qui potest intendi secundum gradus, qui non variant speciem; igitur idem habitus specie ad sustinendum modo perfecto, et supremo, sicut et infimo.

Qua [*Oxon.* ib. n. 20.], autem ratione intelligere possimus septem dona Spiritus Sancti, de quibus Isaias, cap. 51. non distingui a virtutibus sciendum; in numerum eiusmodi donorum, venire quatuor virtutes cardinales, et quidem *prudentia* per donum *consilii* exprimitur: prudentia quippe est habitus consiliativus, est enim habitus recte syllogizandi practice, et tale syllogizare est consiliari. Unde habitus quo quis est consiliativus, prudentia est; *fortitudo* suo nomine inter dona Spiritus censetur; at *timor* est species *temperantiae*; idem enim est omnino timor quod *humilitas*, licet alio nomine significetur. Eaque est doctrina *August.* super illud Matth., 5. *Beati pauperes spiritu*; frequenter enim enumerantur atque exprimuntur non propriis sed appropriatis nominibus; qua de causa Scriptura saepe commendans timorem, humilitatem ut amplectantur hominibus persuadere intendit. Unde illud Proverb., 1. *Initium sapientiae timor domini*, aliud non est quam humilitas, quae est principium virtutum. Et cum inter dona censetur *pietas*, ea est, quae a Salvatore de beatitudinibus disserente Matth., 5. *misericordia* appellatur, quae misericordia species est iustitiae. — Exprimuntur ergo inter dona quatuor virtutes cardinales, duae quidem, ut *prudentia* per consilium, *fortitudo* proprio suo nomine; duae autem aliae in quibusdam speciebus reliquorum donorum, nimirum *temperantia* in timore, et *iustitia* in pietate. Duae infusae, *charitas* scilicet atque *spes*, exprimuntur per spiritum sapientiae; universe enim quum in Scriptura commendatur sapientia, ut *Beatus vir qui in sapientia morabitur*, *Ecclesiast.*, 14. et eiusmodi, ibi *sapientia* est *charitas*: est enim habitus, quo sapit habenti illud obiectum, quod est in se sapiendum, quo scilicet habitu placet mihi bonum eius in se, illudque per *spem* concupisco, et volo mihi. Per alia duo dona, *intellectus* et *scientiae*, *fides* infusa pariter significatur, adeo ut ea duo dona non circumloquantur duos habitus, sed unum tantum, secundum quod perfectus et imperfectus esse potest, unusque stare potest sine alio, et si non e converso. *Intellectus* enim dicitur non incongrue fides imperfecta, quatenus ea est notitia articulorum primorum; ut est *scientia*, fides perfecta, quatenus afficit explicitam de articulis notitiam: quemadmodum in scibilibus naturalibus, intellectus dicitur versari circa principia, scientia vero respicere conclusiones. Spes autem explicite hoc numero

non continetur, sed significatur (ut tactum est) per charitatem, quae est sapientia. Siquidem sapientia est, qua sapit mihi Deus in se, quare sapit mihi. Nam qui sapit, et saporem in se approbat, et sibi appetit

AD ARGUMENTA. [Oxon. ib. n. 5.] Quoniam PRIMUM continet fundamentum, cui innituntur *quidam* adstruentes donorum esse alios habitus, alios virtutum, *contra arguo sic*: nam falsum est quod supponitur in *argumento*, nempe rationem sic movere voluntatem, ut virtus non sit nisi dispositio mobilis in voluntate. Movetur quidem voluntas a ratione ostendente obiectum ac dirigente voluntatem exeuntem in opus, sed non sic ratio movet voluntatem, ut virtus sit ipsius dispositio, ut talem recipiat motionem; praeterea siquidem, virtus penes *esse* physicum eius, active concurrit cum voluntate ad actus, et non tantum disponit. — *Deinde*, ex quo Deus elargitur habitum voluntati, semper assistit ei volenti exire in actus habitui convenientes: quemadmodum postquam caecum illuminavit per miraculum, semper paratus est concurrere ad videndum una cum potentia illuminata. Ergo per idem est aliquid proportionatum moventi primo et secundo; igitur si per habitum proportionatur potentia sibi ipsi, per idem sufficienter proportionatur Spiritui Sancto, ut alii moventi: ac proinde propter istam motionem non sunt necessario ponendi alii habitus ab habitibus virtutum. — *Ad rationem* itaque dicimus [Oxon. 3. d. 33. n. 12.] non oportere potentiam proportionari per habitum, quia voluntas est de se proportionata divinis motionibus; et alioquin, loquendo etiam de moralibus virtutibus, primus actus rectus intellectus, primaque recta electio voluntatis, omnem habitum praecedunt secundum gradum quemcumque, quia ex eis generatur quidquid primo inest de habitu. — *Cum subditur*: voluntas disponitur per virtutes, ut est mobilis a ratione recta; *nos dicimus*, subsistere posse prudentiam in intellectu, et nullam sequi rectam electionem. Sed quidquid sit de hoc, negamus *consequentiam*, quia cum nullum sit Dei donum charitate praestantius, voluntas hac supernaturali virtute ornata, aptissima est sequendis et excipiendis Spiritus Sancti influxibus, ut proinde sibi non sit necessaria alia dispositio, nec habitus diversus a virtutibus theologicis et moralibus.

AD SECUNDUM patet ex dictis in *solutione*, ubi explicatum est qualiter et quomodo septem Spiritus Sancti dona exprimantur, atque significantur per septem virtutes, quibus homo viator perfectissime perficitur, si ipsae sint perfectissimae.

ARTICULUS II.

UTRUM DONA HOMINI SINT NECESSARIA AD SALUTEM.

ARTICULUS III.

UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT HABITUS.

HORUM *articulorum plena est solutio ex dictis articulo 1. iuxta mentem Doctoris. Siquidem ex hypothesis quod septem Spiritus Sancti dona cum septem coincidunt virtutibus, vel secundum se, vel in earum speciebus; quoniam sapientiae donum spectat, perficitque partem animae*

appetitivam, idemque sit ac charitas, includens tamen fidem ut quid necessario praeivium, manifestum, inquam, est citra hoc Spiritus Sancti donum, neminem posse adipisci salutem.

Verum quandoquidem in nostro dogmate quaedam Spiritus Sancti dona moralibus correspondeant virtutibus, atque haec dona dicantur, quatenus in aliqua eminenti perfectione conferuntur per gratiam specialem Spiritus Sancti, quia ne iustis quidem omnibus datur agere opera fortitudinis excellenter prae aliis, ut de Sampson, Eleazaro, aliisque testatur divina Scriptura, et de quibusdam voluntarie neci se tradentibus instinctu Spiritus Sancti, narrat ecclesiastica Historia; aut ad miraculum in operibus temperantiae ac abstinendae sese exercere; hinc nobis concludendum est, dona coincidentia cum moralibus virtutibus haud esse necessaria ad salutem.

Tertium articulum quod attinet, dicendum Spiritus Sancti dona esse quidem habitus, sed nequaquam a tribus theologicis, quatuorque moralibus virtutibus distinctos, sed de iisdem specie habitibus procedere actus infimae perfectionis, mediocres, et perfectissimos, si iidem habitus intelligantur esse perfectissimi.

ARTICULUS IV.

UTRUM CONVENIENTER SEPTEM DONA SPIRITUS SANCTI ENUMERENTUR.

Doctor, Oxon. 3. d. 35. — S. Thom. I. 2. q. 68. a. 4.

RESPONDEO: [*Oxon. 3. d. 35. n. 1.*] Praesentis pariter articuli solutio patet ex dictis *art. 1.* ubi enumerantes Spiritus Sancti dona, ac ostendentes omnino septem congruere virtutibus, subinde declaratum fuit, quanam ex illis partem perficiant animae appetitivam, quanam vero cognitivam; dictumque fuit *Sapientiam* esse habitum appetitivum, nempe ipsam *charitatem*, licet includat fidem tamquam praeivium, sicut actus voluntatis actum intellectus; *scientiae* vero ac intellectus dona circumloqui habitum fidei, perfectum, et imperfectum; at *consilium* denique pro habitu acceptum, esse prudentiae habitum.

Posset obiici [*Oxon. ib.*] quia scientia et intellectus non sunt unus habitus: etenim in cognitione acquisita alius est habitus principii, qui intellectus dicitur, alius conclusionis, qui scientia vocatur; ergo pariter in cognitione infusa, alius erit habitus cognoscendi articulos, et alius attingendi consequentia vel explicita ex articulis. — *Respondeo*, haec *consequentia* est nulla; quia in acquisitis assentitur vero complexo propter evidentiam ex suis terminis; at aliam habet evidentiam proprie principium ex terminis suis, aliam conclusio ex suis, et quidem alterius rationis, etsi haec evidentia ab illa sit causata; et ideo alius habitus esse potest respectu huius, et illius. In creditis vero non assentitur propter evidentiam eius, quod creditur, sed ob veritatem revelantis, cui assentitur; eaque eadem est respectu primorum articulorum, et pendentium ex illis; ac propterea non est alius habitus unius et alterius, cum sit idem obiectum, et sub eadem ratione formali.

ARTICULUS V.

UTRUM SPIRITUS SANCTI DONA SINT CONNEXA.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 68. a. 5.

RESPONDEO [*Oxon.* 3. d. 36. n. 9. et seqq.] dicendum Spiritus Sancti dona haud necessario inter se connecti, sic ut unum stare nequeat sine aliis. [Cf. q. 65. art. 2.] Nam ne in iustis quidem, ut tactum fuit *art.* 3. omnia Spiritus Sancti dona perinde elucent, et sane compertum est, multos peccatores esse iustis prudentiores; praestant ergo dono consilii, et tamen eis non suppetunt caetera dona. — *Deinde*, ex hypothesi quod coincidant cum septem virtutibus, morales esse possunt in propria specie perfectae sine theologicis, etsi tunc eis desit perfectio illa, cuius sunt capaces ex unione cum virtutibus infusis. — *Denique*, abeunte charitate per peccatum mortale, supersunt fides atque spes: homo enim non demeretur eas perdere, nisi in eas directe peccet; ergo cum in eis sita sint praecipua Spiritus Sancti dona, haec dici non possunt necessario inter se connexa.

ARTICULUS VI.

UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI MANEANT IN PATRIA.

Mag. Sent. 3. dist. 34. cap. His autem videtur. — S. Thom. 1. 2. q. 68. a. 6.

Augustinus super illum locum Psalmi, *adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo*, timorem Dei desitutum, dicit sic: *Timor Domini, inquit, est magnum praesidium proficientibus ad salutem, sed pervenientibus foras mittitur. Non enim timent iam amicum, cum scilicet ad id, quod repromissum est, perducti fuerint.* Ex his significatur, quod timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro; ergo nec septem dona erunt, nec modo sunt in Angelis, sive in animabus sanctis. Ad quod dicimus, quod septem illa dona, et in Angelis modo sunt, et in animabus sanctis feliciter viventibus, et in nobis erunt in futuro; sed non habebunt omnia hos usus, sive haec officia, quae nunc habent; verbi gratia, timor filialis modo facit timere, ne offendamus quem diligimus, et ne separemur ab eo; facit etiam nos revereri eundem; in futuro vero faciet nos revereri quando non timebimus separari, vel offendere; non ergo metus separationis vel offensionis nunc est in Angelis, vel in animabus sanctis, nec in nobis erit in futuro, sed reverentia, quae est mixta cum subiectione dilectionis, quae etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in Epist. ad Hebraeos, loquens de Christo, *qui exauditus est pro sua reverentia*; quidam tamen secundum effectum, timorem in Christo, et in Angelis tantum esse contendunt. Haec Magister. *Videndus a. 1. q. praeced. Bonavent., 3. d. 34. part. 1. art. 2. q. 3. et Richard., ibidem art. 2. q. 4.*

ARTICULUS VII.

UTRUM DIGNITAS DONORUM ATTENDATUR
SECUNDUM ENUMERATIONEM ISAIAE II.

ARTICULUS VIII.

UTRUM VIRTUTES SINT PRAEFERENDAE DONIS.

PRO *his articulis videndi Bonaventura et Richardus in praecitata dist. 34. 3. Item Doctor Seraphicus de his optime tract. p. 5. Breviloquii. Videndus quoque a Lapide super cap. 11. Isaiae, ubi pleraque statuit in omnibus consona doctrinae Magistri Scoti.*

QUAESTIO SEXAGESIMANONA.

DE BEATITUDINIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudinibus.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur. — 2. De praemiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. — 3. De numero beatitudinum. — 4. De convenientia praemiorum quae eis attribuuntur.

ARTICULUS I.

UTRUM BEATITUDES DISTINGUANTUR A VIRTUTIBUS
ET DONIS.*Doctor., Oxon. 3. d. 34. — S. Thom. 1. 2. q. 69. a. 1.*

BEATITUDES enumerans Matthaeus, c. 5. octonario numero concludit. Verum Lucas c. 6. ad *quatuor* reducit, sed in illis octo istae quatuor sunt, et in quatuor istis illae octo, ait Ambrosius in *commentario super Lucam*. — Porro *quaesito* respondentes [Oxon. 3. d. 34 n. 18.] dicimus, has beatitudes non importare habitus diversos ab habitibus virtutum, sed magis esse habitus eiusdem, etsi aliis nominibus appellentur, et interdum etiam exprimantur species contentae sub septenario virtutum. — Et quidem duas temperantiae species inter beatitudes enumerat Salvator, nempe *humilitatem*, quae moderatur circa primum delectabile, qui est *honor*, cum ait: *Beati pauperes spiritu*. Ubi de sententia Augustini recte intelliguntur pauperes spiritu probi, ac timentes Deum, non habentes inflantem spiritum. Aliam temperantiae speciem moderantem voluptates in communi, exprimit illud: *Beati munda corde*. Munditia quippe cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione, vel delectatione, tum quoad seipsum, tum ratione appetituum sensitivorum, quibus voluntas coniungitur, eisque nata est condelectari. *Fortitudo* in sua specie perfectissima exprimitur cum ait Salvator: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. *Iustitia* [ib. n. 19.] significatur in tribus speciebus eius. Una quae est in communicando seipsum per amicitiam, innuitur, cum ait: *Beati mites*. Quamvis enim amicitia plus sit, quam benevolentia, secundum Philosophum, 8. *Ethic.*, c. 2.

quoniam amicitia est non latens in contra passis; et benevolentia plus sit quam mititas, quia mites sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo; tamen hoc minimum, quod est quasi infimum in amicitia, exprimit illam, qua quis communicat se proximo. Alia species, quae divitur in dominationem iustam, et obedientiam, significatur cum dicitur: *Beati pacifici*. Pax equidem tunc in Republica viget, quum Praesidens recte se gerit in praecipiendo, et subditus promptus est ad parendum iustis mandatis. Tertia denique iustitiae species, quae versatur circa exteriora communicanda, innuitur ibi: *Beati misericordes*. Nullo enim alio modo quis valet esse perfecte dispositus in exterioribus proximo communicandis, nisi per virtutem misericordiae. Misericors quippe communicat indigenti, non ut ab eo quidquam accipiat; nam liberalis, etsi communicet amico, esse nihilominus potest aliqua liberalitas misericordia inferior, ac proinde comparata liberalitate cum misericordia, illa est imperfectior species iustitiae, misericordia liberalitate praestantior. Hinc vero iustitiam, quae circa temporalia communicanda versatur, expressit Salvator Luc., 8. *cum facis convivium*. Atque ita tres virtutes morales exprimuntur in se, vel in suis speciebus, in enumeratione beatitudinum. Praecipua theologiarum, quae est charitas, significatur cum dicitur: *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*. Esurire profecto sine misericordia non contingit, sed habitus de quo is actus procedit, charitas est: propriissime enim charitas viae est habitus, quo esurimus iustitiam, et diligimus Deum in se, quod est vera iustitia. Spem significat Evangelista cum scribit: *Beati qui lugent*: luctus siquidem est habitus desiderandi id pro quo lugetur. — Itaque in octo [*Oxon.* 3. d. 34. n. 19.] beatitudinibus duae exprimuntur virtutes appetitivae theologicae, et tres morales. *Fortitudo* in se, et *temperantia* in duabus speciebus suis; et *iustitia* in tribus speciebus eius; duae autem virtutes intellectuales, altera acquisita, quae est prudentia, altera infusa, estque fides, quae neque in seipsis, nec in earum speciebus innuuntur, satis dantur intelligi per appetitivas, quia non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu.

Circa tres sequentes articulos nihil occurrit ad notandum ex Doctore, sed consulendi Bonaventura hic et locis cit; item Richardus aliique sententiarum passim.

QUAESTIO SEPTUAGESIMA.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fructibus.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum Fructus Spiritus Sancti sint actus. — 2. Utrum differant a beatitudinibus. — 3. De eorum numero. — 4. De oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I.

UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI, QUOS APOSTOLUS
NOMINAT AD GALAT. 5. SINT ACTUS.

ARTICULUS II.

UTRUM FRUCTUS A BEATITUDINIBUS DIFFERANT.

Doctor, Oxon. 3. d. 34. — S. Thom. 1. 2. q. 70. a. 1. et 2.

APOSTOLUS ad Galatas scribens, c. 5. ait: *Fructus autem Spiritus est Charitas, Gaudium, Pax, Patientia, Benignitas, Bonitas, Longanimitas, Mansuetudo, Fides, Modestia, Continentia, Castitas*. Quaerenti igitur quidnam sint hi fructus Spiritus Sancti? Respondemus [Oxon. 3. d. 34. n. 14 et 21.] quosdam illorum esse virtutes in genere, quibus conflatur numerus septenarius trium theologicarum, iuxta Apostoli doctrinam, *Corinth.*, c. 13. et quatuor moralium, de quibus *Sapientiae*, 8.; quosdam vero species earumdem virtutum: quosdam denique neque spectare ad aliquam ex virtutibus in genere, neque ad species earum, sed magis dici debere delectationes consequentes actus. Et quidem *Charitas* proprio exprimitur nomine, similiter et *Fides*; *Spes* autem vocabulo *Longanimitatis* significatur; unde legitur de Patriarchis, longanimes in Spe, quasi in longum animose expectantes. — Quod attinet ad virtutes morales, et ipsae in fructibus exprimuntur vel in se, vel in speciebus earum. Et quidem *Fortitudo* innuitur per patientiam, quae est nobilissima species eius. *Iustitia* vero in una specierum, quae est misericordia; tum inter fructus enumeratur et *Bonitas*; quemadmodum universim dicuntur boni homines, qui libenter sese proximis communicant; et ulterius in alia specie, quae est *Amicitia* exprimitur *Benignitas*, quae est quasi benevolentia, et bona igneitas; et denique tertio in tertia specie, quae pertinet ad regimen, vel ad subiectionem, tum *Mansuetudo* fructus Spiritus appellatur; vel precipue ibi *Obedientia* significatur. Mansuetus enim est, qui exequitur iniuncta sine murmure. *Temperantia* significatur per duas species ipsius, quae sunt *Continentia* et *Castitas*. Si placeat dicere continentiam circa alia delectabilia, et circa venerea, castitatem. Vel potest poni una species temperantiae, adeo ut continentia dicatur una species, et castitas circa quaecumque delectabilia; qua ratione Philosoph., 7. *Ethic.*, c. 6. ponit castitatem esse quemdam gradum in qualibet virtute. *Prudentia* exprimitur per *modestiam*. Modestus enim est, qui modum debitum tenet in agendo; at prudentiae quippe est invenire modum in actione, et praefigere et terminare. — Quapropter in fructuum enumeratione exprimuntur tres virtutes in se, *Fortitudo* in Patientia; *Iustitia* per tres species ipsius: *Temperantia* in una specie vel duabus, *Prudentia* in una specie; atque ita omnes virtutes, tam intellectuales, quam appetitivae. Alia quaedam in eo duodeario continentur, quae sunt delectationes concomitantes, vel consequentes actum, ut *Gaudium*, quod proprie est delectatio in voluntate, et *pax*, quae est securitas in habendo obiectum sine repugnantia.

His intellectis, quibus *primo quaesito* factum fuit satis: videndum an fructus a beatitudinibus distinguendi sint, quod *secundo quaerebatur*. — Nos dicimus, [Oxon. ib. n. 21.] supponendo exposita *art.* 1. q. 68. admodum probabilia, esse nempe septem virtutes sufficienter perficere hominem in via in se, vel in suis speciebus, non oportere alios astruere habitus ab habitibus virtutum diversos, et specierum ipsarum; ac proinde fructus Spi-

ritus Sancti haud importare alios habitus a beatitudinibus et donis; et quamvis alius sit numerus explicitus beatitudinum, fructuum, atque donorum, id tamen hanc habituum multiplicationem non ostendit, nec concludit. Nam alia atque alia horum enumeratio ex eo accidit, quia aliquae species illarum septem virtutum aliter atque aliter diversis in locis exprimentur; id vero non infert alietatem habituum, qui non sint earundem virtutum species. Accedit, quod si tantum ponderantes Scripturam, eo quod ponat septem dona Spiritus Sancti, octo beatitudines, duodecim fructus, dicantur subinde diversi habitus importari; pariter quoniam Paulus, 1. *Corinth.*, c. 12. enumerat novem gratias in bonum publicum Ecclesiae gratis datas, diversos habitus significaret utique distinctos ab illis, de quibus mentionem facit Petrus *Epistola*, 2. c. 1. *ministrare in fide vestra virtutem* etc., quod tamen non admittitur. Frequenter igitur Scriptura eadem realiter significans, exprimit sub aliis verbis, nunc omittens quaedam, nunc alibi explicans.

Circa duos sequentes articulos materiam fructuum Spiritus Sancti concernentes, videndi Doctores citati in praecedentibus, et praesertim Bonaventura in opusculis, quae indigitavimus; et Mag. Alensis, 3. p. q. 62. a. m. 2. et seqq.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAPRIMA.

DE VITIIS ET PECCATIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. Circa quae sex considerata occurrunt. *Primo*, quidem de ipsis vitiis, et peccatis secundum se; *secundo*, de distinctione eorum; *tertio*, de comparatione eorum ad invicem; *quarto*, de subiecto peccati; *quinto*, de causa eius; *sexto*, de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur sex.

1. Utrum vitium contrarietur virtuti. - 2. Utrum vitium sit contra naturam. - 3. Quid sit peius, utrum vitium, vel actus vitiosus. - 4. Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. - Utrum in omni peccato sit aliquis actus. - 6. De definitione peccati quam Augustinus ponit 22. contra Faustum, *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam.*

ARTICULUS I.

UTRUM VITIUM CONTRARIETUR VIRTUTI.

Doctor, locis infra citat. — S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 1.

VIDENTUR vitium atque virtutes contrarie opponi. Nam [10. *Metaph.* q. 12. n. 1.] virtus est quidam habitus habentem perficiens; est igitur qualitas: sed vitium pariter est qualitas prava animum afficiens, qua ipse homo male vivit; ergo has inter qualitates contraria oppositio versatur.

2. PRAETEREA. [Quodlib. q. 18. n. 7.] Boëtius, *supra Praedicamenta*, exponens primam proprietatem qualitatis, *dicitur*, inquit, *iniustitiae iniustitiam non esse contrariam. Putant enim iniustitiam privationem esse*

iustitiae, non contrarietatem. Idque mox improbando subdit: *Multae habitudines privationis vocabulo proferuntur, ut illiberalitas, atque imprudentia, quae numquam virtutibus opponuntur, quae sunt habitus, nisi ipsae quoque habitus essent.* Vult ergo ex sententia virtutibus vitia contrarie opponi.

CONTRA. Virtutis nomine quaedam exprimitur potentiae perfectio: sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens; ergo virtuti vitium non opponitur contrarie.

RESPONDEO: *Hic dicitur in sententia* sic: virtuti tria opponi inveniuntur, quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius, ad quod virtus ordinatur; nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus; secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, nempe quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia; sed secundum id, quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus 3., *De libero arb.*, cap. 14. *Quod perfectioni naturae, inquit, deesse perspexeris, id voca vitium.*

Nos dicimus, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 1. et 3. — 2. d. 40. n. 2 3. — Quodlib. q. 18. n. 3. — Cf. q. 18.] id quod nomine vitii in naturalibus exprimitur, iuxta Augustini praemissam notificationem, ad esse morale transferentes, de quo scribit idem Augustinus 83. qq. q. 3. Vitium est voluntatis, quo homo est deterior, revera vitium virtuti opponi, non quidem contrarie, sed privative. Declaratio; nam ex 2. Ethic., cap. 5. Virtus est quae habentem perficit, ac opus eius bonum reddit. Si bonum est opus humanum propter virtutem, utique ipsa virtus bona sit oportet. Etsi autem virtus bona mentis qualitas vocetur ab Augustino, 2. *De lib. arbit.*, cap. 18. non est tamen existimandum ita id bonum virtutis sequi qualitatem, ut hoc ipso quod qualitas sit, bona pariter intelligatur. Siquidem moralis haec bonitas persimilis est pulchritudini, quae in corporibus reperitur; haec quippe non est una simplex qualitas, sed magis concursus quidam multarum qualitatum, et aggregatio omnium tali corpori convenientium, puta, magnitudinis, figurae, et coloris; ita moralis bonitas actus humani est quasi quidam decor eius actus, includens debitam proportionem ad omnia, ad quae debet actus proportionari, nempe ad potentiam, obiectum, tempus, modum, locum, et ad finem, idque potissimum, ut haec omnia a recta ratione dictantur, oportere actui convenire, adeo ut convenientia actus ad rationem rectam, est, qua posita actus est bonus, qua non posita, quibuscumque aliis conveniat, actus bonus non erit.

Quod tamen [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 4. et 13.] generatur ex actibus de morali virtute, ut de abstinence, est quaedam qualitas; at de eius ratione, ut est absolute talis qualitas, non est conformitas ipsius ad dictam rectum, sive ad prudentiam. Siquidem eadem qualitas induceretur ex actibus similibus in eadem specie elicitis sine prudentia, imo cum ratione erronea, si inesset. Non est igitur virtus abstinentiae, quia talis est qualitas, sed quoniam adest conformitas eius ad prudentiam, vel ipsius coexistentia cum prudentia. Actus itaque intemperantiae inducentes qualitatem vitiosam in homine, qua inclinatur ad vitium intemperantiae, ut est haec qualitas in natura formaliter, non opponitur virtuti temperantiae, sed penes substratum virtutis dumtaxat; atque ita quod est vitium pro materiali, contrarie oppo-

nitur substrato virtutis, mutuoque pelluntur ab eodem subiecto, si inductam in mente qualitatē vitiosam, quis contrariis actibus annitatur, et insurgat contra eam. Ac propterea vitium pro formali, quia non est aliud, quam actum esse difformem rectae rationi dictanti de debitis circumstantis; atque [ib. 3. d. 33. n. 5.] haec difformitas pura privatio sit conformitatis, quae actui inesse deberet, et abest, vitium privative tantum virtutis formali rationi opponi intelligitur; eaque privatio simul malitia est et peccatum; quidquid enim recta ratio dictat esse faciendum, vel non faciendum, id profecto vel est lex divina, vel naturalis, vel humana; committens autem quidpiam contra legem, obnoxius est peccato, et malitiei.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex dictis.

AD SECUNDUM respondeo, [*Exposit. lit. in 5. Metaph. l. 5. n. 108.*] Boëtium loqui de malitia et bonitate pro materiali, quas qualitates non negamus contrarie opponi, atque unam expellere aliam ab eodem subiecto. Quo sensu pariter loquutum Aristotelem putamus, cum 5. *Metaph.*, cap. *De quali*, docet virtutem esse, secundum quam aliquis se bene habet ad agendum, vel patiendum, vitium autem, secundum quod male. Nam [*Oxon. 4. d. 6. q. 10. n. 16.*] ut per qualitatem, quae est virtus pro materiali, inclinatur anima ad agendum secundum rectam rationem; ita per contrarium habitum prona est ad perperam operandum.

AD ARGUMENTUM *in oppositum est responsio* haec: virtus non solum importat perfectionem potentiae, quae est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem eius, cuius est virtus; et hoc ideo, quia unumquodque operatur secundum quod natum est; requiritur ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, ut sit boni operativum, et secundum hoc virtuti vitium opponitur. — *Nobis videtur haec responsio concedenda* [10. *Metaph. q. 12. n. 3.*] si intelligatur de virtute et vitio pro materiali, quo sensu loqui videtur Arist. *loco cit.* de bona et mala dispositione respective inducta per vitium et virtutem. Nam aliquem esse bene dispositum ad agendum et patiendum, et inclinari ad operandum iuxta dictamen rectae rationis, et prudentiae, sicuti quis e contra intelligitur promptus ad prave operandum per contrariam qualitatem, atque ita vitium contrarie opponitur virtuti; sed tamen ipsius virtutis formali ratione spectata, ut et vitii, non inveniuntur opponi, nisi sicuti habitus privationi adversatur; per quam utique oppositionem unum per aliud excluditur ab eodem subiecto.

ARTICULUS II.

UTRUM VITIUM SIT CONTRA NATURAM.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thomas 1. 2. q. 71. a. 2.

VIDETUR vitium haud esse contra naturam. Nam vitium est virtuti contrarium, seu spectetur pro materiali, seu pro formali, ut dictum est *art. praec.*: virtutes autem non insunt nobis a natura, sed per infusionem desuper dantur, vel certe per assuetudinem acquiruntur; ergo vitia ipsa non sunt contra naturam.

2. PRAETEREA. Quamplures hominum ita assueverunt vitiis, ut facil-

lime iuxta illorum inclinationem operentur; habitus autem non generatur in naturaliter ad oppositum determinatis, ut nec generatur in violenter motis, sicut patet de lapide cum agitur sursum; ergo si vitiorum gignuntur habitus in homine, ipsa potius dicenda sunt secundum naturam, quam contra naturam.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4.] Quod est contra naturam non invenitur inesse ei speciei ut in pluribus, ut patet de eventibus monstrosis, qui rari omnino evenire inveniuntur; sed vitia consequuntur homines ut in pluribus; quod et significat Salvator dicens: *Multi sunt vocati, pauci vero electi, Matthaei*, 22. nempe quia malunt sequi vitiorum inclinationes, quam amplecti virtutes; ergo vitia esse non possunt contra naturam.

CONTRA. Augustinus 83. qq. q. 3. *Vitium*, inquit, *est voluntatis, quo homo est deterior*: nullo autem, quod secundum naturam est hominis, ipse est, aut fieri potest deterior; quidquid enim iuxta naturam eius est, si adsit, est seipso praestantior, quam cum illud abesse contigerit; ergo vitium omnino est contra rationalem naturam.

RESPONDEO: [*Oxon.* 2. d. 7. n. 1.] Secundum Damascenum, lib. 4. *De Fide orthodoxa*, cap. 21. vitium atque peccatum contra naturam rationalem committitur; unde scribit: *Vitium enim non substantia aliqua, neque substantiae proprietas est, sed accidens, hoc est ex eo quod naturae consentaneum est, in id quod naturae repugnat voluntaria deflexio, idest peccatum*; qua ratione autem id intelligendum sit, quam subiicimus, docet declaratio.

Iuxta [*Oxon.* 2. d. 6. q. 2. n. 8. — d. 23. n. 6. — d. 37. q. 2. n. 22. — et alibi frequenter.] Anselmi doctrinam, *De casu diaboli*, cap. 13. et 14. imaginari possumus, voluntatem creatam, praecise sub ratione qua quidam appetitus est, quo in conceptu ipsa toto conatu ferretur in obiectum sibi maxime conveniens, veluti apprime in suum commodum cedens, et tametsi immoderate tenderet in illud, non propterea intelligeretur peccare, quia instar appetitus sensitivi ab obiecto convenientissimo traheretur, nec in sui potestate foret ab tali tendentia se cohibere; quod si accedere sibi dicitur potestas moderandi eiusmodi naturalem appetitum, et etiam vis alia omnino ab eo abstinendi, intelligitur plane voluntas ditata libertate tendendi, aut secus in conveniens obiectum, et potens imponere modum illi, ut nempe quibusdam certis modis tendat, prout nempe a superiore voluntate fuerit ordinatum, atque praescriptum. Et talis profecto est voluntas creata omnis naturae intellectualis et rationalis; est enim praedita gemina potestate, et tendendi in obiectum sibi conveniens et commodum, et insuper iuste prosequendi illud, secundum superioris voluntatis mandatum. Hae autem duae potestates, vel vires creatae voluntatis, non sunt res distinctae, sed res eadem virtute includens plures vires, spectantes ad naturalem eius perfectionem; et proculdubio perfectior est ita intellecta, ac esset si praecise foret vis immaterialis appetitiva expers libertatis. Per hanc autem innatam libertatem ipsa vim appetitivam commodi moderatur iuxta legem divinam, ideoque recte affectio iustitiae appellatur (Cf. q. 87. a. 2.). — Verum comparando has duas voluntatis potestates inter se, simpliciter perfectior est ipsius innata libertas, quia natura libertate praedita bono iustitiae fit conformis et particeps, ac sit commodi affectio, qua toto conatu fertur in obiectum conveniens; est igitur voluntas, quatenus libera, simpliciter seipsa nobilior, inquantum pollet affectione commodi; igitur

maior et melior est convenientia iustitiae ad voluntatem absolute, quam boni commodi ad voluntatem; adeoque ablatio istius est simpliciter peior et maior, quam ablatio cuiuscumque commodi ad ipsam.

Quoniam igitur [Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 8. seqq.] creata voluntas peccat ex eo, quod per iustitiae vim, idest innatam libertatem coercere non vult commodi affectionem, ne feratur in vetitum obiectum per legem, vel ne immoderate inhaereat licitis, necessario vitium atque peccatum est contra naturam rationalem; nempe contrarium ei perfectioni, quae prior est in natura ipsius; etsi enim non sit contra naturalem inclinationem commodi, quod prosequitur, nec item contra activam virtutem et potestatem voluntatis; est tamen contra iustitiae affectionem, cuius est cogere appetitum, ne contra legem divinam feratur. Est igitur [Oxon. 2. d. 7. n. 26.] peccatum et vitium contra naturam, idest contra illum actum, qui natus est elici consentaneae inclinationi naturali, scilicet affectioni iustitiae, non commodi, quandoquidem illa sit praestantior, et magis naturalis, et propria voluntatis perfectio et potestas, ac commodi affectio, secundum quam praecise ipsa est appetitus, qui trahitur ab obiecto, nec sui actus dominatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, revera nobis haud inesse virtutes suapte natura, quia tunc per virtutes laude digni non essemus, ut tactum fuit supra q. 63. art. 1.; id tamen non efficere, quin naturae rationali semina quaedam indita sint virtutum. Valemus enim distinguere inter honestum et turpe per lumen rationis, atque eligere quod ratio recta dictat faciendum, aut contemnere, vel male oppositum. Vitium ergo omne et peccatum contra rectum dictamen rationis sit oportet, et praeterea sequela pravarum electionum; eas enim tantum consequitur habitus vitiosus, qui contrarie opponitur habitui virtutum. Pro formali vero opponitur actui, qui eligi natus est consentaneae ad dictamen rationis, ad quam inclinatur potior et praestantior voluntatis portio.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 8. seqq.] voluntatem, quae quidam appetitus est, esse naturaliter inclinatam ad obiectum maxime sibi commodum et conveniens, et si nequiret hanc inclinationem coercere, ipsa minime in sic appetendo peccaret, ut transgredi legem non dicitur appetitus sensitivus secundum se. At quia ipsa praeterea pollet innata libertate, potest moderari et cohibere commodi appetitum, iuxta praescriptum rectae rationis; ideoque cum indeterminata sit ad oppositos actus, potest sibi habitus rectos et obliquos comparare. Alioquin si foret omnino determinata, fieri non posset obnoxia vitiis, et peccatis unde vituperaretur.

AD TERTIUM dicimus, [Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 9.] propositionem acceptam, ut sit vera, ita esse formandam: *Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera est, effectus naturalis, etsi non contra naturam eius causae.* Si enim libera sit causa, etsi eveniat ut in pluribus, non propterea sequitur ea fieri simpliciter iuxta naturam eius, quia propter aliam rationem potest id contingere, etsi fiat contra naturam talis causae modo supra explicato, et ita evenit in casu. Nam [ib. 2. d. 29. n. 4.] ex eo quod voluntas coniuncta sit appetitui sensitivo, nata est sibi condelectari, perinde ac intellectus sensui unitus natus est percipere sensibilia. Et quia sensus ducuntur ab obiectis, nequeunt se cohibere in actibus suis, voluntas iisdem inhaerens passim peccat, nec cavere potest de se peccata

omnia, nisi per divinae gratiae auxilium, pro conditione praesentis status. Valet quidem simpliciter obviam ire pravis affectibus et inclinationibus, alioquin haud peccaret, sed iustitia originali destituta difficulter admodum sensitivae partis deorsum trahentis resistit conatibus, et affectibus; ac [ib. 2. d. 14. q. 3. n. 6.] propterea si homines vellent magis sequi per voluntatem legem rationis, quam sensus, ut in pluribus virtutes vigerent, et minus vitia dominarentur eorum, sed *cogitationes hominum praeae sunt ad malum*, Genesis., 8. et ideo scribit Salomon: *Perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus*. Ecclesiastes, 1.

ARTICULUS III.

UTRUM VITIUM SIT PEIUS QUAM ACTUS VITIOSUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 3.

VIDETUR vitium esse peioris naturae ac conditionis, ac actus de illo procedens. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 1. n. 3.] habitus est perfectio simpliciter nobilior actu suo; ergo seu bonitas seu malitia magis consistit in habitu, quam in actu. *Probatio antecedentis*: secundum Philosophum, 3. *Topic.*, cap. 1. *Bonum diuturnius est melius*: diuturnior seu permanentior est habitus actu exinde procedente; ergo ut bonus habitus est suo actu melior, ita pravus deterior.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Aliquod genus causalitatis est habitui attribuendum respectu actus; alioquin habitu praeditus, nec facilius, nec perfectius ageret, eo qui habitum non habet: non est autem causa actus nisi effectiva; patet discurrendo per alia genera. Non autem effectiva univoca, ut liquet; igitur aequivoce agit, et ita suo effectu perfectior.

3. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 5. q. 2. n. 16.] 9. *Metaph.*, text. 15. Priora generatione sunt perfectione posteriora: sed actus est generatione habitu prior, quippe qui ex actibus generetur; ergo habitus est actu quo gignitur perfectior: sicut ergo virtutis habitus est suo actu praestantior, ita habitus vitiosus est deterior actibus ex eo procedentibus.

CONTRA. [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 1.] Aristoteles, 7. *Phys.*, text. 17. *Virtus*, inquit, *est dispositio perfecti ad optimum*: ad nihil aliud disponit, nisi ad actum eliciendum iuxta virtutis influxum vel inclinationem; ergo virtutis actus est ipso habitu virtutis praestantior, et subinde vitii actus est ipso vitio peior et deterior.

RESPONDEO dicendum, [Exposit. lit. in *Metaph.* l. 9. n. 48-49.] vitiosum actum ipso vitio esse peiorem et deteriolem, sicuti actus virtutis est virtute honorabilior et praestantior. Hanc solutionem in terminis docet et declarat Aristoteles, 9. *Metaph.*, text. com. 19. et quoad actum virtutis hanc innuit rationem: quod est simpliciter bonum est melius eo, quod secundum quid dumtaxat est bonum, mixtumque cum malo. Actus est eiusmodi respectu potentiae studiosae, inclinatae nimirum per habitum ad bonum: ipsa enim secundum quid bona est mixtaque cum malo; ergo actus ipsi perfectione antecellit. Minor ex eo patet, quia potentia studiosa est ad contraria, nempe ad bonum, et malum actum potens exire; non sic vero se habet actus virtutis, imo ipse inobliquabilis est. Consimiliter malum actum esse potentia habituata peiorem probatur; nam is

actus est simpliciter malus, non item potentia, unde exit, imo potentia est ad utrumque contrariorum, ideoque aliquid boni possidet, estque subinde admixta bono; actus ergo malus est potentia ad malum deterior, uti peius est de facto aegrotare, quam posse fieri aegrum. — Probaverat etiam [ib. n. 37-39.] *text.* 15. et 16. pluribus rationibus actum esse potentia (ex cuius parte se tenet habitus) substantia et perfectione priorem. Una earum rationum est ista: quod progreditur ad finem, progreditur ad quoddam principium, cum finis sit principium et causa et primum in intentione: sed actus est finis potentiae studiosae, vel inclinatae per habitum; ergo actus primum cadens sub intentione operantis, substantia et perfectione prior est potentia, et habitu, de quo procedit. *Minorem* declarat Philosophus multipliciter, sed satis est tetigisse hoc medium: nam animalia non vident, ut habeant potentiam videndi, sed habent potius eam potentiam, ut videant; aedificator non aedificat, ut habeat artem, sed e converso pollet arte gratia aedificandi, etc.; ergo actus est finis potentiae, et habitus, atqui ita habitu perfectior in bonis, et peior ac deterior in malis. — *Deinde*, [Oxon. 4. d. 6. q. 10. n. 15-16.] malitiam omnem habitus vitiosus accipit ex actibus elicitis contra rectum dictamen rationis, ad consimiles subinde inclinans; ipse ergo habitus animae inhaerens est potentia tantum dissonus dictamini prudentiae, quatenus nempe inclinat potentiam ad actus vitiosos; actus autem, ex quibus gignebatur, non potentia, sed reipsa de facto erant rationi legique servandae dissoni; ergo ii actus sunt habitu deteriores et peiores, uti et virtutis actus sunt potiores et praestantiores habitu. Unde [Oxon. 3. d. 33. n. 5.] cum habitu vitii stare potest gratia Dei, non tamen cum actu pravo elicitio contra legem divinam; qui enim recens convertitur ad Deum, et de peccatore fit vere poenitens, habet charitatem, nec interim abiit habitus vitiosus ad actus consimiles suo pondere trahens, nisi per Dei auxilium resistatur: et consimiliter non in habitu, sed in actibus visionis et fruitionis Dei, reponitur nostra beatitudo, nec miseria damnatorum consistit in habitibus pravis, quos secum detulerunt, sed in actibus, quibus fiunt praesentes obiectis disconvenientibus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 31.] actum esse simpliciter habitu perfectiorem, etiam in ratione perfectionis finalis, quia immediatius attingens obiectum, in quod agens tendit; et in ratione etiam perfectionis formalis, quia omnem perfectionem, vel inordinationem accipiunt habitus ab actibus eorum virtutum, vel vitiorum. — *Et cum arguitur* per Philosoph., ex 3. *Topic.*, respondeo, esse dictum eius intelligendum caeteris paribus, nempe in iis, quae praecise distinguuntur per magis et minus diuturnum. Sed tunc *minor* est falsa, quia non ea ratione tantum habitus et actus inter sese differunt, ut ostendunt dicta in *solutione*.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. ib.] ex hypothesi probabili de activitate habitus respectu actus, ipsi non essetribuendum nisi influxum causae partialis; haud autem esseinconveniens, asserere causam partialem aequivocam minus nobilem suo effectui, et maxime si sit partialis secundaria, uti est habitus comparatus; etsi causa totalis et aequivoca, vel partialis principalis necessario sit suo effectui nobilior.

AD TERTIUM respondeo, [Exposit. lit. in Metaph., l. 9. n. 36.] Philosophum. *loco cit.* illo medio inter alia probare praesentem *solutionem*,

nempe actum esse habitu perfectiorem, quia in via generationis ab imperfecto progreditur ad perfectum, ut ex semine fit embryo, ex embryone puer, ex puero vir. Actus autem est potentia generatione posterior, quia idem numero prius est in potentia, quam in actu, adeoque actus perfectione et substantia est potentia et habitu prior. — *Cum igitur e contra arguitur*: [Oxon. 3. d. 33. n. 12.] quia prius est potentiam exire in aliquos actus, et exinde per illos fieri habitu praeditam, adeoque hanc videri actibus illis perfectiorem; *respondeo*, eo tantum probari voluntatem sine omni habitu posse in actum rectum virtutis, et in actum vitiosum. Nam ante omnem habitum intellectus potest recte dictare, et iuxta id dictamen voluntas eligere, vel etiam contra rationem rectam operari; quia quidquid primo inest de habitu, sive intellectuali, sive morali, ex eiusmodi actibus est. Sed non propterea habitus geniti virtutis vel vitii asseri possunt actibus, ex quibus fiunt, praestantiores, aut deteriores. Propositio igitur illa Philosophi est intelligenda sic; [Oxon. 4. d. 49. q. 7. n. 5.] simpliciter in eodem genere sunt perfectiora posteriora prioribus, idque posteriora generatione, ut si plures formae substantiales astruantur in eodem supposito, ultima est omnium perfectissima. Sed si accipiat in alio genere prius et posterius, posteriora non sunt perfectiora prioribus; accidentia enim sunt substantia posteriora, et passiones consequuntur operationibus, attamen priora istis perfectione praestant. — Hac [ib. 1. d. 17. q. 3. n. 10.] autem in causatione habituum ex actibus, et e converso actuum ex habitibus asserere oportet, duo distinctarum specierum fore sibi invicem causas aequivocas partiales, non vero omnimodas. Nec id ullum involvit inconveniens, uti sequeretur si circulus intervenire diceretur in causis aequivocis totalibus; et cum ita sit, potior est actuum conditio, cum quidquid in habitibus reperitur, ex actibus necessario accipiat.

ARTICULUS IV.

UTRUM PECCATUM SIMUL ESSE POSSIT CUM VIRTUTE.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 4.

RESPONDEO dicendum, [Quodlib. q. 18. n. 7.] peccatum esse simul posse cum virtute, uti et actum virtutis una cum habitu vitioso. *Declaratio*: iuxta dicta *art. 1.* dupliciter intelligere possumus bonitati malitiam opponi in actu, nempe privative et contrarie. Sicut etiam homo dicitur malus contrarie quum sibi inest habitus vitiosus, qui est habitus quidam positivus affectus privatione perfectionis debitae. Alio modo dicitur estque malus privative tantum, eo quod careat bonitate, quam habere deberet actus eius, et non habet, etsi adhuc expers sit habitus vitiosi, qui positive bonitati opponitur. — Ex quibus manifestum est [Oxon. 3. d. 33. n. 5. — Report. 2. d. 35. n. 9.] hominem habitu vitioso gravatum, et iuxta rectae rationis dictamen operantem, exercere actum virtutis, etsi interim habitu vitii prematur. Siquidem, quemadmodum habitus vitiosus, seu qualitas positiva, quae est vitium pro materiali, quatenus ad consimiles actus inclinatur, pluribus actibus in anima inducta est, ita per unicum actum oppositum a subiecto depelli non potest, imo, vel parum omnino, vel nihil tali virtutis actu remittitur; [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 6.] idque experimento

constat, quia vitiis assuetus, si ad Deum per poenitentiam convertatur, difficulter admodum eligit bonum honestum, et delectabilius sibi foret eligere oppositum, de instinctu pravae consuetudinis, donec assuetudine actuum contrariorum sibi habitum virtutis acquirat, quo prorsus pellatur habitus vitiosus. Ut ergo actus virtutis stare potest cum habitu vitioso, ita et actus peccandi cum habitu virtutis, propter eandem rationem; quia per unicum actum intemperantiae non destruitur habitus virtutis contrariae illi oppositus; nam de privativa oppositione loquendo, sunt impossibiles ii actus. Cum enim quis per intemperantiam graviter peccat, fieri non potest, ut habeat actum abstinendi rectae rationi conformem circa idem obiectum. Et ita peccando quis graviter, nedum expers est rectitudinis et bonitatis, quae potuit inesse ei actui, verum etiam privatur gratia Dei; non quod per ipsum destruat, sed quia demeretur, ut Deus dona sua non conservet in ipso; atque per quodcumque mortale peccatum gratia amittitur; licet non fides et spes, nisi ea peccata sint desperationis et infelicitatis.

ARTICULUS V.

UTRUM IN QUOLIBET PECCATO SIT ALIQUIS ACTUS.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 5.

RESPONDEO [Oxon. 2. d. 28. n. 8. — d. 37. q. 1. n. 8.], inhaerendo iis, quae explicuimus supra, q. 6. art. 3. de pura omissione libera, dicendum breviter, non necessario in quocumque peccato, intervenire oportere actum positivum voluntatis. Nam urgente praecepto aliquo, ut illo, *diligas Dominum Deum tuum*, creata voluntas, pro innata sui dominativa potestate, potest elicere actum dilectionis Deo debitae, ipsumque omittere; non sic, ut velit non diligere, sed suspendere se libere ab actu diligendi, quum Creatorem deberet diligere; tunc ergo indubie peccabit, non aliquo actu positivo adhibito, sed per puram omissionem dilectionis. Satis est enim ad peccatum, et culpam illi imputandam, interpretari et intelligi posse, eum noluisse adimplere illud praeceptum.

ARTICULUS VI.

UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR PECCATUM ESSE DICTUM, VEL FACTUM, VEL CONCUPIITUM CONTRA LEGEM AETERNAM.

*Doctor, Oxon. 2. d. 35. — d. 37. q. 1. — Report. ib. d. 35.**S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 6.*

VIDETUR [Oxon. 2. d. 35. n. 1.] minus convenienter exprimi ratio peccati, cum dicit Augustin., lib. 22. *Contra Faustum*, cap. 27. *Ergo peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra aeternam legem.* Nam primum esse potest peccatum quod nullius sit sequela actus, ut in art. praec. dictum fuit: illa autem tria iam commemorata necessario important aliquem actum. Deinde, peccatum et malum est carentia boni; illae positivae rationes sunt; igitur illa est insufficiens peccati declaratio.

2. PRAETEREA. [*Report.* 2. d. 35. n. 1.] Idem Aug., lib. *De duabus animabus* contra Manichaeos, cap. 11. *Peccatum*, inquit, *est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et a quo liberum est abstinere*; ergo satis erat dixisse, peccatum est quid concupitum contra legem Dei; et ita superflue additum *et dictum vel factum*.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 35. n. 1.] Illud est per se de ratione peccati, ad cuius distinctionem et ipsa distinguuntur peccata: peccata autem distinguuntur ex distinctione alicuius positivi, nempe est conversione ad hoc, vel illud bonum creatum; igitur ipsa conversio ad bonum creatum in communi est conversio ad peccatum in communi: haec autem essentialis ratio non exprimitur in praeallegata peccati notificatione.

CONTRA. [*Oxon.* 2. d. 35. n. 1.] Anselmus, *De casu Diaboli*, cap. 6. *Iniustitia non est aliud, quam absentia iustitiae, ubi debet esse*. Et *De Conceptu Virginali*, cap. 5. *Iniustitia*, inquit, *omnino nihil est, sicut caecitas*. Non enim aliud est caecitas nisi absentia visus ubi debet esse; quod et praedixerat August. super illud Ioan., 1. *Sine ipso factum est nihil*. *Peccatum*, inquit, *nihil est*.

RESPONDEO: [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 3.] Acturi de peccatis, nedum opportune, verum etiam necessario praemittendum est, quid nomine *peccati* significare intendatur, quodve ei nomini subsit significatum, quo veluti praecognitum in sequentibus disputationibus et accipiatur et habeatur, et una Augustini praetactae definitiones declarentur. Itaque quod nomine *peccati* intelligenda sit formaliter privatio boni, praeallegatae auctoritates ad *oppositum* dicunt, et rursus ratione declaratur: etenim agens inferius tenetur in agendo conformari se agenti superiori; si enim in potestate ipsius sit se conformare illi, discedens ab regula sibi praeostensa, peccat. Ac praeterea sermonem faciendo de peccato, seu contra legem divinam, seu humanam, aliquis peccare intelligitur, et committi peccatum, quia potens consentanee agere legi superioris agentis, regulasque subinde agendi praescribentis, maluit discordare ab illius mandatis. Is igitur actus, qui est in potestate agentis discordantis et proinde voluntarius, esse non potest formaliter peccatum, quia si foret concors regulae superioris, ut esse potuit, haud esset peccatum; ergo tali in actu, ratio praecisa peccati est privatio concordiae cum agente superiore; quae privatio [ib. n. 6] deformitas est, et obliquitas repugnans rectitudini in actu excludens subinde formaliter, ac corrumpens rectitudinem in actu secundo. At nomine *corruptionis* haud significare intendimus mutationem de *esse* ad non *esse*; cum peccatum manere queat post talem mutationem iustitiae ab *esse* in non *esse*; sed intelligenda est *corruptio* formaliter, quemadmodum privatio dicitur formaliter corruptio sui habitus; atque ea ratione peccatum est formaliter corruptio rectitudinis in actu secundo; ipsum enim rectitudini opponitur, ut privatio habitui; et non quidem rectitudini quae inest, alioquin opposita simul inessent; nec ei quae prius actui infuit; quia actus non manet, sic ut capax sit alterationis ab opposito in oppositum; est igitur ea privatio et obliquitas opposita rectitudini, quae deberet actui inesse; hanc quippe rectitudinem seu iustitiam obliquitas illa formaliter excludit. Nam libertate praedita voluntas, debetrix est eliciendi actum omnem iuxta dictamina regulae superioris, quae dictamina sunt divina mandata; quoties igitur in agendo a regula illa discordat, est in tali actu carentia actualis iustitiae, quam exhibere debet; carentia haec, quatenus afficit actum vo-

luntatis deficientis, est formaliter peccatum actuale. Quae omnia plenius explicabuntur in sequentibus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib. n. 11.] *τὸ dictum, factum, concupitum*, intellexisse Augustinum in sensu materiali; sed *dictum* vel *factum*, ut materiale remotum, *concupitum* vero materiale proximum: actum siquidem voluntatis primum afficit carentia iustitiae debitae sibi inesse, actus vero imperatos non nisi mediante actu imperante. Quod addit, *contra aeternam legem*, explicatur id, quod est formale in peccato. *Ad aliam probationem* de peccato omissionis dicimus, id revera evenire posse citra omnem actum, sed tamen videri et imputari omittentem facere quod tenetur, velle omittere, et deficere ab eo, quod deberet.

AD SECUNDUM [Oxon. ib. n. 7.], cum dicitur: *peccatum est voluntas, etc.* idem est ac si diceretur, *peccatum est velle vetitum*, adeo ut ipsa voluntas sit ibi materialis, vetitum autem vel prohibitum formalis ratio peccati; significat enim discordiam a regula superiori. Cui consonat quod idem scribit, 12. *De Civit.*, cap. 8. *In eo*, dicens, *fit mala voluntas, quod si nollet non fieret mala, et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus iusta consequitur poena; deficit enim non ad mala, sed male, idest non ad malas naturas, sed ideo, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad illud, quod minus est.* Quasi diceret: iste actus positivus volendi creaturam non est formaliter peccatum, sed carentia debiti ordinis in actu illo, quo actu creatura debet amari propter summum bonum; a quo ordine utique deficit voluntas quiescens in bono creato, atque is defectus est formaliter peccatum. Nec aliud intelligit. Similiter intelligendus est Ambrosius, cum cap. 8. *De Paradiso*, scribit: *Quid est enim peccatum, nisi praevaricatio legis divinae, et caelestium inobedientia praeceptorum?*

AD TERTIUM dicimus [Oxon. ib. n. 11.] peccata distingui instar privationum; has autem constat distingui pro distinctione formarum, quas excludunt a subiectis; quod latius declarabitur quaest. et art. seqq.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASECUNDA.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum.

Et circa hoc quaeruntur novem.

1. Utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta. - 2. De distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. - 3. Utrum secundum causas. - 4. Utrum secundum eos, in quos peccatur. - 5. Utrum secundum diversitatem reatus. - 6. Utrum secundum omissionem et commissionem. - 7. Utrum secundum diversum processum peccati. - 8. Utrum secundum abundantiam et defectum. - 9. Utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I.

UTRUM PECCATA DIFFERANT SPECIE SECUNDUM OBIECTA.

Doctor, Oxon. 2. d. 37. q. 1. — Report. ib. d. 35. — Quodlib. q. 18. a. 3. S. Thomas 1. 2. q. 72. a. 1.

VIDENTUR peccata specie differre ad distinctionem specificam obiectorum. Etenim *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra*

legem Dei, ex Aug. *ut in praec. art.* Sed dicta, vel facta, vel concupita, distinguuntur specie secundum diversa obiecta; actus enim ex obiectis distinctionem accipiunt; ergo etiam peccata secundum obiecta distinguuntur.

2. PRAETEREA. Quamvis in peccato quocumque concurrat et actus voluntatis, et recessus a lege divina; peccans tamen per se actum intendit, per accidens vero ipsam deordinationem; nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionys. ait, 4. *De divin. Nomin.* Atqui unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se; non vero ex eo, quod per accidens concurrat; eiusmodi enim sunt extra rationem speciei; ergo peccata specie distinguuntur ex parte actus voluntatis, magis quam ratione recessus a lege divina.

3. PRAETEREA. [10. *Metaph.* q. 12. n. 1.] Vitium et virtus sunt contraria: sed cuilibet virtuti opponuntur duo vitia; ergo vitia haec distinguuntur oportet secundum obiecta; alioquin si penes privationem rectitudinis distinguerentur, quoniam unica omnino est eiusmodi privatio, virtuti uni haud duo vitia invenirentur contraria.

CONTRA. Malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum: sed peccatum est quoddam malum; ergo magis distinguuntur specie peccata, secundum opposita, quam secundum obiecta. — Rursus, superbiae peccatum est in rebus spiritualibus et temporalibus; avaritia etiam circa diversa genera rerum; ergo si ex obiectis peccata acciperent distinctionem, iam praedicta peccata non unius forent rationis.

RESPONDEO dicendum, peccata haud specie distingui pro specifica diversitate obiectorum, sed magis ex distinctione specifica rectitudinum, quae actibus, quibus peccatur, inesse deberent, et absunt. Ad cuius intelligentiam [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 8.] sciendum, voluntatem creatam averti a fine ultimo, intelligi posse dupliciter, nempe, vel *formaliter*, vel *virtualiter*; et rursus formaliter *contrarie*, vel *negative*. Nam voluntas nolens ultimum finem, cum id nolle odisse sit, *contrarie* ab illo avertitur; si vero quando velle deberet, actum prosequendi omittat, id plane est contemnere praeceptum illud, *Diliges Dominum Deum tuum*. At *virtualiter* averti intelligitur, quoties voluntas avertitur ab aliquo, quod est necessarium ad consequendum finem ultimum, sicut intellectus negans conclusionem, virtualiter a principio avertitur; et infirmus dicitur a sanitate averti, quando recusat uti medicamine, sine quo pristinae non potest restitui sanitati. — *Prior* aversio secundum se est eiusdem rationis; nec includitur formaliter in quolibet peccato; est enim odium Dei speciale peccatum, uti omisio eius praecepti, *diliges Dominum Deum tuum*, est aliud speciale peccatum. — *Posterior* vero aversio communis est omni mortali peccato; in omni siquidem tali peccato voluntas inordinate se habet respectu aliqui necessarij ad consequendum finem. Hanc autem necessitatem indicimus a Deo revelante, et praecipiente, aut vetante, haec et illa fieri, et observari ab omnibus volentibus consequi vitam aeternam, repromissam custodientibus divina mandata; nec possunt ea deduci ex ullo syllogismo practico, nec sciri ex morali doctrina Philosophorum, sed praecipue accepta sunt a Deo revelante, adeoque divina praecepta requirenda sunt in Scriptura. — Haec itaque virtualis aversio a Deo est essentialis ratio peccati cuiuscumque. Sicuti enim formalis ratio rectitudinis est propria virtus

in actu finis circa eas ad finem, sic et carentia rectitudinis talis est carentia propriae virtutis a fine, quia propria aversio formalis ab eo quod est necessarium ad finem; qua utique ratione nihil aliud est aversio, nisi inordinatio voluntatis circa aliquid ad finem ordinatum ex praecepto divino, circa quod ordinari deberet. Et [*Report.* 2. d. 35. n. 11.] quanto illud, a quo avertitur, formaliter est fini propinquius, tanto peior est illa aversio formalis, caeteris paribus. Atque ita peccatum omne est *aversio a bono incommutabili virtualiter vel formaliter*. Sed principalior ratio peccati non est conversio ad bonum commutabile, sed *aversio a bono incommutabili*. Quare conversio ad bonum creatum non opponitur formaliter dilectioni Dei.

His expositis, *declaratur solutio*: etenim [*Report.* ib. n. 12. — *Quodlib.* q. 18. n. 17.] privationes specie distinguuntur et numero per habitus, quibus opponuntur, quosve excludunt, sicut surditas et caecitas specie distinguuntur privativa, ut habitus eis oppositi privationibus specie positiva, et cum numero aut genere habitus differunt, parem subeunt distinctionem eis oppositae privationes. Peccata autem, iuxta doctrinam Sanctorum, quaedam privationes sunt, et quidem rectitudinum, quae actibus nostris inesse deberent; ergo iuxta harum rectitudinum distinctionem ipsa peccata distinguantur oportet genere, vel specie, vel numero. Ut si [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 9.] diversis actibus inesse deberent diversae specie rectitudines, earumdem privationes specie privativa distinguerentur; ut ipsae bonitates, quum insunt specie differunt positiva. Non ergo per conversionem ad obiecta accipiunt peccata speciem et distinctionem; obiecta quippe non sunt mala, nisi materialiter; formalis ergo ratio distinguendi peccata accipitur in comparatione ad rectitudinem aliam et aliam specie, quae inesse actibus deberet. Et similiter eiusdem speciei peccata plura inesse possunt, quatenus plures rectitudines eiusdem speciei excludunt, quibus ornari possent, et debebant actus qui eliciuntur ordinate, debita subinde rectitudine carentes. — Caeterum, ratio conversionis ad obiecta nec per se constituit, nec proinde distinguit peccatum, ut peccatum. Unde scribit August., 12. *De Civit.*, cap. 8. *Deficitur enim non ad mala, sed male, non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum, ab eo quod summe est, ad id quod minus est*. Igitur aversio est totum quod est de ratione peccati, quia contra voluntatem Dei. Quare [*Report.* 2. d. 35. n. 12.] respectu eiusdem obiecti committi possunt plura peccata specie diversa. Nam rectitudo in operatione, respectu unius obiecti postulat omnes circumstantias, quas recta ratio dictat: bonum enim ex causa integra, peccatum vero ex omissione cuiuscumque circumstantiae. Cum igitur circumstantiae specie differant, et defectus quoque sive peccata inde exorientia specificè distinguuntur. Non igitur ex obiectis, vel ex conversione ad eadem distinguuntur peccata, sed pro ratione habituum, quos excludunt, distinctionem numericam, vel specificam, aut etiam genericam accipiunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, dictum fuit *art. praec.* actibus illis indigitas, se Augustinum materiam, vel subiectum peccati, uti frequenter concreta definiuntur expressione subiecti tenentis locum generis: sed addendo *contra aeternam legem Dei*, formalem peccati rationem significasse. Igitur, etsi actus illi positivi ex propriis obiectis accipiant speciem, et distinctionem, attamen aliter evenit in formali ratione peccati. Actus enim

illi, non nisi denominative peccata sunt, quatenus nempe contra Dei praescriptum positi, scatent deformitate et obliquitate inde inducta, quia cum iuxta Dei legem poni debuissent, prave et perperam agere voluntas maluit, adeoque ratio haec formalis peccati, non ex obiectis, sed per habitum, qui excluditur, debet distinguui.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 17.] *primo*, si ratio illa valeret, et concluderet, omnino per accidens actui per se intento ab agente coniungi peccati deformitatem, ad quam respiciens nemo operatur; igitur tunc peccatum videretur esse quid casuale, et praeter intentionem mentemque peccantis evenire. Quod autem casu evenit, peccatum esse nequit. — *Deinde*, si tantum per accidens est voluntas causa peccati, eo quod praecise velit positivum, ad quod sequitur peccati deformitas; igitur cum Deus per se velit illud positivum, ad quod sequitur obliquitas, non magis videretur peccare voluntas humana, quam divina. — *Dicendum ergo ad argumentum*: [ib. 2. n. 9.] in peccato mortali concurrunt duo, et actus positivus, et privatio iustitiae debitae ut formale. Respectu eius privationis nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens, ut diserte scribit Augustin., 12. *De Civit.*, cap. 7. *Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens.* Voluntas enim, quae est debitor dandi rectitudinem suo actui, non dans, deficiendo peccat. *Formaliter* et reipsa ergo *peccare* est causam creatam liberam non tribuere debitam rectitudinem suo actui, quam tunc posset dare. Itaque etsi causa haec non causet formaliter, quod est in peccato efficiendo, sed deficiendo; attamen efficiendo causat positivum illud, cui annexus est defectus in deficiendo causatus; et ita stat auctoritas Dionysii de accidentalitate ex parte effectus. Est etiam accidentalitas ex parte causae non proprie, sicut album per accidens aedificat, sed extendendo *accidens* ad quodlibet, quod est extra rationem eius; qua ratione, et differentia generi accidere intelligitur; et hac quidem ratione id, quo voluntas nostra specificè est haec voluntas, accidit voluntati in se, quae est perfectio simpliciter formaliter reperta in primo principio, eiusque subinde non est influere in peccatum, sic ut peccare dicatur. — Propterea [ib. n. 10.] voluntas per differentiam contracta ad creatam voluntatem, quam differentiam nos interim latentem circumloquimur per *esse limitatum, et defectibile, vel ex nihilo*, est proxima causa defectiva, et per hoc causa per accidens respectu peccati. Est enim is effectus deficiens a recta ratione, attribuendus voluntati contractae per *esse limitatum* tamquam causae magis propinquae quam voluntati de se. Ei quippe convenit non tantum per accidens, ut voluntati in communi, sed quasi causae propinquae, adeo ut cuilibet eiusmodi voluntati competere queat, et nulli alii.

AD TERTIUM respondeo, [10. *Metaph.* q. 12. n. 3.] vitium et virtus *dupliciter* possunt considerari: aut secundum rationem boni, et mali; et ita virtus vitio contrariatur, quia ab utroque vitio opposito virtus maxime distat, eaque ratione vitium utramque subit naturam unius praecise extremi; utrumque siquidem est malum, cui opponitur bonitas virtutis, perinde excludens malitiam utriusque. *Alio modo* virtus considerari potest secundum propriam rationem, ut medium quoddam inter duo extrema; et sub hoc intellectu, non contrariatur perfecte alteri; nam duo vitia sunt magis contraria, ut avaritia, et prodigalitas, maxime enim distant, et magis quam vitium prodigalitis, et virtus liberalitatis.

AD PRIMUM *in oppositum respondetur*: peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus; et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta. — *Nos dicimus* [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 8-9. — *Report.* 2. d. 35. n. 10-12. — *Quodlib.* q. 18. n. 17-18.] utique peccatum non esse negationem, sed privationem in actu, quo queat recipere formam, quam excludit privatio. Verumtamen eum actum esse peccatum et malum tantum denominatione orta ex deordinatione illi adiuncta, in qua consistit ratio formalis malitiae et peccati. Ut ergo verum est, eas peccatorum obliquitates accipere extrinsecam distinctionem ex actibus, quos afficiunt, ita falsum putamus, ex eis proprie et formaliter distinguere. Privationes enim non mutantur formalem distinctionem ab obiectis, in quibus reperiuntur, sed a formis, quas ab illis expellunt, et hoc ipsum sequitur ex eo, quod addunt. Nam si virtutes specie distinguuntur ob specificam distinctionem obiectorum, non propterea ab iisdem accipiunt distinctionem virtutibus oppositae privationes, nisi extrinsece et denominative; et non aliam distinctionem oportet sequi ad illa, quae ab primariis rationibus acceperunt speciem et diversitatem.

Ad secundum respondetur sic: nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam rationem formalem obiecti, a qua peccatum speciem recipit; et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quaerit, avaritia vero abundantiam eorum, quae usui humano accommodantur. — *Nos concedimus*, [Oxon. 4. d. 14. q. 3. n. 4.] virtutes morales, quibuscumque regulis rectis innitantur, versari posse circa diversa obiecta, etiam genere distincta, eo quod in eis omnibus inveniatur medium rectae rationis; et ita contemnere omnia propter Christum, obedire Praeclatis recte iubentibus, est Evangelicae paupertatis et obedientiae; et ita stante una formali ratione obiectiva unica virtute vis appetitiva fertur circa diversa obiecta. Quemadmodum ergo de contemptu plurium specie diversarum rerum, non fit diversa virtus paupertatis, ita illi contrarium vitium non plurificatur ex rebus, nec ex actibus circa eadem obiecta tendentibus, sed potius pro diversitate bonitatum, quae actibus debebant inesse, et ex quibus actibus generantur virtutes.

ARTICULUS II.

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR PECCATA SPIRITUALIA A CARNALIBUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 72. a. 2.

RESPONDEO dicendum, [Quodlib. q. 18. n. 17.] distinguenda omnino esse peccata *spiritualia* a *carnalibus*. Quamvis enim peccatum, quia tale, speciem et distinctionem non accipiat per conversionem ad obiecta, quia conversio ad obiecta nec per se constituit, nec distinguit peccatum, ut peccatum, sed magis ea distinctio accipienda sit ex propria ratione huius privationis, quae est formalis ratio distinguendi privative, sicut habitus est ratio distinctionis privativae; attamen alia est rectitudo debita actui independentem a corpore elicitam, alia ut voluntas unita est appetitui sensitivo.

Caeterum [Oxon. 3. d. 34. n. 15-16:] prima concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor, et voluptas, vel delectatio stricte sumpta. Habitus autem sive virtutes inclinantes ad recte prosequenda ea obiecta, ad quae appetenda maxime prona est natura rationalis, sunt humilitas, qua honoris vel excellentiae appetitus cohibetur; temperantia vero facit, ut quis moderate, et secundum rectam rationem appetat voluptates. Et sane quot possunt esse species concupiscibilium voluptatum, tot et species temperantiae erunt, moderantes circa illa exorientes voluptates. Idque necum est verum de delectationibus sensitivis, quibus percipiendis prona est voluntas sensitivo appetitui coniuncta, verum etiam de voluptatibus ipsi voluntati propriis, ut voluntas est; sicque immoderate sese gesserunt Angeli mali, praeter et contra regulas ipsis revelatas bonum commodi appetentes. Fieri etiam potest, ut quis ordinate se habeat iuxtaque rectam rationem appetat sensibilia, et intemperatus sit circa speculabilia, ut si alicuius voluptas plurimum oblectaretur, eo quod intellectu summe incumberet speculandis intelligibilibus, eiusmodi delectatio immoderata est, et ideo cohibenda.

Quoniam [Oxon. 2. d. 42. q. 5. n. 1.] ergo peccatorum *carnalium* nomine significantur peccata illa, quibus fit obnoxia voluntas inordinate tendens in obiecta delectabilia appetitui sensitivo, cui pro statu unionis suae cum corpore, nata est condelectari, et prosequi obiecta illius, et praecipue maxima delectabilia, et appetibilia ab ipso; sicut intellectus sensui coniunctus natus est intelligere sensibilia, et prius ea quae sunt prius sensibilia; peccata vero spiritualia incidere et committi intelliguntur secundum ea obiecta, quae delectabilia sunt voluntati secundum se, et non propter appetitum sensitivum; manifestum est, haec plusquam specie distinguui a carnalibus peccatis, etsi non ex obiectis ipsis, aut de conversionibus ad eadem, existimemus oriri hanc distinctionem, sed ex carentia potius rectitudinum, quae eiusmodi actibus inesse deberent; et quia absunt, peccata sunt. — Ad peccatum *avaritiae* quod attinet, non videtur esse, nisi circa appetibile utile, quod utile ordinatur ad appetibile secundum se, nempe ad voluptatem, vel honorem; quae, ut dictum est, sunt duo prima genera concupiscibilium.

ARTICULUS III.

UTRUM PECCATA DISTINGUANTUR SPECIE SECUNDUM CAUSAS.

Doctor., locis infr. citatis. — S. Thom. 1. 2. q. 72. a. 3.

VIDENTUR peccata specie distinguui secundum causas. Etenim *art. praec.* dictum fuit, peccata spiritualia distinguui a carnalibus, eo quod haec accidant secundum obiecta convenientia appetitui sensitivo, illa vero consumentur circa obiecta convenientia voluntati secundum se; ergo ab talibus obiectis illa peccata accipiunt esse, igitur et distinctionem; per causas igitur distinguuntur.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 34. n. 15.] 1. Ioan., c. 2. scribitur: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Distinguit ergo tria genera peccatorum per tria genera obiectorum, a quibus luxuria, avaritia, et superbia causantur.

Ergo pariter et caetera peccata a propriis causis accipiunt speciem et distinctionem.

3. **PRAETEREA.** Septem sunt vitia capitalia vel principalia, ut docet B. Gregorius, 31. *Moralium*, cap. 31. *De quibus*, ait Mag. 2. *dist.* 42. c. *Praeterea*, quasi de septem fontibus, cunctae animarum mortiferae corruptelae emanant: haec autem septem ab his, quae sunt ipsorum causae, distinctionem accipiunt; ergo et caetera omnia peccata ab suis ipsorum causis distinguuntur.

CONTRA. Si ab suis radicibus vel causis accipiunt distinctionem, iam cuncta peccata eiusdem rationis forent, nullamque specificam admittentia distinctionem. Siquidem *Eccles.*, 10. scribitur, *initium omnis peccati superbia*. Et Apostolus, 1. Tim. c. ultimo, ait, *Radix omnium malorum est cupiditas*. Igitur omnia peccata pertinent ad genus superbiae vel cupiditatis; quod est plane falsum.

RESPONDEO: Comparando actum, cui annectitur deformitas et peccatum, ad causam efficientem, nullam apparere eorumdem peccatorum specificam distinctionem. Etenim [*Oxon.* 2. d. 40. n. 3. — *Quodlib.* q. 18. n. 9.] peccatum est imputabile agenti ad culpam, eoque facto dignum est faciens poena, propterea quod libere ita se gerat, cum potuisset aliter agere. Haec autem ratio nedum est omni penitus peccato communis, verum etiam actibus bonis; siquidem ab efficiente dicitur actus moralis, quatenus libere ab eo elicitus, sitque vel bonus, vel malus, aut etiam indifferens, nempe illi imputabilis ad laudem, vel vituperium, vel certe est actus non laudabilis si sit indifferens; ergo quatenus ad causam efficientem peccatum comparatur, alterum non subit distinctionem specificam ab altero.

Consimiliter, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 9. — *Report.* ib. d. 35. n. 12.] nec ex ipsis rebus vel obiectis, ad quae peccantes convertuntur, et ab eis moventur, quasi per occasionem, quaeve sunt respectu peccatorum causae veluti materiales, accipienda est specifica distinctio peccatorum. Etenim non est de per se ratione peccati conversio ad bonum mutabile, sed aversio ab bono incommutabili, ut dictum fuit *art.* 1. Sunt igitur ipsa obiecta mala materialiter; non ingrediuntur proinde rationem specificam peccatorum, ut ex rerum distinctione specifica ipsa peccata speciei sint distinguenda; imo circa rem eandem, ut sunt pecuniae vel divitiae, esse possunt diversa specie peccata, ut avaritia, et prodigalitas. Qualitercumque ergo causa materialis influat in peccata, quae circa ipsam committuntur, inducere nequit earumdem specificam distinctionem. [Cf. *art.* 3. q. 1. et *art.* 4. et 6. q. 18.]

Quapropter peccata specificè distinguantur oportet virtute propriae cuiusque rationis formalis, in quocumque tandem ea sita sit. Sed superest explicandum, a quorum veluti a causa derivetur in actum humanum ipsa peccati deformitas. Et dicimus, accipi omnino a fine, seu causa finali; non quidem a fine operantis malum, sed a fine coincidente cum obiecto, non materiali, sed formali. Quemadmodum enim [*Quodlib.* 18. n. 8.] idem actus moralis subesse potest pluribus virtutibus, ab diversis finibus propriam rationem mutantibus; ita stante eodem efficiente eademque materia sive obiecto materiali voluntati ostensa, ipsa appetere potest, seu eligere diversos fines, ordine certo alios atque alios constituentes rectae rationi dissentaneos, et ita pluribus peccatis specie diversis sese implicare. Nam sicuti ire ad Ecclesiam, quo Deo exhibetur cultus latrae, ut Eccle-

siac praeceptum adimpleatur, ut proximus aedificetur, diversae sunt virtutes, pro finium intencionum diversitate, ita praestituere sibi fines illorum contrarios, alia atque alia sunt diversa specie peccata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, *art. praec.*, assignatas esse rationes genericas peccatorum spiritualium et carnalium; sed proprias earundem specificas rationes desumi oportere a specifica diversitate finium cum obiectis coincidentium. Finis enim qui circumstantia est, quamvis praecipua sit, non variat tamen specificam rationem peccatorum. Sed de his plenius dicitur inferius, et annotatum quoque fuit *q. 18. art. 3.*

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon. 1. d. 1. q. 1. n. 5.*] quoniam res omnes suapte natura bonae sunt, exinde voluntatem accipere occasionem delinquendi, eis male utendo; non ergo ab obiectis extrinsecis causantur peccata, quae tantum materialiter mala sunt, sed ab ipsa voluntate perperam appetente, et se recto dictamini non conformante; sic autem se gerens, ab eo fine movetur, quem sibi praestituit, utique contrario fini, quem dictat recta ratio esse volendum. Etsi ergo [*Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 17.*] peccata, quibus communiter peccant homines, sub illo trinario contineantur, non sequitur tamen, ipsa exteriora obiecta tribuere specificam distinctionem peccatis; non sunt enim nisi occasiones peccandi; sed ut comparantur ad voluntatem inordinate se habentem ad illa, induunt rationem finis per se intenti et voliti, neque dant speciem actibus pravis.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 17.*] eam peccatorum divisionem haud esse sufficientem, ut explicabitur infra *q. 84. art. 4.*; quae enim ibi enumerantur peccata non sunt primae radices peccatorum, nec forte principalia peccata; etsi constet esse occasiones peccandi multum communes ad alia peccata. Nec aliud intellexit auctor eius septimembris divisionis, non autem tradere eorundem specificam distinctionem, quam a solo fine operis pravi, ut a causa, accipiendum esse contendimus.

ARTICULUS IV.

UTRUM PECCATUM CONVENIENTER DISTINGUATUR
IN PECCATUM IN DEUM. IN SEIPSUM ET IN PROXIMUM.

Magister 2. sent. dist. 42. cap. Modi autem peccatorum, *praesens quaesitum expendens, dicitur*, inquit, *homo peccare in Deum, in se, et in proximum. In Deum, cum de Deo male sentit, ut haereticus; vel quae Dei sunt usurpare praesumit, indigne participare lo Sacramentis; vel quando nomen Dei peierando contemptibile facit. In proximum peccat, cum proximum iniuste laedit. In se vero, cum sibi, et non aliis nocet. Hanc Magistri sententiam egregie declarat S. Thomas hic.*

ARTICULUS V.

UTRUM DIVISIO PECCATORUM, QUAE EST SECUNDUM REATUM,
DIVERSIFICET SPECIEM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 72. a. 5.

VIDETUR divisio peccatorum, quae est penes reatum poenarum illis correspondentium, inducere specificam diversitatem. Etenim mortale et

veniale sic differunt, ut illorum poena maneat aeterna, hoc vero temporali, levique castigatione expietur: fieri autem non potest, ut ad eandem speciem pertineant quae secundum aeternum et temporale differunt; ergo peccatorum specifica diversitas attenditur iuxta poenarum reatum. Unde et scriptum est: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*, Deuter. 25.

2. PRAETEREA. Sicut actus virtutis est laude, praemioque dignus, ita actum pravam consequitur vituperium et poena: praemium autem est finis actus virtutis; ergo et poena est finis actus peccaminosi: atqui peccata specie distinguuntur, pro finium eorundem diversitate, ut art. 3. explicatum fuit; ergo diversitas reatum inducit peccatorum distinctionem.

CONTRA. Poena rependitur peccatis iam commissis, nec a peccatoribus intenditur; ergo nec poena nec ordo ullus ad ipsam est de ratione essentiali peccatorum; nec proinde ex illa diversificari queunt species peccatorum.

RESPONDEO, dicendum peccata haud specie distingui penes poenarum reatum. *Declaratio*: [Quodlib. q. 16. n. 1. — q. 18. n. 9.] secundum Augustinum, 3. *De lib. arbit.*, cap. 1: *Motus quo voluntas convertitur nisi esset voluntarius, et in nostra positus potestate, neque laudandus, neque culpandus homo esset, et neque monendus; monendum autem hominem non esse, quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est*. Haec ille. Actum igitur esse agenti imputabilem, est ipsum repositum esse in libera illius potestate. Ac propterea imputabile duos respectus importat: alterum ad potestatem vel dominium agentis; alterum vero ad id quod actui vel agenti correspondet secundum iustitiam, idque propter ipsum actum; et secundum quidem sequitur ad primum; quoniam enim iste est sui actus dominus, ideo actui et agenti debetur aliquid propter actum eundem. Prior respectus vel ordo invariatus manet in actu, seu sit bonus seu malus; at secundus variatur; non sane formaliter secundum bonum vel malum; sed subit variationem praesupposita differentia boni, vel mali, quae attenditur penes convenientiam vel difformitatem ad rectam rationem; sicque actus alius atque alius est secundum quod suae regulae intrinsecae consentaneus aut difformis est. Et bonum profecto opus sic est facienti imputabile, ut ad laudem vel praemium ordinetur; malum vero, ut vituperii poena plectatur. — Ex quibus evidenter constat, vituperium vel poenam haud inducere posse specificam differentiam peccatorum. Nam [ib. n. 10-11.] ordo afficiens actum libere positum, per quem subest iustitiae retribuendi, quod sibi per actum debetur, is, inquam, ordo vel respectus sequitur et fundatur in actu de libera potestate proveniente; ergo iam invenit actum in sua specie laudabilis vel vituperabilis constitutum, propterea quod sit consentaneus vel dissonus rationi rectae; ergo nec reatus poenarum aut praemia virtutum efficiunt, ut peccata aut virtutes specie distinguantur; sed praecise illis iam repraesentatis per liberam agentis potestatem, iuxta regulas iustitiae, debetur laus vel praemium, seu vituperium vel poena. — *Deinde*, [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 6.] quamvis probabiliter dici videatur, aliud non esse peccati reatum, nisi animam quae peccavit passive ordinari ad subeundam poenam lege statutam, quod non est in peccante aliquod reale, sed relatio rationis, inquantum est obiectum voluntatis Dei ordinantis ipsum ad poenam correspondentem peccato; et quidem iuxta sententiam Augustini dicentis super illud Psal. 31. *Beati quorum remissae sunt iniquitates*, etc. *Videre Deum peccata, est ad*

poenam imputare; avertere autem faciem a peccatis, hoc est eā ad poenam non reservare; quia nihilominus [ib. d. 21. q. 1. n. 8. 9.] Sancti distinguere videntur inter remissionem culpae cuiuscumque, ac poenae, et maxime inter remissionem culpae, et solutionem poenae debitae illi; ex hac utique probabiliore sententia sequitur evidenter spectare haud posse ad intrinsecam peccatorum specificationem poenae ullius reatum. Nam intellecta remissione cuiuscumque peccati, stat persolvendam esse poenam debitam pro peccato. Unde etsi venialia quoad culpam remittantur iustis in instanti mortis, intuitu praecedentium meritorum, adhuc tamen persoluturi sunt in futuro seculo poenas promeritas pro illis, non secus ac expientur poenae temporales, in quas aeternae mortalium peccatorum fuere per poenitentiam commutatae. Quae latius explicabuntur q. 100. *Supplementi* ad 3. p. art. 6. et 7. Impossibile est autem, ut quidquam esse intelligatur, non perstante sui differentia constitutiva.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur sic*: peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis per quam respicit obiectum, unde peccatum speciem habet. Quare nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquid peccatum mortale et veniale. — *Nos dicimus*: [Oxon. 4. d. 21. q. 1. n. 12.] mortale peccatum et veniale in genere naturae esse eiusdem rationis; vel fortassis etiam malitiae, quatenus genus virtutis, distinguitur contra gratuitum; et peccatum est eis quid univoce commune. Utrumque siquidem peccatum committitur, propterea quod actus non eliciatur consentaneae ad suam regulam intrinsecam. At eadem nihilominus peccata ad diversa genera pertinere, et peccati rationem specie differre in eis, in ratione offensae divinae, quae attenditur iuxta regulas in Scriptura revelatas, et de instinctu Spiritus veritatis Ecclesiae traditas, atque per sanctos Doctores explicatas. — *Quod dicitur* peccatum mortale et veniale differre in infinitum ex parte aversionis, nobis videtur indigere expositione. Revera [ib. d. 14. q. 1. n. 19.] enim tantum mali inducit actus peccaminosus, quanti est bonum quod excludit. Malum autem peccati consistit in aversione a fine; actus ergo, quo peccator convertitur ad finem, est tantum praeseferens bonitatis, quantum malitiae intulit peccatum. Ut vero non est in secundo actu bonitas infinita intensive, ita nec in actu peccati malitia intensive infinita. Non est enim maior malitia quam bonum quod excludit; non arcet autem bonum ab actu, nisi quod natum est inesse actui: at huius esse nequit nisi bonum finitum. Est igitur et dicitur malitia peccati infinita, et actus oppositi bonitatis, quatenus obiectum, a quo illud avertit, et haec convertit, est intensive infinitum; ea vero non est, nisi infinitas participata, vel magis secundum dici in ipso actu derivata denominatione ab obiecto simpliciter infinito. — *Ad propositum*, quomodocumque mortale a veniali distinguatur peccato, de qua re infra q. 88. art. 1. ex dictis in *solutione*, evidens est accipi non posse eorundem specificam differentiam per respectum ad poenam, quae ex divina iustitia manet, peccata cuiuscumque generis ea sint.

AD SECUNDUM *respondetur*: ut praemium est de intentione virtuose agentis, ita poenam non intendi a peccante; quare omnino evenit praeter vel contra intentionem committentis mala, propter illa puniri, ac subiici poenis per legem taxatis, ideoque dispar est ratio. — *Nos dicimus*, praemium non cadere sub intentionem virtuose agentis, nisi supposita revela-

tionē, praeesse rebus humanis Judicem reddentem factis eorum praemia aut poenas. Sed ab hac revelatione abstrahendo, adhuc intelliguntur actus virtutis perfecti, procedentes iuxta dictamina rationis rectae. Quare [Oxon. 3. d. 27. n. 13. seqq.] Philosoph., 9. *Ethic.*, cap. 9. vult in sententia, fortem politicum de rectae rationis dictamine debere sese morti exponere ob salutem Reipublicae, qui tamen nihil scivit de aeterna retributione bonis operibus certo reddenda; imo valde anceps fuit de animae immortalitate. Et quidem, circumscripto omni praemio futuro, viatorem fortem eligere se non esse, ob publicum bonum, est consonum rectae rationi. Quare [ib. 4. d. 43. q. 2. n. 27.] in casu recte diceretur, quemque in suo actu, et per actum congruum recipere retributionem, sicut dicit Augustinus, 1. *Confess.*, cap. 12. *Iussisti, Domine, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.*

Ad argumentum patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VI.

UTRUM PECCATUM COMMISSIONIS ET OMISSIONIS DIFFERANT SPECIE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 72. a. 6.

VIDENTUR peccata commissionis et omissionis omnino specie differre. Etenim [Oxon. 2. d. 28. n. 8. — d. 37. q. 1. n. 8.] non elicere actum dilectionis Dei, urgente praecepto, mortale peccatum est; non credere vero in Deum est perfidiae scelus contra praeceptum affirmativum, quo iubemur credere in Deum unum in Essentia et Trinum in Personis. Ea duo peccata haud pertinere possunt ad speciem eandem, cum longe gravius peccet non credens in Deum, ac ille, qui credens, negligit illum diligere, cum oportet. Nec profecto satis esset non credenti dicere in confessione, omisisse se diligere Deum tempore, quo tenebatur ad dilectionem illius.

2. PRAETEREA. Mag. 2. sent. dist. 42. cap. *Variam quoque*, de Augustini sententia, plurimum interesse ostendit inter *delictum* et *peccatum*, ut illud sit declinare a bono, hoc vero facere malum. Declinare vero a bono aliud non est, quam omittere facere quod faciendum est, sicut perpetrare malum id committere, quod utique facere lex prohibet. Ergo peccatum omissionis et commissionis ad aliam atque aliam speciem pertinere videntur.

3. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 20.] Omissio et commissio differunt perinde ac affirmatio et negatio: affirmatio et negatio haud pertinere possunt ad speciem eandem; imo negationis non sunt species neque differentiae; ergo peccata omissionis et commissionis specie differant oportet.

CONTRA. Ex dictis *art.* 1. duo vitia uni contraria virtuti, ut opponuntur avaritia et prodigalitas liberalitati, formaliter confluunt in unum extremum malum, quod malum excludit bonitas et rectitudo virtutis; ergo pariter omissionis et commissionis peccatum, quum uni opponuntur virtuti, ad speciem eandem pertinent.

RESPONDEO dicendum, peccatum omissionis et commissionis specie

non differre, modo utroque peccato eadem virtutis rectitudo excludatur. *Declaratio:* [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 13. — *Misc.* q. 3. n. 4. 9.] qualitas inclinans potentiam appetitivam ad actus liberalitatis, ex quibus in animam inducta fuit, non est virtus ratione qua talis est qualitas in natura, sed necessario requiritur, ut sit virtus conformitas eius ad prudentiam, vel ipsius coexistentia cum prudentia in eodem operante: in eo igitur consistit ratio formalis virtutis liberalitatis; ex eo enim quod conformis est prudentiae vel rectae rationi dictanti de fine ac mediis ipsius assequutioni idoneis, voluntas consentanee ad id dictamen eligens, virtuose se gerit. Seu [*Oxon.* 3. d. 36. n. 13.] ergo quis omittat ita se habere, quum est opportunum, et tenetur eligere consentanee ad prudentiam dictantem, seu perperam agat contra rectam rationem dictantem esse medium eligendum, unius eiusdemque rationis peccatum committit, quia unius rationis, eademque utroque peccato excluditur virtutis rectitudo; et perinde peccat avarus servando per cupiditatem quod dare deberet, ac prodigus nimis profuse erogando; ille enim deficit a medio virtutis, hic excedit, et vitiose uterque operatur; sed non alia et alia est rectitudo medium tenentis virtutis, sed una, sicuti unus est prudentiae habitus, cui virtus illa se debet conformare. Sic quoque omittens per ignaviam et socordiam conferre se ad Ecclesiam, causa audiendi Sacrum, urgente praecepto, perinde peccat ac ille qui actu positivo elicito interne proponit, se non obtemperare Ecclesiae in iis quae fieri iubet, aut per actum externum libere assumptum impeditur audire Sacrum. Quotiescumque ergo actus omissionis et commissionis uni opponuntur virtuti, ad eandem speciem spectant; et subinde quoties per eos actus excluduntur rectitudines alterius et alterius rationis, diversas quoque constituunt species peccatorum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, ommissio dilectionis divinae, urgente praecepto, est alterius speciei ab peccato infidelitatis, de quibus concessum est pertinere non posse ad speciem eandem.

AD SECUNDUM est responsio per eandem distinctionem.

AD TERTIUM dictum est, satis non esse ad virtutis affirmationem, quae est qualitas in natura, vel actus gignens virtutem, sed praeterea oportere, ut actus illi coëxistant prudentiae dictanti; et ita vitium oppositum vel actus eius esse debent difformes prudentiae dictanti de medio virtutis, vel de ratione formali ipsius, et etiam omittere actum praeceptum virtutis, quam omissionem gignere posse habitum in natura, dubitari non potest. Quoad materiam ergo affirmationis et negationis importatae per vitium oppositum virtuti, esse possunt illae qualitates vel habitus diversarum specierum; sed ab his non sumitur ratio formalis vitii et virtutis. Nec nos dicimus, negationes vel privationes afficientes actus vitiosos constitui aut differre specie et differentia positiva, sed negative dumtaxat, instar privationum, quarum differentiae innotescunt ex formis, quas ab subiectis arcent quamdiu ipsae insunt. Sed videndus *art.* 1.

ARTICULUS VII.

UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PECCATUM,
IN PECCATUM CORDIS, ORIS, ET OPERIS.*Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 72. a. 7.*

RESPONDEO: Hieronymus super cap. 43. Ezechielis scribens: *Tria, ait, generalia delicta sunt, quibus humanum subiacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.* Haec ille. Verumtamen [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 20. — Report. ib. n. 21.*] non est putandum, in ea membra dividi *formaliter* peccatum actuale, aut subiectum peccati formalis; siquidem formale ac propinquum subiectum peccati est praecise actus voluntatis, non autem cogitatio, nec quodlibet opus exterius. Nec etiam originale peccatum, cum id peccatum sit tantum in anima. Est igitur propositum sancti Doctoris distinguere subiectum *materiale* peccati; et posset divisio reduci ad duo capita dicendo: quoddam est peccatum in actu *interiori*, quoddam consistit in actu *exteriori*; et ad primum membrum reducitur peccatum *cogitationis*; at secundum subdividitur; nam peccatum opus exterius consequens aut est in *loquutione*, aut in aliis *operationibus*. Et merito loquutio dividitur contra operationem; quia loquutio maxime convenit homini ut est rationalis, et ut est homo. Nam per sermonem homines ad invicem communicant quae necessaria sunt ad mutuam conversationem in vita civili; quare circumloquimur actum exteriorum per duo membra. Quoad peccatum ergo commissionis est intelligenda divisio *positive*; quoad peccatum vero omissionis accipi debet *negative* in cogitatione, loquutione, et opere.

ARTICULUS VIII.

UTRUM SUPERABUNDANTIA ET DEFECTUS DIVERSIFICENT
SPECIES PECCATORUM.*Doctor, 10. Metaph. q. 12. — S. Thom. 1. 2. q. 72. a. 8.*

RESPONDEO, consequenter ad exposita *art. 1.* dicendum, [*10. Metaph. q. 12. n. 3.*] peccata quae contra unam virtutem committuntur per excessum et defectum, ut sunt avaritia et prodigalitas contra liberalitatem, aut considerantur sub ratione boni et mali, aut considerantur et accipiuntur pro actibus rectitudini et deformitati subiectis. Et primo modo specie distingui non possunt, quia ambo extrema unum conflant extremum rectitudine privatum, qua pollet virtus, cuius sunt opposita. Ut enim liberalitatis virtus est, quia actus coëxistit rectae rationi dictanti, ita utrumque extremum perinde carens pro formali, tali rectitudine, efficit unum quid oppositum privative virtuti. At in *esse naturae* duo illa vitia specie differre oportet, quia inter sese maxime distant, et magis inter se, quam ipsi virtuti in *esse naturae* contrariantur. Videndus etiam *art. 3. et art. 1. q. 18.*

ARTICULUS IX.

UTRUM PECCATA DIVERSIFICENTUR SPECIE SECUNDUM
DIVERSAS CIRCUMSTANTIAS.

*Doctor, Oxon. 2. d. 7. et 40. — Report. ib. — Quodlib. q. 18. a. 1.
S. Thom. 1. 2. q. 72. a. 9.*

VIDENTUR vitia et peccata specie differre penes alias atque alias circumstantias. Etenim [*Oxon. 2. d. 7. q. 11. — Report. ib. n. 27.*] iuxta Dionysii doctrinam, cap. 4. *De divin Nomin., Bonum est ex una et tota causa, malum autem ex particularibus defectibus*: atqui singuli defectus afficientes humanos actus excludunt particulares circumstantias, quibus oportet eum actum esse ornatum, quo bonus et esset et iudicaretur; ergo ex specialibus circumstantiis exclusis inducitur alia atque alia species peccati in actibus humanis.

2. PRAETEREA. Peccata omnia, quae committuntur, actus afficiunt humanos, vel formaliter, vel interpretative: sed actus humani frequenter speciem accipiunt ab circumstantiis eorum, ut dictum fuit supra q. 18. *art. 10.*; ergo et peccata specie differant oportet a specifica diversitate circumstantiarum.

CONTRA. [*Report. 4. d. 22. n. 16.*] Aliquae circumstantiae sive defectus earum concomitantur omne peccatum; ergo diversitas earum non inducit specificam diversitatem peccatorum. Siquidem obliquitas finis operantis, cum nempe intenditur pravus finis, etiam supposita convenientia obiecti ad actum, in omni peccante concurrit. Similiter inobedientia, ingratitude, aliaque id genus in omni peccato inveniuntur.

RESPONDEO dicendum, peccata haud specie diversificari per circumstantias diversas; inducere tamen quandoque hanc differentiam ex aliquo addito. *Prior solutionis pars* perspicua est ex dictis supra q. 18. ubi plenius de hoc actum fuit. Etenim [*Oxon. 2. d. 40. n. 3. — Report. ib. n. 2-3.*] primus gradus bonitatis vel malitiae accipiunt actus humani ex eo quod transeant super obiectum conveniens, seu disconveniens, iuxta dictamen rationis rectae. Is, inquam, est primus, gradus moralitatis in actibus nostris; quae etiam *bonitas ex genere* dicitur, quatenus capax est recipiendi ulteriorem bonitatem ex caeteris circumstantiis, vel malitiam, si eas abesse contingat, quum concurrere oporteret, nempe primum finem, aut intentionem rectam, utque tempore opportuno, debitoque modo, et forma, et loco etiam idoneo fiat, et in effectu ponatur. Ex iis autem omnibus concurrentibus non accipit actus moralis nisi accidentalem bonitatem relate ad primariam, seu specificam ab obiecto desumptam; et subinde his non concurrentibus, accidentalis iudicatur malitia respectu prioris, quam ab obiecto mutuatus est, eo quod fuerit disconveniens, vel sibi praefixum, vel opinatum, cum tale non sit ex natura rei. Per defectus itaque diversarum circumstantiarum iudicari nequeunt nec esse peccata diversarum specierum. — Fieri nihilominus potest [*Oxon. 4. d. 17. n. 20.*] (*quod secundo asserebatur*), ut haec aut illa circumstantia speciali prohibitione vetita inveniatur, veluti speciali subiecta praecepto; et tunc necessario ex ea derivatur in actum pravam diversa ratio obliquitatis. *Exem-*

plum: praeceptum est divinum, ne quid alienum auferatur; at si quis praeterea de loco sancto furetur, quoniam id speciali prohibitione est vetitum, est pariter speciale peccatum, et alterius rationis a simplici furto; et sic de caeteris circumstantiis, quae sub speciali praecepto legislatoris cadunt, est dicendum, quod et explicatum fuit *art. 10. cit. q. 18.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur sic*: malum, in quantum huiusmodi, privatio est; et ideo diversificatur specie secundum ea quae privantur, sicut et caeterae privationes; sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis, vel aversionis, sed ex conversione ad objecta. — *Nos dicimus, art. 1.* declaratum fuisse, qualiter approbanda non est opinio dicens, peccata accipere speciem ex conversione ad objecta, quae non nisi materialiter mala sunt; ac proinde distingui, uti distinguuntur formae, sive bonitates vel rectitudines, quas excludunt ab actibus. Si illae enim specie differant, et peccata pariter specie distinguantur oportet; et numero, si numero differre intelligantur. — Quapropter *ad argumentum dicendum*, revera [*Oxon. 2. d. 7. n. 12. — Quodlib. q. 18. n. 6-8.*] ex defectu unius circumstantiae dictatae per rectam rationem evenire, ut actus moralis bonus non sit, sed malus; at si concursus circumstantiae deficientis non inducebat bonitatem in actum alterius rationis, nec eius defectus facit, ut malitia sit alterius rationis. *Exemplum*: elargiri eleemosynam indigenti actus est ex suo genere bonus, exigens concursum aliarum circumstantiarum, ut sit quoque moraliter bonus, ut loci, temporis, finis, et potissimum, ut de suo donet; si desit aliqua ex his circumstantiis, ut loci, vel temporis, vel finis, actus est malus moraliter, et non illico alterius speciei ac sit opposita bonitas, nisi circumstantiae defectus sit speciali praecepto vetitus, ut dictum est in *solutione*; vel nisi aliqua circumstantia induat rationem finis coincidentis cum objecto, unde actus morales accipiunt speciem et distinctionem.

AD SECUNDUM *respondetur*: circumstantia numquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum. *Quam responsionem dicimus, esse approbandam*, iuxta dicta in calce praecedentis responsionis.

QUAESTIO SEPTUAGESIMATERTIA.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM,
IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quaeruntur decem.

1. Utrum omnia peccata et vitia sint connexa. - 2. Utrum omnia sint paria. - 3. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum obiecta. - 4. Utrum secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur. - 5. Utrum peccata carnalia sint graviora, quam spiritualia. - 6. Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. - 7. Utrum secundum circumstantias. - 8. Utrum secundum quantitatem nocuenti. - 9. Utrum secundum conditionem personae, in quam peccatur. - 10. Utrum propter magnitudinem personae peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I.

UTRUM OMNIA PECCATA SINT CONNEXA.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 73. a. 1.

VIDENTUR omnia peccata esse connexa. Nam [Oxon. 4. d. 22. n. 1.] Iacobi, cap. 2., scribitur: *Quicumque enim totam legem servaverit, offendant autem in uno, factus est omnium reus.* Non esset autem peccans in unum legis mandatum reus caeterorum omnium, nisi foret una omnibus obnoxius peccatis; ergo de Scripturae auctoritate videntur omnia prorsus peccata esse connexa.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 34. n. 7. — d. 36. n. 15. et 21.] Existente prudentia intensive et extensive perfecta, inerunt omnes virtutes, ut ait Philosoph., 6. *Ethic.*, cap. ult. ipsa enim si perfectissima sit, est de omni agibili, et quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia; ergo ea, tantaque esse potest imprudentia, vel stultitia in uno, ut extendat se ad omnia peccata, et flagitia perpetranda. — *Confirmatur*, [10. *Metaph.* q. 12. per tot.] nam Antichristus futurus erit hominum nequissimus, adeo ut quodammodo dici queat caput omnium malorum: ex dictis 3. *p. q. 8. art. 8.* Christus est caput omnium Sanctorum, eo quod in ipso sint dona omnia Spiritus Sancti, omnesque virtutes in gradu excellentissimo; ergo ratio haec capitis in Antichristo conflabit omnia simul vitia et peccata.

CONTRA. Quaedam vitia mutuo se pellunt ab anima, ob eorum maximam contrarietatem; ergo peccata omnia non sunt connexa. *Probatio antecedentis*: eo ipso quod homo prodigus sit, avarus esse non potest; et e converso; nec fieri potest, ut simul quis sit audax et pusillanimis; et ita de aliis pluribus; ergo ob vitiorum quorundam contrarietatem fieri non potest, ut simul insint vitiosae voluntati.

RESPONDEO dicendum, peccata haud esse connexa. *Declaratio*: [Oxon. 3. d. 34. n. 16.] siquidem evenire potest, aliquem esse simpliciter temperatum circa venerea, uti volentem tantum sua, vel omnino aliqua uti recusantem atque abhorrentem, et interim valde intemperatum inveniri circa gustabilia, propterea quod comedere velit non comedenda, et plus

quam oporteret; ergo intemperantiam gustus non necessario concomitatur incontinentia carnis, et e converso. — *Rursus*, fieri potest, ut quis temperate atque ordinate se gerat circa sensibilia cuncta, et e contra impense incumbat speculandis intelligibilibus; ut si eius voluntas maximam capiat oblectationem in eo quod intellectus summe speculatur intelligibilia; quae utique delectatio immoderata est, et per virtutem moderanda. Nullam ergo necessariam connexionem praesefereunt peccata spiritualia, quibus nempe fit obnoxia voluntas independenter ab appetitu sensitivo, cum carnalibus, in quae labitur voluntas ex innata inclinatione ad sensitivum appetitum, cui unitur. — *Deinde*, [ib. 2. d. 14. q. 3. n. 6.] seu de influxu astrorum, seu ob aliam atque aliam temperamenti constitutionem, appetitus sensitivus hominis inclinatur ad efficaciter prosequenda haec aut illa sibi convenientia; voluntas autem viatoris nata est prosequi quod efficaciter appetitur ab appetitu sensitivo. Is autem, illis de causis, inclinari non potest perinde ad omnia simul prosequenda, circa quae inordinate se habens peccat, cum causae eius inclinationis naturales sint, et ad unum determinatae; ergo nec peccantem circa unum genus, oportet circa reliqua delinquere, et in ipso omnia peccata connecti; imò nec uni quidem necessario fit obnoxius, cum praeditus sit innata libertate, per quam cuicumque inclinationi valet obviam ire, refragari, et omnino non assentiri. — *Postremo*, supra q. 65. art. 1. pluribus declaratum fuit, morales virtutes non esse sic ad invicem connexas, ut ad existentiam unius debeant reliquae adesse: magis autem haec connexio asserenda videretur de virtutibus, quam de peccatis; ergo si una virtus esse potest in sua specie perfecta, citra adiutorium reliquarum, multo minus necessarium est ad positionem unius peccati sequi et reliqua, cum singula circa propria versentur obiecta, et propriis adversentur rectitudinibus, quas formaliter excludunt, modo declarato *quaest. praec. art. 1.* — Quare [Oxon. 2. d. 28. n. 6.] et peccata non sunt connexa, in tantum, ut unum peccatum excaecet circa omnia principia operabilium ad bene agendum, quod profecto oporteret, et necessario consequeretur eiusmodi connexionem. Nam nec unum peccatum usque adeo depravat appetitum per se ad aliud peccatum inclinando; imo cum uno peccato stare potest virtus acquisita illi contraria peccato, cum per unum mortale peccatum non corrumpatur prorsus habitus virtutis; igitur peccantem circa unum agibile, non oportet peccare circa alia, vel inclinatum perinde esse ad caetera repraesentanda peccata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum [Oxon. 4. d. 22. n. 20.], Iacobi sententiam esse intelligendam quantum ad damnationem, quae est poena mortalium omnium peccatorum; et ideo peccans uno peccato *factus est omnium reus*, quia pro illo damnabitur, si ad terminum vitae perveniat impenitens. Vel potest exponi quantum ad aversionem a fine ultimo, quae aversio est communis omni peccato mortali, ut dictum fuit *quaest. praec. cit.*

AD SECUNDUM *respondetur sic*: cuiuslibet agentis secundum virtutem intentio est, ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem redit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quae est prudentia. Sed intentio peccantis non est ad hoc, ut recedat ab eo, quod est secundum rationem, sed potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur; quae bona cum plura diversaque sint, nullam inter se habentia connexio-

nem, ideo nec peccata. — *Nos dicimus* [Oxon. 3. d. 36. n. 15-23.] iuxta exposita q. 65. art. 1. sect. 2. unamquamque virtutem moralem non petere nec indigere prudentia illa intensive et extensive perfecta, sed satis sibi esse dictamen rationis rectae dictantis hic et nunc esse ieiunandum, erogandam eleemosynam, etc., adeo ut stante temperantia virtute, aut misericordia in pauperes, non oporteat talem praeditum esse fortitudine bellica, castitate, etc. In ratione ergo recta agibilia non uniuntur necessario omnes morales virtutes, sicuti in ratione factibilia non concurrunt omnes habitus artis, sed singulae propriis indigent habitibus; de qua re late actum q. 60. art. 1. in incid., et ideo etsi virtutum omnium sit suae regulae confesse se habere, inde tamen haud sequitur, ad existentiam unius reliquas omnes adesse oportere. — *Deinde*, quamvis nemo operans intendat ad malum quod operatur, sed ad bonum appetibile, falsum est tamen ex his bonis speciem et distinctionem accipere peccata, ut dictum est q. 72. art. 1. cum potius distingui sentiendum sit pro distinctione habituum vel bonitatum, quas formaliter excludunt. Et magis hae bonitates vel rectitudines non habent inter se connexiones, cum oriuntur ex diversis finibus et circumstantiis necessario concurrentibus ad earumdem integritatem, quam bona seu obiecta appetibilia; quibus omnibus una et communis est ratio convenientiae ad sensitivum appetitum, vel ad voluntatem secundum se. — *Quare breviter respondemus ad argumentum* [Oxon. 3. d. 36. n. 21-23.] quemadmodum nos negamus, unam prudentiam satis esse omnibus virtutibus, nisi sermo sit de prudentia secundum genus; ita nec admittimus unam imprudentiam vel stultitiam pro omnibus peccatis. Nam intellectus obcaecatus circa unum genus vel plura de pravis electionibus voluntatis, non est, nec esse potest talis circa caetera omnia, sicuti nec voluntas perperam sequens appetitus sensitivi inclinationes, ac eligens secundum illius passiones inordinatas. — *Ad confirmationem* dicendum, non existimare nos fore, ut Antichristus in omnia scelera et flagitia prorumpat simul, nec futurum ut habeat una omnes habitus vitiorum, sitque una excaecatus circa omnia principia operabilia ad bene agendum, ex his quae de illo scribunt Sancti et Doctores. Maxime enim incumbet obtinendae Monarchiae totius orbis, atque ad eum finem dirigit consilia iniquissima; actus ergo vitiosos, qui huic fini minus congruere illi videbuntur, non exercebit nec repraesentabit, summa calliditate regens cordis sui nequitiam. — Quod tangitur de ratione capitis, responsum fuit 1. p. q. 113. art. 4. § *Ad tertium*.

ARTICULUS II.

UTRUM OMNIA PECCATA SINT PARIA:

ARTICULUS III.

UTRUM GRAVITAS PECCATORUM VARIETUR SECUNDUM OBIECTA.

Doctor, Oxon. 2. d. 37. q. 1. — Report. ib. d. 35.

Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 73. a. 2. et 3.

(Huc faciunt dicta q. 97. *Supplem. ad 3. p. art. 5. in incid.*)

VIDENTUR peccata omnia esse paria, potissimum in nostra sententia asserente, peccati rationem pro formali non in alio quam in privatione

sitam esse. Arguitur ergo: [*Oxon.* 4. d. 50. q. 4. n. 1.] carentia vel privatio bonitatis seu rectitudinis non recipit magis et minus; nam nisi bonitas omnino per tale actum arceatur, peccatum non erit; ergo peccata omnia paria esse oportet.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 12-15.] Virtus in eo formaliter consistit, quod actus eliciatur iuxta dictamen rationis rectae, seu ut coexistat prudentiae in eodem operante: sed ratio haec in indivisibili consistit; nam si consentaneae ad rectam rationem eliciatur, virtutis actus erit; sin, obliquus sit oportet et vitiosus; ergo actus omnes vitiosi, omniaque peccata perinde a recto dictamine rationis recedunt; sunt igitur omnino paria.

3. PRAETEREA. Peccata virtutibus opponuntur: sed virtutes omnes aequales sunt, nec una est alia praestantior; ergo et peccata illis opposita similiter paria erunt.

CONTRA. [*Oxon.* 4. d. 50. q. 3. n. 2.] Apocalyp. 18. *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum*; ergo si divina iustitia disparem rependit poenam debitam peccatis, ipsa necessario imparia erunt.

RESPONDEO: Augustinus (referente Magistro, 3. *dist.* 36. *cap.* 2.) scribens ad Hieronymum (estque *Epist. eius* 29.) dicit, non placuisse auctoribus nostris opinionem Stoicorum (de qua Tullius in *Paradoxis*, et *alibi*) arbitrantium, nedum virtutes inter sese pares esse, verum etiam vitia et peccata. Quam opinionem exinde sequutus est Iovinianus haereticus, adversus quem disputat Hieronymus, et lib. 2. a medio redarguit hunc errorem, et super *cap.* 9. *Ezech.*

Et [*Oxon.* 2. d. 21. q. 2. n. 1. — 4. d. 50. q. 4. n. 2.] quidem, peccata esse imparia, perspicue docet divina Scriptura *ad oppositum* allegata, et Deuter. 23. *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Item Psalm. 61. *Reddes unicuique secundum opera sua*; et alibi frequenter in eandem loquens sententiam, ut haeresis sit oppositum sentire. — Sed et *ratione etiam declaratur*: nam *formale* in peccato est averti ab ultimo fine, ut late explicuimus supra q. 72. *art.* 1. iuxta Augustini doctrinam, 12. *De Civit.*, *cap.* 8. Atqui [*Report.* 2. d. 35. n. 13.] contingit diversimode, et non uno penitus modo, neque in eodem gradu creatam voluntatem averti ab ultimo fine, prout plus, minusve, et maiori, minorique conatu sese ad commutabile convertit bonum, quod bonum non est de se formaliter malum, sed quia contra legis ordinationem ostensam per rectum dictamen rationis; ergo diversa atque omnino imparia esse debent peccata. *Probatio minoris*: [ib. n. 11. — *Oxon.* d. 37. q. 1. n. 8] averti ab ultimo fine, evenire potest vel *formaliter*, ut cum odio prosequitur (si tamen id sit factum possibile), et tunc creata voluntas avertitur a Deo *contrarie*; at *negative* est aversa, cum omittit diligere Deum eo tempore quo illum amore prosequi tenetur. Alio modo est aversio *virtualis*, quum scilicet quis immediate avertitur ab illo, quod est necessarium ad consequendum ultimum finem; quemadmodum negans conclusionem, quae virtute in principio continetur, ab eo principio *virtualiter* avertitur, at *formaliter* a conclusione aversus intelligitur. Ita in iis quae salutis consequendae sunt necessaria, et ex Dei dispositione ad illam ordinata. Quo autem id a quo avertitur homo formaliter est fini propinquius, eo deterior est aversio illa formaliter, graviusque peccatum, caeteris paribus. Quare odium Dei, si possibile sit, est maximum peccatorum; deinde aversio formalis a Deo

negative quatenus non amatur, quum est diligendus; et deinde aversio virtualis fini propinquior. Graviora enim sunt peccata quae committuntur contra primam tabulam, iis quae sunt contra secundam, caeteris paribus; in omnibus tamen reperitur aversio a bono incommutabili virtualiter, vel formaliter. — Quare gravitas [*Report.* 2. d. 35. n. 11. — *Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 9.] in eis non est attendenda per conversionem ad obiecta, sed secundum gradus aversionis a bono incommutabili; et porro penes hanc maiorem vel minorem gravitatem specie et numero distinguuntur, quatenus instar aliarum privationum bonitates et rectitudines, quas illae aversiones excludunt, sunt magis et minus perfectae, atque intensae; et quidem in servandis primae tabulae praeceptis maior est rectitudo ac in his, quae ad secundam tabulam spectant, caeteris paribus, ex his, quae maius damnum inferunt proximo, bonaque excludunt altioris ordinis. Malitiae [*Quodlib.* q. 18. n. 17.] propterea eo modo differunt quo bonitates, quae actibus illis inesse deberent; si specie, specie; si numero, numero. Privationes quippe distinguuntur uti habitus eis oppositi nati essent distingui, puta, surditas et caecitas suo modo differunt specie privativa, sicut auditus et visus specie positiva; et sicuti nobilior est actus videndi actu audiendi, ita deterior est ac peior caecitas ipsa surditate.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 50. q. 4. n. 15.] privationem in ratione damni eo maiorem ac deteriorem esse, quo est perfectior forma, qua privat. Peccatum non solum attenditur secundum rationem oppositionis in specie, penes quem intellectum una non est alia maior, sed praecipue consideratur secundum oppositionem in individuo, prout nempe est malitia talis arcens bonitatem et rectitudinem in hoc actu. Quoniam ergo non quaelibet privat perinde bono, sed alia minus, alia maius bonum excludit, sic una est peior malitia et deterior pravitas quam sit alia.

AD SECUNDUM concedo, virtutis rationem consistere in medio, citra vel ultra quod virtus esse non potest, propterea quod sic dictat ratio recta sapientis; et in hac ratione, concedo, virtutes omnes convenire, vel etiam esse pares in hac secunda propositione; sed non propterea una non est altera praestantior, ut iustitia fortitudine, et haec temperantia, et rursus in eodem genere species una est altera melior, ut dictum est supra q. 66.; et consequenter etiam inter malitias et peccata virtutibus opposita, seu physice seu theologicæ, est statuenda eadem imparitas, ut unum sit alio deterius, ut dictum est in *solutione*.

AD TERTIUM *respondetur sic*: si virtutes essent pares, non sequeretur ex eo et vitia similiter paria esse debere; quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata. — *Nos putamus*, impares perfectione specifica esse virtutes, nec ex eo quod una aut altera insit, oportere et caeteras omnes pariter inesse; ac proinde non ex connexione, sed aliunde eas accipere specificam unitatem et distinctionem. Et eadem ratione, si peccata mutuo sese concomitarentur, non proinde alterum non foret altero deterius; quia magis et minus perfectae forent bonitates et rectitudines, quas opera prava formaliter excludunt, ut expositum est in *solutione*.

ARTICULUS IV.

UTRUM GRAVITAS PECCATORUM DIFFERAT SECUNDUM
DIGNITATEM VIRTUTUM QUIBUS OPPONUNTUR.

Doct., Oxon. 2. d. 37. q. 1. — Report. ib. d. 35. — Quodlib. q. 18.
S. Thomas 1. 2. q. 73. a 4.

VIDETUR ex maiori et minori dignitate virtutum non esse accipienda maior et minor gravitas peccatorum. Nam, secundum Philosoph., 2. *Ethic.*, cap. 3., virtus est circa bonum et difficile; igitur praestantior virtus est circa magis difficile: sed minoris gravitatis censetur peccatum, cum homo deficit circa magis difficile, quam quoties offendit circa minus difficile; ergo gravius peccatum non est exinde quod digniori opponatur virtuti.

2. PRAETEREA. Charitas perfectione praestat fidei atque spei, iuxta Apostoli doctrinam, 1. *ad Corinth.*, cap. 13; ut ergo odium opponitur charitati, ita infidelitas et desperatio contrariantur fidei et spei: sed deterius est peccare infidelitate, vel desperatione, quam odio; ergo gravius peccatum non est quod praestantiorē excludit virtutem.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 15. q. 3. n. 3.*] Virtus est maximum bonum, iuxta August., 1. *Retractationum*, cap. 9; ergo deterius vitium, graviusque peccatum opponatur oportet perfectiori virtuti quando una altera melior sit tum in specie diversa, tum in specie eadem.

RESPONDEO: [*Oxon. 2. d. 21. q. 2. n. 3.*] peccati gravitas, vel concludenda est ex eo quod magis intensae opponatur bonitati, vel quia opposita bonitas magis necessaria est, propterea quod peccans contra plura offendant praecepta. Sed [*ib. 2. d. 37. q. 1. n. 9.*] peccatum illud est gravius ex genere, quod meliori opponitur rectitudini: illa autem melior censenda est quae est fini immediatior, caeteris paribus. Idque *ex simili declaratur* in principio, et conclusione: ille siquidem error est maior, qui redundat in principium, sive quo negatur conclusio verior, principioque propinquior. Quare [*Report. 2. d. 35. n. 11. et 13.*] peccatorum gravissimum est, quod immediate versatur circa summum bonum, et ad ipsum ultimum finem terminatur, uti est odium Dei, modo possibile sit. Peccata vero, quae committuntur circa ea quae sunt ad finem ultimum, eo sunt magis et minus graviora, quo illorum oppositae bonitates sunt magis et minus necessariae ad ultimum finem consequendum; talis propterea est ordo in gravitate peccatorum, qualis invenitur inter bonitates, quas excludunt. Ordo enim inter privationes attenditur penes ordines habituum illis oppositorum.

At [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 9. — Cf. art. 6. q. 71. et 72. art. 1.*] loquendo in genere eodem peccati mortalis illud est gravius, in quo voluntas maiori libidine peccat. Quanto enim ipsa magis conatur, tanto perfectiorem actum causaret recte eligendo; et porro tenetur dare rectitudinem proportionatam suo actui, modo sit rectitudinis capax; sin, magis tenetur cavere et refugere ab illo actu, qui nullus est capax rectitudinis; et ita tali tantoque conatu contra Dei legem agendo omnino gravius peccat. Eatenus itaque [*Quodlib. q. 18. n. 18.*] unum peccatum est alio gravius, sive intelligatur de peccatis specie distinctis, sive in specie

eadem, quatenus actus libere elicitus vel imperatus, eo modo quo habere debet bonitatem maiorem, sive in specie sive in intensione speciei, eodem pacto si careat bonitate debita, est peior *privative*; et si habeat conditionem aliquam positivam repugnantem, est peior *contrarie*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Oxon. 3. d. 40. n. 8.] difficultas in opere virtuoso non est per se ex parte operantis, sed ex parte operis; difficilius enim est avaro dare unum nummum, quam liberali decem, et tamen non virtuosius. Nec. qualiscumque difficultas ex parte operis infert maiorem virtuositatem, sed illa quae per se includit excellentiam obiecti, quod per se attingitur mediante operatione. — *Cum itaque subditur* in argumento: praestantior virtus est circa magis difficile; *vera est propositio*, si virtus versetur circa excellens obiectum, a quo illa accipit speciem et unitatem. — *Et cum dicitur*: minoris gravitatis censetur esse peccatum, quoties committitur circa magis difficile; *concedendum est*, caeteris paribus. Si enim facile est operari, ut Angelo tendere in Deum per amorem, licet opus sit arduum ob excellentiam obiecti, attamen peccans circa idem obiectum odio prosequendo, est peccatum gravissimum, nec perinde peccat circa quodcumque aliud, licet sit operanti difficilius, ut avaro erogare aurum. Revera igitur peccati gravitas pensanda est ex maiori et minori perfectione virtutis, cui opponitur, et bonitatis quam formaliter excludit.

AD SECUNDUM dicimus, licet desperantes peccent gravissime, item et fidem abiicientes per infidelitatem, adhuc nihilominus graviora peccata esse illa quae immediate avertunt ab ultimo fine in se, uti est odium Dei, et hoc solum directe opponitur charitati, per quam voluntas convertitur et exurgit ad dilectionem obiecti infiniti in se. Sed caetera a Deo odisse, non sunt adeo grave peccatum; graviora quippe sunt infidelitas et desperatio, quae fidei et spei opponuntur, atque theologicas virtutes demeritorie pellunt ab anima.

ARTICULUS V.

UTRUM PECCATA CARNALIA SINT MINORIS CULPAE QUAM SPIRITUALIA.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 73. a. 5.

VIDENTUR peccata spiritualia esse minoris culpaе prae carnalibus peccatis. Nam [Oxon. 2. d. 42. q. 5. n. 1.] carnalia peccata illa intelliguntur, in quae labitur voluntas, prout perperam tendit in obiecta sensitivi appetitus cui unitur; spiritualia vero, quatenus ipsa immediate se habet ad obiecta, quae illi conveniunt independenter ab appetitu sensitivo: sed longe maiori conatu fertur voluntas secundum se in propria obiecta et ab affectione commodi trahitur in ea quae sibi convenientia sunt, ac evenire queat sibi dum corpori unitur, a quo aggravatur et deprimitur et distrahitur; ergo separata minoris est roboris ad rectitudinem, quam unita; igitur minus graviter tunc peccare existimandum est.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Avaritiae crimen inter spiritualia peccata recensendum videtur; ipsa enim avaritia circa appetibile utile versatur, quod utile ad appetibile secundum se ordinatur, nempe ad

voluptatem vel honorem; atqui gravius est adulterium vel homicidium committere, quam excellentiam appetere, vel suarum opum esse tēnacem, et nolle aliis distribuere, etiam cum oportet; hic sane contra misericordiae opera peccatur, ibi vero gravissima iniuria, vel nocumentum proximo infertur; ergo peccata spiritualia minoris sunt ponderis, quam peccata carnalia.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 45. q. 1. n. 1.] Secundum Avicennam, 6. *Natural.*, 1. p. cap. 6. *Anima separata clarius videbit veritatem, quam coniuncta.* Ergo clarius quoque videt, obicitque subinde appetitui intellectivo, quae sunt illi convenientia secundum affectionem commodi, et maxime potiora convenientia; ergo appetitus magis his afficitur cum fuerit a corpore separatus, ac coniunctus; et per consequens longe difficilius abstinet a prosecutione illorum, et ita ob rei difficultatem minus graviter peccat, quam cum prolabitur in peccata carnalia.

CONTRA. [*Quodlib.* q. 18. n. 9. seqq.] Virtus vel malitia formaliter est ab actu voluntatis elicto, sic ut is actus primo et simpliciter sit imputabilis ad laudem vel vituperium, atque eo mediante actus aliarum potentiarum; ergo quemadmodum est primo laudabilis, si iuxta dictamen rationis rectae eliciatur, ita primo vituperabilis si secus repraesentetur. Peccata spiritualia eveniunt ex actu elicto voluntatis operantis contra dictamen rectae rationis independenter ab appetitu sensitivo: sunt igitur maxime vituperabilia, et magis subinde quam peccata evenientia de imperio illius. Illa igitur sunt deteriora mala, ut contrariae virtutes praestantiora magisque laudabilia bona, prae illis quae fiunt per actus impletos.

RESPONDEO dicendum, peccata spiritualia graviora esse carnalibus peccatis, caeteris paribus, hac scilicet ratione praecise considerata; ex adiunctis enim aliter evenire potest. *Declaratio*: [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 7. seqq.] peccata carnalia illa intelliguntur quae fiunt per conversionem ad obiecta appetitus sensitivi, cui intellectivus natus est condelectari, pro statu unionis animae cum corpore: atqui tali in conversione eatenus peccatur, quatenus inordinate fit, nec servatur modus a lege statutus; non sunt enim ipsa obiecta mala, sed evenit malitia ex carentia debiti ordinis in actu, quo illa obiecta attinguntur, ut ait Augustinus, 12. *De Civit.*, c. 8.; nam [*Quodlib.* q. 18. n. 19.] si voluntas ordinate converteretur ad illa, minime peccaret; incidit propterea peccatum ex aversione a summo bono virtualiter reperta in illa conversione ad creaturam. Peccata autem spiritualia primo et simpliciter involvunt aversionem a summo bono; non enim haec consummantur cum dependentia ad obiecta sensitivi appetitus, sed independenter ab illo, tendente voluntate contra ordinem in illa quae sibi sunt delectabilia, non propter appetitum sensitivum; ergo tunc gravius peccat, nolente dare rectitudinem actui, ex quo laudem consequeretur, et praemium, magis ac si dependenter ab sensitivo appetitu eliceretur. Nam [*Oxon.* 2. d. 33. n. 2.] sicut voluntas est magis appetitus hominis in quantum homo, quam sensitivus appetitus, ita quicquid agit vel patitur secundum voluntatem simpliciter magis agit vel patitur in quantum homo, quam secundum aliquem alium appetitum. — *Deinde*, [ib. 2. d. 43. q. 2. n. 2.] voluntas sensitivo coniuncta appetitui, nata est condelectari sibi; quare peccans occasione inclinationis inordinatae sensitivi appetitus in proprium delectabile, ex passione peccat, idque est ex infir-

mitate peccantis. Quoties autem delinquit, perperam prosequendo quae ad ipsum pertinent independenter a potentiis corporis, etsi suis se conformet passionibus, non premitur tamen passionibus partis sensitivae; ergo magis est potens obsistendi pravis cupiditatibus non ortis ex parte sensitiva, sed ipsam voluntatem in se consequentibus. Magis [ib. 2. d. 21. q. 2. n. 4.] propterea potest libera sui potestate uti; si nolit ergo, et commodi affectionem sequatur, maiori profecto culpa est obnoxia; fortior tunc est enim et habilior ad resistendum non pulsata passionibus partis sensitivae. Passio enim partis sensitivae, et maximè concupiscibilis, difficilior vincitur, quia de nostro contra nos roboratur. Minoris ergo sunt gravitatis peccata carnalia, quam spiritualia; sed viliores et contemptibiliores efficiunt eos, qui in talia labuntur, propterea [ib. 3. d. 33. n. 7-10.] quod sicut per actus partis sensitivae nullam laudem meremur, nisi quatenus per rationem ordinantur, et libero subduntur arbitrio, ita in opera sensitiva exeuntes, quae nobis ac brutis sunt communia, videmur a statu dignitatis humanae excidere, actibus quibus bruta maxime oblectantur, uti sunt gula et coitus, subiicientes rationem, et uti recusantes potestate liberi arbitrii; ideoque censentur haec maioris infamiae, etsi revera sint minoris culpa.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, et TERTIUM est una solutio. Itaque [Oxon. 2. d. 23. n. 5. seqq.] concedendum est animam separatam, atque etiam coniunctam, in obiecta sibi convenientia iuxta affectionem commodi inclinari, adeo ut queat eadem appetere, et non recte; nego tamen minori pollere virtute ad resistendum tali inclinationi. Affectioni enim commodi coniuncta est in eadem re, quae est voluntas, iustitiae affectio, idest innata libertas, cuius est attendere regulis revelatis, atque iuxta illas propriam inclinationem moderari; et quoniam consideratur voluntas respectu sibi convenientis obiecti, independenter ab appetitu sensitivo, tunc profecto non pulsatur passionibus eius, sed tantum propriis; fortior est ergo ad repugnandum, quia non tot hostibus appetitur, nec trahitur per partem inferiorem, sicuti quando oblectatur inordinate respectu eorum, quae sunt delectabilia appetitui organico.

AD SECUNDUM dicendum eam comparisonem, uti praemisimus, esse intelligendam caeteris paribus. Nam citra ullam ambiguitatem evenire potest, ut aliquod carnale peccatum propter adiuncta, vel sequentia, vel aliis etiam de circumstantiis, gravius sit aliquo peccato spirituali, de qua re magis infra art. 7. et 8.

ARTICULUS VI.

UTRUM GRAVITAS PECCATORUM ATTENDATUR SECUNDUM CAUSAM PECCATI.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 73. a. 6.

RESPONDEO: [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 7. seqq.] *quaest. praec. art. 3.* declaravimus in comparisonem ad causam efficientem accipi non posse specificam peccatorum distinctionem. Porro causam efficientem peccati aliam non esse, quam voluntatem creatam a recto ordine deflectentem, docet Augustinus, 12. *De Civit.*, c. 6. et 8. Quamvis igitur ipsa creata

voluntas deficiens influat in omnia peccata quibus involvitur, ac subinde eis tribuere nequeat specificam differentiam, nihilominus de ipsa procedit, et in comparatione ad ipsam, ut probatur causa peccati, est accipiendamaior, et minor gravitas eorumdem peccatorum. Illud enim omnino peccatum est gravius in eodem genere, in quo repraesentando voluntas libidine maiori peccat, maioremque impendit conatum satisfaciendi sibi iuxta pravam affectionem commodi, seu intelligatur de actu elicito seu imperato. Nam quo magis conatur, eo perfectiorem actum causat, et sibi congruentem dare tenetur rectitudinem; ergo quia haec abest, tanto deterior, turpior et vituperio dignior est illi opposita obliquitas. — Quia vero in comparatione ad fines specie diversos accipiunt peccata alias atque alias rationes specie differentes, ut explicuimus *cit. art. 3. q. 72.* dubitari non potest, quin causa haec finalis, quo turpior ac deterior est, tribuat eis maiorem et minorem gravitatem. *Exemplum:* dans pecuniam alteri ob vanam gloriam, et erogans, ut inducat ad stuprum, vel ut subornet ad homicidium patrandum, quis non videt gravius peccare intendens homicidium vel adulterium, quam qui sibi inaniter complacet audire se esse liberalem?

Aliae causae [*Oxon. 2. d. 43. q. 2. n. 2.*] seu verius occasiones peccatorum, ut ignorantia praecedens, modo non sit omnino sine culpa, aliaeque ingruentes passioness, propter quas dicimus peccare ex infirmitate et impotentia, iis quippe minus potentes invenimur ad resistendum, eiusmodi, inquam, causae vel occasiones potius minuunt, quam quidquam gravitatis addant peccatis.

ARTICULUS VII.

UTRUM CIRCUMSTANTIAE AGGRAVENT PECCATUM.

Doctor, Oxon. 2. d. 7. — d. 40. — Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 73. a. 7.

VIDENTUR circumstantiae nullam tribuere gravitatem peccatis. Etenim peccata speciem et distinctionem accipiunt a propriis obiectis, circa quae committuntur, vel etiam, ut malum, in ordine ad bonitates vel rectitudines, quas ab actibus formaliter excludunt: sed circumstantiae actuum humanorum accidunt eis, et ideo circumstantiae appellantur; ergo peccatorum gravitas, in ipsa ex obiectis derivata, non augetur per advenientes circumstantias.

2. PRAETEREA. Eo usque est omni peccato intrinseca aversio voluntatis creatae a bono incommutabili, ut in omni peccato reperiatur, ex dictis supra *q. 72. art. 1.*; conversio autem ad bonum commutabile est extra rationem peccati: atqui circumstantiae actuum, quibus peccatur, oriuntur propter conversionem ad haec, aut illa obiecta; ergo per ipsas nulla ratione peccatorum superadditur gravitas.

3. PRAETEREA. Circumstantia quaecumque, aut mala est, aut omnis malitiae est expers. Si mala sit, ipsa non modo aggravat peccatum, verum etiam dat propriam speciem peccato. Si vero non est mala, non intelligitur undenam augere malitiam queat.

CONTRA. Auctor, *De vera et falsa poenitentia* (et habetur dist. 5. *De Poenitentia*, c. 1. et refertur a Mag. 4. d. 16. c. 1.) *Consideret qua-*

litem criminis, in loco, in tempore, in varietate personae, et quali hoc fecerit tentatione, et in ipsius vitii multiplici executione. Si igitur omnia haec sub considerationem poenitentis venire oportet, profecto ex his circumstantiis vel qualitatibus augetur vel minuitur eorundem malitia peccatorum.

RESPONDEO, dubitari non posse, quin de circumstantiis actuum humanorum, aut verius ex defectu eorum aggravetur peccatorum malitia. *Declaratio:* actus humanus tunc est complete bonus in ordine moris, quum in eo qui operatur, coexistit et consentanee elicitur ad prudentiam dictantem his aut illis circumstantiis debere eum esse ornatum, ut bonus sit, (de qua re actum supra q. 18. art. 3. 4. et frequenter) Cum igitur [Oxon. 2. d. 7. n. 11. seqq. — d. 40. n. 3. — Quodlib. 18. n. 3. 6.] malus sit actus ex quocumque defectu illorum, quae recta ratio dicat concurrere oportere, iuxta Dionysii doctrinam, c. 4. *De Nomin. divin. malum*, dicentis, *ex quocumque defectu*, sane quo plura deficere inveniuntur, gravior ac peior erit eius actus malitia. Et quia potius caeteris est circumstantia finis, quo turpiore finem quis sibi praestituerit, eo peccatum erit gravius, ut dare alteri de suo est actus ex genere bonus, sed obliquus fit ex circumstantia finis, quo intendit quis captare vanam gloriam; at si praeterea det, ut pelliciat ad stuprum, vel subornet ad percutiendum inimicum, intentioni ac alterius speciei actui coniungitur malitia, de qua re dictum fuit q. praec. art. 9. et q. 18. art. 10. — Verumtamen circumstantia non transferente peccatum in aliud genus, adhuc ex ipsa derivatur maior vel minor gravitas in actum peccaminosum: idque [Oxon. 4. d. 22. n. 14.] non solum verum est de illis quae in quolibet inveniuntur peccato, ut inobedientia, ingratitude, contemptus Dei, et eiusmodi; quo enim quis saepius a Deo veniam impetravit, eo maior est eius ingratitude, et gravius exinde peccatum; etsi hae circumstantiae non sint singillatim exprimendae in poenitentiae Sacramento nisi ex singulari plane malitia a peccante intenduntur. Nec enim perinde grave esse potest furtum facere in paucis, et in multis, nec subripere a paupere, et ab eo qui abundat divitiis. — Denique, quemadmodum circumstantiae concomitantes totum bonum augent, vel integrant eius bonitatem; ita si absint, vitiant ipsum, sic ut consonus non sit rationi rectae, et quo plures ex eis deesse contingerit, eo deformior et peior actus erit, atque intensior eiusdem malitia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Cf. q. 18. art. 3.] *ex dictis.* Verum est enim specificam bonitatem vel malitiam mutare actus humanos ex propriis obiectis; sed sicuti bonitas accidentaliter advenit illis ex circumstantiis, ita et malitia magis et minus intensa, pro ratione concursus vel defectus illarum.

AD SECUNDUM, [Quodlib. q. 18. n. 12. et seqq.] dicendum rationis rectae vel prudentiae interesse dictare de circumstantiis concernentibus actus tum internos tum externos; quisque enim illorum proprias et peculiare postulat exigitque circumstantias, quae alteri ipsorum non congruunt. Si intelligatur ergo aversio fieri per actum internum, id eveniat necesse est, quia non elicitur consentanee ad rationis dictamen; ac proinde cum iussu actus interioris convertitur homo ad bonum commutabile contra ordinem a lege praefixum, de actu interno derivatur malitia in actum imperatum; qui deterior erit, pro ratione defectus circumstantiarum, quibus recta ratio dicat ipsum debere esse ornatum.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 17. n. 20.] concedendum esse aliquando ex circumstantiis de specie in speciem transferri peccata. Tunc enim ipsae malae sunt, vel quia cadunt sub speciali prohibitione, vel alia ratione, et ideo gerentes vicem obiecti dant speciem actibus, quibus illae intenduntur, vel explicite, vel interpretative. Malae igitur circumstantiae aggravant crimina, seu in una seu in altera specie peccati. Si vero malae non sint, ut elargiri rem propriam alteri per prodigalitatem, vitium hoc aggravari potest tali in facto ex concursu alterius circumstantiae; prodigus enim dat plusquam oportet, si dissipet bona sua quando non oportet, et ita etiam de circumstantia loci gravius sine dubio peccabit.

ARTICULUS VIII.

UTRUM GRAVITAS PECCATI AUGEATUR SECUNDUM
MAIUS NOCUMENTUM.

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. 1. 2. q. 73. a. 8.

RESPONDEO, [*Oxon.* 3. d. 38. n. 7. seqq.] utique intendens nocere alteri, pro ratione nocimenti illati pensatur gravitas commissi peccati; sicque gravius omnino peccat inferens necem proximo, prae illo, qui substantias illius abstulit, sicuti gravius est nocumentum, quo privatur vita, ac sit illud quo spoliatur iniuste opibus. Quia tamen non in quocumque peccato intenditur alterius sequens nocumentum, imo fieri potest ut omnino non sit directe volitum, sed potius aliud quid spectetur, ut adulterium committens nemini vult nocere, sed tantum captare oblectationem per actum illicitum; ideo quo dignoscatur quoties nocumentum eveniens ex peccato eius augeat gravitatem, intelligendum, ut nocumentum illatum per actum peccaminosum addat peccato aliquid gravitatis, oportere omnino esse agenti imputabile ad culpam, et ad poenam subinde. Nihil autem [*Quodlib. q. 18. n. 9.*] est alteri imputabile, nisi cadat sub ordinem ipsius potestatis, sic ut poni potuerit et non poni. Ad hanc liberam potestatem conflandam, quamvis concurrant intellectus et voluntas, illa nihilominus indifferentia, qua posset non fieri illud quod fit, possetque item fieri quod non fit, ad unam pertinet voluntatem. Quaecumque siquidem alia potentia activa est naturaliter activa, idest, ita unius, ut non alterius; itaque nihil potest imputari voluntati ad laudem, vel vituperium, nisi sit sibi aliqua ratione voluntarium, sicque fiat ab ipsa, aut imperetur, ut aliter omnino evenire et fieri potuerit; inquam sententiam loquitur Augustinus, 2. *De lib. arb.*, *Motus*, inquit, *si culpa deputatur, non est naturalis, sed voluntarius.* — Ut ergo nocumentum sequens peccatum, culpa deputetur sitque agenti imputabile, atque ipsum intelligatur augere peccati malitiam, voluntarium esse oportet.

Verumtamen [*Quodlib. q. 18. n. 10.*] non perinde quodcumque de voluntate procedens est illi imputabile ad laudem, aut vituperium. Nam propriissime est voluntati imputabile, quod est immediate in eius potestate; quo pacto solum *velle* aut *nolle* est illi imputabile. Alio modo aliquid sibi culpae adscribitur, quia simpliciter est in voluntatis potestate, licet non immediate; et hac ratione quidquid per imperium ipsius ab aliis potentiis ab ipsa repraesentatur est imputabile voluntati; nam tota illa coordinatio usque ad actum imperatum est in potestate voluntatis. — Connexio

igitur nocuenti sequentis ad actum peccaminosum, aut est praevisa, vel debuit praevideri, tamquam quid necessario peccato connexum, aut nescitur culpabiliter de tali connexione; et in omnibus his casibus peccatum aggravatur, pro nocuenti mensura. Quod si fortuito evenire nocumentum ex peccato dicatur, ut intendens interficere pecudem non suam, occidat hominem, si nulla alia circumstantia addatur, non intelligitur maior gravitas addita fuisse peccato. Videndus *art. 5. q. 20.*

ARTICULUS IX.

UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR RATIONE PERSONAE,
IN QUAM PECCATUR.

Doctor, Oxon. 3. d. 19. — S. Thom. 1. 2. q. 73. a. 9.

RESPONDEO dicendum, peccatum eo deterius et gravius esse, quo maior et amplior est dignitas personae, cui iniuria infertur. Cuius *solutionis* rationem [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 9. — Report. ib. d. 35. n. 11. — Quodlib. q. 18. per tot.*] non accipimus ex eo quod peccata speciem accipiant ex conversione ad obiecta, circa quae peccata committuntur, cum non sint mala obiecta, nisi materialiter; sed quia peccata distinguuntur specie instar aliarum privationum, quae per distinctionem specificam vel numericam habituum eis oppositorum differre et distingui recte intelliguntur. Quoniam igitur peccatum formaliter est carentia rectitudinis, quae actui inesse deberet, qualis et quanta est rectitudo, qua actus idem ornaretur, si secundum rectum rationis dictamen eliceretur, tanta profecto est gravitas et malitia, qua actus inficitur et deformatur.

Illud itaque [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 9. — Report. 2. d. 35. n. 10-12.*] est gravius peccatum ex genere, quod meliori opponitur rectitudini: illa autem est melior, quae est fini immediatior, caeteris paribus; propterea graviora sunt peccata contra praecepta primae tabulae, quam sint, quae contra secundam committuntur, caeteris paribus. Sicut ille error est maior qui magis redundat in principium, sive quo negatur conclusio verior, et principio propinquior. Quemadmodum igitur laudabilior et melior est actus, quo creatura tendit in Deum, eique per amorem inhaeret, ac si eodem actu tenderet in creaturam, eam recte et ordinate diligendo, ita gravior procul dubio est offensa, quae Deo infertur, illa, qua creatura quaecumque inhonoratur; et [*Oxon. 3. d. 19. n. 13.*] eadem ratione gravius peccat Regem iniuria afficiendo, ac si offenderetur miles eius; pro ratione scilicet maioris et minoris rectitudinis, qua praediti esse poterant actus iidem, si iuxta rectam rationem eliciti fuissent. Nam Rex vel Princeps est fini propinquior ratione muneris sibi a Deo collati; ergo ut laudabilior est actus, quo Rex debito honore prosequitur, ita deterior est actus si iniuria afficiatur.

ARTICULUS X.

UTRUM MAGNITUDO PERSONAE PECCANTIS AGGRAVET PECCATUM.

Doctor, loc. infr. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 73. a. 10.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 2. d. 21. q. 2. n. 4.*] peccatum posse aggravari ex circumstantia personae peccantis, nempe propter excellen-

tiam et dignitatem eius, quae ea de causa magis debet praecavere, sequē a peccando abstinere; peccans igitur graviori crimini implicatur, ac si a persona inferioris gradus committeretur illud ipsum peccatum. — Gravitate etiam mutuatur peccatum ex eo quod peccans *fortior* sit ad resistendum illecebrae, et validior ad propulsandum quae incitant ad peccatum. Qua de causa Mag., 2. dist. 21. cap. *Porro*, dicit, eo gravius Adamum plectendum fuisse quanto leviori impulsu erat prostratus; nam is exteriori tentatione pulsatus cecidit. Quia igitur Adam circumspectior et nobilior et fortior ad resistendum erat, ex his accidentalibus conditionibus, eius peccatum extitit gravius, ac Evae peccatum, quamvis haec simpliciter peiori crimini obnoxia fuerit. — *Rursum*, [Oxon. 3. d. 28. n. 10.] ratione *status* personae peccatum redditur grave, et gravius. Nam Praelatus est in gradu perfectionis exercendae, ut Religiosus est in via acquirendi perfectionem. Praelatus itaque exercens quosdam actus, suum statum et gradum dedecentes, debet enim is docere, iudicare, et praedicare; si his, inquam, actibus consuevisset miscere mendacia officiosa, vel iocosa, quia elevaret fidem doctrinae, quam praedicat, suaeque detraheret auctoritati, gravius sine dubio erit peccatum, quam aliud qui praedictae est expers dignitatis. — Circumstantia etiam *ingratitude* magis elucet ex personae dignitate; [Oxon. 4. d. 22. n. 18. seqq.] propter enim potiora beneficia, quibus ornatus fuit ab eo, quem peccando offendit, magis tenetur illi grates et dilectionem rependere; ex quo fit, ut gravius peccet, quam ille, cui minora beneficia collata fuere.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUARTA.

DE SUBIECTO PECCATORUM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subiecto vitiorum seu peccatorum.

Et circa hoc quaeruntur decem.

1. Utrum voluntas possit esse subiectum peccati. — 2. Utrum voluntas sola sit peccati subiectum. — 3. Utrum sensualitas possit esse subiectum peccati. — 4. Utrum possit esse subiectum peccati mortalis. — 5. Utrum ratio possit esse subiectum peccati. — 6. Utrum delectatio morosa, vel non morosa, sit in ratione inferiori, sicut in subiecto. — 7. Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione, sicut in subiecto. — 8. Utrum ratio inferior possit esse subiectum peccati mortalis. — 9. Utrum ratio superior possit esse subiectum peccati venialis. — 10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium obiectum.

ARTICULUS I.

UTRUM VOLUNTAS SIT SUBIECTUM PECCATI.

Doctor, Oxon. 2. d. 37. q. 1. — d. 42. q. 4. — *Report. ib.* d. 35.

Quodlib. q. 18. art. 3. — *S. Thom.* 1. 2. q. 74. a. 1.

VIDETUR ipsa voluntas et sola esse subiectum peccati. Etenim [*Quodlib.* q. 18. n. 12.] Augustinus, 3. *De Trinit.*, cap. 5. scribit: *Mala voluntate, vel sola, quilibet miser efficitur, sed miserior potestate, qua desi-*

derium malae voluntatis impletur. Libro etiam 1. *Retract.*, cap. 9. dicit: *Voluntas est, qua peccatur, et recte vivitur.* Docet igitur malitiam et peccatum in ipsa voluntate, tamquam in subiecto, reperiri; camque, pro ratione potestatis exequendi, quod perperam et contra ordinem rationis concupiscit, malam et deteriore[m] esse. *Confirmatur*, [ib. n. 13.] Anselmus, 1. *De Conceptu Virginali*, cap. 27. *De casu Diaboli*, cap. 5. et 26. et *alibi* vult iniustitiam aliud non esse, quam iustitiae carentiam: atqui ipsa iustitia in voluntate reperitur, ut in proprio subiecto; ergo et eius opposita carentia eidem in[er]it subiecto.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 9.] Peccati subiectum, aut voluntas errans dicenda est, aut certe actus ipsius: atqui actus esse nequit immediatum subiectum peccati; ergo superest ut sit voluntas. *Probatio minoris*: nos intelligimus, voluntatem fieri obnoxiam peccato, quatenus non consentanee agit regulae vel naturalis rationis vel acceptae per revelationem; et ideo non dat rectitudinem actui, quam posset et tenetur dare: sunt autem quidam actus omnino rectitudinis incapaces, ut odium Dei, invidelitas, blasphemia, etc. ii enim et consimiles sunt intrinsece mali; ergo eorum obliquitas et malitia in sola voluntate potest inveniri; ipsa ergo erit subiectum cuiuscumque peccati; non videtur enim rationabile, pro diversitate peccatorum fore astruenda diversa eorundem subiecta.

3. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 18. n. 13.] Peccatum est operatio immanens: sed eiusmodi operatio est in eadem potentia, a qua exit; cum igitur solius voluntatis sit peccare, in tantum ut si voluntaria non sit operatio, minime culpa sit deputanda, sola voluntas est subiectum peccati.

CONTRA. Mag., 2. d. 42. cap. *Modi autem peccatorum*, dicit, duobus modis omnia peccata committi, scilicet cupiditate, et timore, quod est, quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda, adducitque Augustinum, super illud Psalmi 79. *Incensa igni, et suffossa*, astruentem his duobus modis omnia peccata mortalia concludi; ut *incensa igni* ea significantur, quae ex cupiditate male incendente oriuntur; *suffossa vero*, quae ex timore male humiliante proveniunt. Malitia ergo et peccatum primo est in actibus cupiditatis, et timoris oblique elicitis, et per istos inhaeret voluntati, ut actuum eorundem subiectum.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 2. d. 42 q. 4. n. 1.-2.] malitiam primo et formaliter afficere aliquem actum voluntatis. *Declaratio*: [ib. d. 37. q. 1. n. 7.] omne peccatum est iniustitia formaliter, et tale peccatum talis iniustitia, et per consequens privatio talis iustitiae; ergo peccatum actuale est formaliter iniustitia actualis, et subinde actualis iustitiae privatio, nempe eius iustitiae quae ei actui inesse deberet in effectu, et abesse invenitur; quare [ib. 3. d. 18. n. 18.] peccatum formaliter est privatio boni, quod deberet inesse actui elicto, quando ponitur in effectu, et non inest. Peccatum itaque [ib. 2. d. 37. q. 1. n. 6. — *Report.* 2. d. 35. n. 10.] est privatio rectitudinis in actu secundo, non autem rectitudinis vel iustitiae innatae, nec cuiuscumque habitualis, ut infra declarabitur, sed praecise eius, ut dictum est, quae actui inesse deberet. Verum corruptio haec non est intelligenda instar illius, quae est mutatio de *esse* ad non *esse*; nam fieri potest ut peccatum maneat post eiusmodi iustitiae mutationem; est igitur intelligenda corruptio haec formaliter, ut privatio est, et dicitur sui habitus, corruptio; et ea quippe ratione peccatum est formaliter recti-

tudinis corruptio in actu secundo; et non sane rectitudinis quae inest, alioquin privative contraria simul inessent; nec etiam quae prius illi in-fuit actui; quia actus non manet, ut alternatim queat subire eam muta-tionem. Excludit igitur pravitas vel iniustitia seu peccatum formaliter eam rectitudinem, quae actui inesse deberet eo instanti quo inest obliquitas et peccatum. Etenim voluntas creata debetrix est dandi rectitudinem actibus ab se elicitis, seu eliciendi omnes actus iuxta praescriptum voluntatis su-perioris; ac propterea agens non consentanee ad regulas revelatas, vel contra dictamen rationis rectae, caret iustitia illa, qua foret ornatus ille actus, qui elicitus est contra praescriptum legis, et voluntatis Dei; est igitur actus eius tunc obliquus, et pravus, caretque formaliter iustitia, et rectitudine, quam dare sibi tenebatur libera voluntas. Haec igitur carentia, in quantum consequitur actum voluntatis deficientis a dictamine recto, et regulis superioris voluntatis, est formaliter actuale peccatum. Est igitur peccatum primo et formaliter in actu deficientis voluntatis, et ipso me-diante eidem imputatur voluntati. — Atque [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 7.] haec est sententia Augustini, cum lib. *De duabus animabus*, dicit: *Peccatum est voluntas consequendi vel retinendi quod iustitia vetat, et a quo liberum est abstinere*. Non concupiscitur autem quidpiam, nec reti-netur quod iustitia vetat, nisi per actum voluntatis perperam operantis. Item Ambrosii, *De Paradiso*, cap. 8. dicentis: *Peccatum est caelestrum transgressio mandatorum*. Ubi, ut liquet, actui transgrediendi divina mandata, non ipsi potentiae volitivae, attribuit peccati deformitatem; et eodem modo est intelligendus Augustinus, 12. *De Civit.*, cap. 8. de hac eadem re sermonem faciens.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex statim dictis; nam voluntas in se non est mala, sed fit talis per actus elicitos contra legem Dei, re-ctumque dictamen rationis. — *Ad confirmationem* ex Anselmo dicen-dum [Quodlib. 18. n. 15-16.] iustitia uno modo accipi potest prout est re-ctitudo habitualis sive habitus voluntatis; quo sane habitu voluntas di-citur, estque revera recta habitualiter, etiam quando nihil actu vult; et e converso iniusta per habitum oppositum, esto non exeat in actum pra-vum. *Alia acceptio* iustitiae est, cum sumitur pro rectitudine actuali sive in actu, estque conformitas actus eliciti ad suam regulam. Primum di-stinctionis membrum conceditur; secundum probatur. Nam actus non di-citur formaliter rectus vel iustus ab iustitia quiescente in anima; nam ea stante potest haberi actus, quo venialiter peccatur, et etiam actus in-differens, quorum neuter est actus iustus vel rectus; oportet ergo recti-tudinem, qua formaliter actus dicitur rectus et iustus, praecise inesse, dum actus elicitur; et non inest immediate voluntati, sed magis ipsi actui, coque mediante, potentiae, a qua ponitur actus. Nam voluntas nata est immediate recipere habitum et operationem; iustitia autem actualis, neu-trum illorum est, sed tantum est conditio quaedam ipsius actus, nempe conformitas ipsius ad suam regulam; atque ita relatio quaedam non ne-cessario consequens naturam sui fundamenti; ac proinde rectitudo non necessario consequitur naturam actus, cum illummet elicere queat vo-luntas suae regulae dissonum. — *Cum itaque arguitur*: [Quodlib. 18. n. 16.] iustitia est in sola voluntate ut in subiecto; *verum est* de iustitia habituali, quo habitu etiam nihil agentes dicuntur iusti; estque rectitudo propter se servata, ut de ipsa notificat Anselmus, cap. 8. *De lib. arb.*, 10

enim *servatum* proprie convenit habitui quiescenti in anima. Vel etiam extendendo, verum est de iustitia actuali primaria, quae praecise est in actu volendi. Siquidem voluntas illam propter se servat, hoc est in actu suo tenet, quatenus suae regulae consonus elicitur. Si vero intelligatur de iustitia actuali secundaria, nempe reperta in actibus imperatis, dicimus, hanc iustitiam esse voluntatis, non subiective, sed causaliter tantum. Et ita adhuc de ista potest aliququaliter salvari definitio illa iustitiae, quia revera ipsa est rectitudo voluntatis, non ut sibi formaliter inhaerens, sed voluntatis ut causae, vel qua est imperata. Est etiam propter se servata, tamquam effectus voluntarie positus.

AD SECUNDUM patet responsio ex dictis. Nam voluntas est receptivum immediatum tum habitus, tum operationis; sed per iniustitiae habitum, nemo dicitur actu delinquere; quisque igitur est peccans in effectu per operationem ab se elicitam, quae mala est et obliqua, quatenus non suae regulae conformis; hanc igitur dissonantiam et malitiam praesefert actus libere elicitus, ac proinde ut conditionem ipsius primo et formaliter recipit, eoque mediante est in potentia, a qua actus ponitur, eique et operanti imputatur, quia tum actum, tum eiusdem conditionem habebat in sui libera potestate; valens proinde loco illius rectam exhibere operationem, et non peccare. — *Ad probationem minoris* dicendum, [*Quodlib.* q. 18. n. 12. et seqq. — *Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 9.] utique actus quosdam intrinsece malos, de quibus exemplificatur, esse omnino rectitudinis recipiendae incapaces, et ideo eo magis debere et teneri voluntatem illos praecavere. Uti enim activa et dominativa sui potestate potest in illos actus intrinsece malos, ita valet loco illorum, contrarios repraesentare, ideoque sibi recte imputantur ut causae activae, quia simpliciter poterat ab his abstinere, vel illorum contrarios ponere. Nec proinde arbitrandum est, aliter atque aliter se habere voluntatem respectu horum ac aliorum, qui recte et oblique possunt elici; imo sicuti in istis est mediatum peccatorum receptivum, ita et in illis, quibus intrinsecus est adnexa malitia.

AD ULTIMUM patet ex dictis. Nam volitio, utpote operatio immanens in voluntate subiectatur, et mediante tali actu, ipsa voluntas est recta, vel prava.

ARTICULUS II.

UTRUM SOLA VOLUNTAS SIT SUBIECTUM PECCATI.

Doctor, Oxon. 2. d. 37. q. 1. — *Report. ib.* d. 42. q. 4. —
Quodlib. q. 18. a. 2. et 3. — *S. Thom.* 1. 2. q. 74. a. 2.

VIDETUR sola voluntas esse peccati subiectum. Etenim [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 1.] secundum August., 3. *De lib. arb.*, cap. 17., peccatum adeo est voluntarium, ut si non sit voluntarium, non est peccatum. Quare soli voluntati est imputandum propter ipsius libertatem peccandi, et recte agendi. Sed causa naturalis non agit nisi secundum quod accepit ab alio ut agat; ergo causa haec in nulla propria actione est vituperabilis; atque ita in nulla actione causae naturalis esse potest peccatum; sola igitur voluntas est peccati subiectum.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 1.] Idem Augustinus, ubi supra, *Causa*, inquit, *prima peccandi est voluntas*. Nihil enim est peccatum, nisi quod est in potestate facientis; et nihil est in potestate facientis, nisi quod est in potestate voluntatis eius; quia nihil praeter hoc est imputabile. Quare 12. *De Civit.*, cap. 8. vult, debitam poenam sequi voluntarios defectus; ergo in solo actu voluntatis est peccatum.

3. PRAETEREA. [*Quodlib.* q. 18. n. 13.] In eo subiecto est peccatum et iniustitia, in quo statuitur iustitia et virtus: atqui iustitia est in sola voluntate, secundum Anselmum, cap. 4. *De peccato origin.*, et virtus etiam in sola voluntate; eius est enim recte eligere, quod ratio dictat fore eligendum; non autem appetitus sensitivi, qui ducitur ab obiectis praestentis; ergo et peccatum in sola reperitur voluntate, tamquam in subiecto.

CONTRA. [*Oxon.* 3. d. 33. n. 12. et seqq.] Ex dictis supra a. 4. q. 20. actus exterior addit aliquid bonitatis, vel malitiae ad actum interiorem; ergo in aliis potentiis a voluntate, actibusque earum, reperiri potest rectitudo, et obliquitas, quod est peccatum.

RESPONDEO dicendum, etsi malitia et peccatum primo et formaliter afficiat actum voluntatis, iuxta *praec. art. solutionem*, materialiter tamen et per participationem reperiri quoque in actibus aliarum potentiarum exeuntium in proprias operationes de imperio voluntatis. *Declaratio*: voluntas, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 6. — d. 42. q. 4. n. 2. — *Report.* 2. d. 42. q. 4. n. 5.] pro innata sui libertate, debitor est dandi rectitudinem actibus suis, agendi nimirum iuxta praescriptum voluntatis Superioris praecipientis haec et illa esse facienda vel non facienda; cum autem ipsa voluntas sit motrix in toto regno animae, caeteris facultatibus iussa eius exequentibus, ut ait Anselmus, *loco supra cit.* sicut ergo ipsa voluntas tenetur servare et habere rectitudinem in actibus suis, ita debet eandem tribuere rectitudinem actibus inferiorum potentiarum, quas iubet haec aut illa exequi, quibusve actibus ut motor cooperatur. Quemadmodum ergo movendo recte potentias inferiores, earum operationes rectae sunt rectitudine participata, atque ab interno voluntatis imperio derivata; ita e converso praecipiendo seu volendo eas moveri non recte, sint oportet actus earumdem non recti, carentes nimirum conformitate ad propriam regulam, quam conformitatem tenetur voluntas illis dare. Sunt igitur obliqui et mali propria malitia quidem, sed participata tamen. Quare Anselmus, *ubi supra*, introducens per prosopopeiam potentias alloquentes Creatorem omnium, *Dedisti*, inquit, *nobis Dominum, cui non obedire non possumus*; et subdit voluntatem movere alias potentias in nobis, ut instrumenta. Ex quo fit, ut nullus actus esse possit malus, etiam per participationem, nisi queat imperari ab actu voluntatis formaliter malo.

Ratio autem, [*Quodlib.* q. 18. n. 12.] cur attribunda sit propria rectitudo, vel ei opposita malitia actibus imperatis, est, quia moralis bonitas est integritas eorum, quae secundum rectam rationem operantis dicuntur ipsi actui convenire oportere. Alia autem est integritatis eorum, quae iuxta dictamen rectae rationis debent convenire actui interno imperanti, et alia externis imperatis; ergo ut horum est propria bonitas ex convenientia illorum, ita propria obliquitas et malitia ex dissonantia. *Minor* ex eo liquet, quia recta ratio non dictat debere convenire actui externo quod impossibile est ipsum consequi; et sane actui exteriori im-

possibile est convenire, quod interioris est proprium. Quare [ib. n. 14.] non solus actus voluntatis imperantis natus est praeseferre propriam convenientiam vel disconvenientiam ad dictamen rectum, sed etiam actus imperatus mediante illo; et quamvis eadem sit ratio recta cui esse debet uterque actus conformis, quae nihilominus illi conformantur sunt plane diversa, ideoque diversas habent conformitates seu bonitates, et proinde diversis fiunt obnoxia obliquitatibus, cum contingerit rectae rationi non esse conformia.

Quapropter [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 2.] etsi malitia et peccatum primo et formaliter afficiat actum voluntatis, exinde derivari et reperiri potest in actibus aliarum potentiarum a voluntate; quatenus sibi subduntur; atque ex eius imperio moventur contra dictamen rationis rectae, ut verissime peccatum esse possit in cogitatione, sermone et opere, quotiescumque non rectae illae potentiae ab voluntate moventur; sed formaliter in earum actibus non est peccatum, quia potentiae voluntatis imperio subiectae non tenentur dare rectitudinem actibus suis, cum ipsorum spectata natura uniformiter ab eis exeant, aliter agere nequentibus, ac ab omnium Auctore acceperunt; et ita ut actus referuntur ad proxima principia, sunt materialiter peccaminosi; sed relati ad causam liberam, quae iis actibus obliquis cooperatur, et de cuius iussione fiunt, propriam praeseferunt malitiam, ut boni propria bonitate fuissent, si consentanei ad rectam rationem imperati ac elicit essent.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, utique nihil alicui imputari posse nec debere ad peccatum et culpam, nisi sibi sit voluntarium. Quoniam ergo [Quodlib. q. 18. n. 10. 11.] actus inferiorum potentiarum sunt in potestate voluntatis, ut elici et non elici queant illa nolente, et item confessa vel dissentanea ad dictamen rationis rectae; ideo cum perperam ponuntur per voluntatis imperium, facienti imputantur ad culpam. Quare licet primario peccatum reperiat in actu voluntatis non recte praecipientis, est nihilominus propria malitia etiam in actu elicito, mediante actu voluntatis malo, nolentis conformes esse regulis iustitiae actus potentiarum, quarum dominatur.

Et per idem patet AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicimus, expositam fuisse Anselmi auctoritatem *art. praec.*; et quamquam [Oxon. 2. d. 42. q. 4. per tot. — Report. 2. d. 42. q. 4. per tot.] actus inferiorum potentiarum cum formaliter peccata esse nequeant, quia ipsae vires pro natura acceptae potestatis dare non possunt rectitudinem actibus propriis, cum uniformiter agant, attamen ut imperio potentiae liberae subduntur, esse possunt recti et obliqui, recta ratione dictante, alias atque alias circumstantias consequi debere actus imperatos et imperantes; et ideo obliqui praeseferunt propriam malitiam, ut recti propriam bonitatem. Quod vero iustitia et virtutes in sola subiectentur voluntate, aliud ex eo non sequitur, nisi quod in ipsa reperiat primo et formaliter actus virtutis, et peccati, et in aliis potentiis per illius actus causalitatem; eo enim actu fit, ut opere inferatur proximo iniuria, ut intellectus consideret obiecta turpia, ut ore promantur verba blasphemiae.

ARTICULUS III.

UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 74. a. 3.

VIDETUR in sensualitate nullum esse posse peccatum. Etenim [*Oxon.* 3. d. 33. n. 7.] secundum ea quae habet homo communia cum brutis, nullum invenitur peccatum; siquidem ut virtus imputatur homini ad laudem et praemium, ita peccatum est illi dedecori, iustaque peccantem consequitur poena. Nihil autem [*Quodlib.* q. 18. n. 9. et seqq.] homini iuste imputari potest, nisi de libera ipsius procedat voluntate; cum ergo quae pertinent ad sensualitatem non cadant sub laudem nec vituperium, subinde per sensualitatem homo nihil peccat.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 32. n. 4.] Ex sententia Damasceni, lib. 2. cap. 23. sensitivus appetitus trahitur ab obiecto apprehenso, ut sibi conveniente; adeoque in eius potestate non habet actum, nec modum eius, imo summe et quantum potest oblectatur in summo delectabili. Ita autem tendens in convenientis obiectum inordinate illud prosequitur. Voluntas autem efficere nequit quin ita feratur inferior appetitus in suum obiectum; huic enim ipsa dominatur principatu politico, non dispotico, ex Aristotele, 1. *Polit.*, cap. 3. Ergo stante hac rerum ordinatione, et effrenate appetitu organico inhaerente proprio obiecto, ipsa non peccat, alioquin ad impossibilia repraesentanda obstricta videretur.

3. PRAETEREA. Illud quod homo ipse non facit, haud imputari sibi potest ad peccatum: ea autem tantum ad hominem pertinere arbitrandum est, quae ex deliberatione rationis ab ipso procedunt; ergo quoniam motus sensualitatis omnem praevertunt rationis deliberationem, imputandi non sunt homini ad peccatum.

CONTRA. [*Oxon.* 2. d. 42. q. 3. n. 1.] Rom., cap. 7. *Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio.* Ubi Apostolo est sermo de concupiscentia carnis, cuius vitiosis desideriis non obedire praecipimur, ait August., 2. *De nuptiis et concup.*, cap. 25.

RESPONDEO dicendum, in sensualitate reperiri posse peccatum, non formaliter, ut in potentia libera, sed materialiter, in ipsa malitia a voluntate derivata et participata. *Declaratio:* nam sensitivae partis non est tribuere rectitudinem actibus de ipsa procedentibus. Cum enim expertus sit libertatis, non enim suis actibus dominatur, ut hoc aut illo modo queat eos elicere, necessario tendit in obiectum conveniens sibi praeostensum, adeo ut nequeat aliter se gerere, nec temperare se, quin toto impetu in delectabile feratur; ergo eius sensitivae partis actus esse non possunt boni aut mali formaliter, ut dictum quoque fuit *art. praec.*

Verum, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 18.] quia vires partis sensitivae imperio subduntur voluntatis, valentis subinde eas moderari et compescere in actibus earum, adeo ut sibi simpliciter sint voluntarii; tenetur, nedum actibus propriis dare rectitudinem ipsis competentem, sed etiam actibus sibi subiectarum facultatum. Quoties ergo inordinate feruntur circa propria obiecta, ipsaque consensit voluntas, ac illis condelectatur, est in actus partis sensitivae propria obliquitas et peccatum, uti inesset bonitas, et re-

ctitudo, si aliter a libera potentia ordinati fuissent. Quia ergo ii actus elici possunt sine debitis circumstantiis, tunc necessario carent rectitudine participata, quam habere deberent, quatenus sunt in operantis potestate.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 16. — 3. d. 33. n. 4-5.] vere et recte imputari debere homini actus partis sensitivae, quia subiacent potestati voluntatis, quae proinde tenetur dare rectitudinem tum propriis, tum earundem inferiorum virium actibus. Recta siquidem ratio iudicat, omnes actus humanos ornatos esse oportere debitis circumstantiis, unde exurgat propria ipsorum rectitudo a voluntate participata. Cum enim potentia motiva despotice subsit voluntati, atque homo per hanc potentiam exeat in actus externos, ipsa motiva potentia sit oportet debite circumstantionata, ut quod transeat super materiam debitam, utque ordinetur ad debitum finem; actus ergo ab ipsa pendentes si vel una careant debitarum circumstantiarum, iam oblique existunt, et propria scatent malitia, non de eisdem procedente, sed a voluntate derivata, quatenus noluit vel omisit dare rectitudinem his actibus, ut facere tenebatur. Licet ergo pars sensitiva nonnisi politice regatur a superiori, nec ex defectu libertatis, ut ab illa persuaderi queat, ne inordinate circa proprium obiectum feratur, est nihilominus obedibilis, quia compellere eam potest ad obediendum, abripi enim potest ab uno obiecto, et ad aliud converti, etsi invite et contra propriam inclinationem id fiat, ac reluctans trahatur.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 19.] tametsi sub potestatem potentiae sensitivae non cadat actus, nec modus eius, quem necessario ponit ad praesentiam obiecti delectabilis, vel tristifiam ingredientis, potest tamen, et debet voluntas, cui appetitus sensitivus subditur, dare actibus eius convenientem rectitudinem; quare contra inclinationem eiusdem, voluntate annitente, potest converti ad bonum, et averti a malo; quamvis nihil tale evenire queat in brutis, ubi licet reperiatur idem appetitus, attamen in eis non est particeps rationis, ut in nobis.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 19.] quotiescumque motus sensitivi appetitus omnem anteverunt actum voluntatis, nullam culpam vel peccatum reperiri in eis; quia nulla ratio culpae est in aliquo praecedente actum voluntatis. Movente itaque sensitiva parte contra rationem et legem Dei, et nulla accedente rationis deliberatione, non intelligitur committi peccatum, ne veniale quidem. Quo sensu intelligi debet auctoritas Apostoli *ad oppositum* allegata. At deliberatione interveniente, inest talibus motibus inordinatio, ideo sunt per voluntatem compescendi, qua fieri potest, ut avertatur pars sensitiva a malo, et convertatur ad bonum; est enim [*Oxon.* 3. d. 33. n. 4.] appetitus sensitivus obedibilis imperio voluntatis, sed non persuasibilis a ratione, quia omnimoda caret intrinseca libertate. At delectationes, quae sunt in voluntate, tamquam primi motus inferunt peccatum, modo voluntas versetur circa obiectum illicitum; sicque voluntas obnoxia est peccato quum condelectatur appetitui sensitivo, inordinate tendenti in obiectum delectabile. Siquidem eiusmodi voluntatis delectationes non habentur sine actu rationis et voluntatis praecedente, qua vult condelectari appetitui sensitivo. At primi motus sensitivae partis praecedunt. ut dictum est, omnem actum voluntatis. — *Si dicas*: [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 19.] primi motus partis sensitivae ex eo culpa non carent, quod voluntatis partes essent eos motus praevenire, ne inessent: suum ergo munus voluntate non obeunte, inest ta-

libus motibus peccatum. *Responsio*: tali in casu incidit sane peccatum, sed omissionis; atque ita opera, quae sunt formaliter peccata, non inveniuntur nisi in voluntate praestare omittente quod facere tenetur. In illis ergo actibus sensitivi appetitus, citra imperium voluntatis elicitis, nullum est peccatum, ne materialiter quidem; sed praecise est peccatum omissionis in voluntate.

ARTICULUS IV.

UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — Report. ib. — Quodlib. q. 18. a. 3. — S. Thom. 1. 2. q. 74. a. 4.

VIDETUR in sensualitate esse non posse peccatum mortale. Nam, secundum August., 1. *Retract.*, cap. 13. et 15. et ponitur in *glos. Rom.*, 7. inordinatus concupiscentiae motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his, qui sunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur; ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

2. PRAETEREA. Inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem, quod est peccati mortalis: sed ordinare aliquid in finem non pertinet ad sensualitatem, sed tantum ad rationem; ergo inordinatio a fine non est, nisi eius, cuius est ordinare in finem; peccatum igitur mortale esse non potest in sensualitate, sed solum in ratione.

3. PRAETEREA. Non est in potestate sensualitatis actus eius, nec modus agendi, cum semper agat uniformiter et quantum potest praesente obiecto, a quo trahitur; igitur nequit dare rectitudinem aut obliquitatem suo actui; nec subinde dare tenetur, naturali necessitate talis principii omnem excludente indifferentiam; ergo capax esse non potest peccati mortalis.

CONTRA. Circa obiectum sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis; ergo actus sensualitatis esse potest mortale peccatum. — *Rursus*, mortale peccatum virtuti contrariatur: virtus autem reperiri potest in sensualitate, ut temperantia; ergo per actus intemperantiae de sensualitate procedentes committi potest peccatum mortale.

RESPONDEO: *Aliqui* in sententia hic dicunt, sensualitatem posse quidem esse obnoxiam peccati venialis, sed mortalis nequaquam; nam rationis solius est tam converti, quam averti ab ultimo fine, et ideo cum ab illo avertitur, peccat mortaliter, si inde mors oriatur spiritualis.

Nos dicimus, hanc opinionem expositione indigere. Nam iuxta dicta *art. 1. et 2.* ut facilis est intellectus, ita et verus. Siquidem primo et formaliter peccatum in sola est reponendum voluntate vel in actu elicitio ipsius, sed secundo et per participationem a voluntate derivari quoque potest malitia in actus virium appetitui rationali subiectarum. Quod si obliquitas peccati mortalis non admittitur in eis, docendum est, qua ratione tantum inordinationis venialis sint capaces? Hanc quidem ipsis inesse posse, concedunt utique, quia subduntur voluntati; ut enim primi motus illam praeveniunt sunt ab omni culpa immunes. Atqui voluntas tenetur tribuere actibus aliarum potentiarum talem rectitudinem, ut inordinatio

ipsis opposita abducat ab ultimo fine, inferatque mortem spirituales operanti; ergo ea ratione, ordine et modo, etsi secundum proportionem, in actibus sensualitatis reperiri potest utraque inordinatio et obliquitas, et utraque rectitudo et bonitas; quae exposita iam sunt in *antecedentibus*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM ultro fatemur, veniale peccatum cum gratia cohaerere, et quamdiu haec inest oportere mortale omne abesse peccatum. Sed illud difficulter intelligitur, quod cum dependenter a voluntate concedatur venialis culpa in parte sensitiva, cur eadem ratione fieri nequeat, ut insit et mortalis, quando ipsa teneatur dare actibus illius talem rectitudinem, ut eius contraria obliquitas sit culpa mortalis? Concedimus tamen ea omnia, et malitiam nempe et bonitatem, primario in voluntate reperiri; sed dicimus non satis declarari, nec intelligi quare secundario, et per participationem altera, ut venialis, derivari possit in partem sensitivam, altera vero, ut mortalis, derivari non possit.

AD SECUNDUM dicimus [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 2. et 19.*] eo recte probari primo et formaliter peccatum afficere portionem hominis superiores; sed non ostendi secundario et materialiter participari non posse a parte inferiore, cum sub superioris imperio contineatur, atque per voluntatem averti queat a malo, et converti ad bonum, ipsaque voluntas debitor sit dandi rectitudinem, non solum actibus ab se elicitis, sed etiam illis, qui sub ipsius cadunt imperium et potestatem, uti sunt actus partis sensitivae.

AD TERTIUM responsum est *art. 2. et 3.* nempe, partem sensitivam in se spectatam dare non posse rectitudinem, aut obliquitatem actibus suis, quia omni intrinsecus caret indifferentiae potestate; sed esse subiectum malitiae et bonitatis, ut opera ipsius subduntur imperio voluntatis.

AD PRIMUM *ad oppositum respondetur*: [*Quodlib. q. 18. n. 18 19.*], actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale, sed tamen actus peccati mortalis non habet, quod sit peccatum mortale, ex eo quod sit sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cuius est ordinare in finem; et ideo peccatum mortale non sensualitati, sed rationi attribuitur. — *Nos non diffitemur* [*Quodlib. q. 18. n. 12. — Oxon. 2. d. 42. n. 2.*], oportere primum voluntatem deficere, ut defectus reperiri queat in actibus inferiorum potentiarum, in quibus nequaquam peccatum esse posset, nisi prius voluntas eo se infecisset. Sed aimus, quemadmodum voluntas tenetur dare rectitudinem actibus imperatis, quae non est propria, sed participata eorumdem bonitas conflata ex circumstantiis actus illos concernentibus, ita hac non intellecta rectitudine, inesse oportere ipsi propria obliquitatem, de malitia procedentem voluntatis; ac propterea voluntati et rationi primo et formaliter attribuendum esse peccatum; sed sensualitati inesse per participationem, et secundario, uti et oppositam bonitatem.

Ad secundum dicitur sic: actus virtutis non perficitur per id, quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cuius est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, qui perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiae, quae perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est. — *Nobis videtur* haec omnia vere recteque dici etiam ut referuntur ad peccatum de quo agitur, iuxta praemissam intelligendo distinctionem de primaria inhaesione, et per participationem. Etenim hac ratione utique inter alias praecipuas, supra *q. 56. art. 6.* de-

duximus, oportere virtutum subiectum esse appetitum intellectivum, quia [Oxon. 3. d. 33. n. 12. 13.] prius naturaliter eligit voluntas, quam ipsa vel ratio aliquid imperet appetitui sensitivo; ratio enim non videtur attingere appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate; haec autem prius vult aliquid in se, quam imperet potentiae inferiori actum circa illud; ideoque debere intellectivum appetitum, cuius est eligere, esse primum virtutis subiectum, ad hoc ut in parte inferiori ex frequentia actuum causetur qualitas referens indolem vel inclinationem virtutis, quatenus efficit promptam et facilem partem sensitivam ad exequendum et attingendum medium virtutis, prout dictaverit et praescripserit prudentis ratio recta. Et ita pariter ponimus in parte superiori hominis primario peccatum, et secundario in appetitu sensitivo, ut subditur et movetur ab inordinata electione voluntatis.

ARTICULUS V.

UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE IN RATIONE.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 74. a. 5.

VIDETUR peccatum haud pertinere ad rationem. Etenim [Oxon. 2. d. 42. q. 1. n. 1. — Report. 2. d. 42. q. 1. n. 1.] primum peccati subiectum est voluntas, ex dictis *art. 1.* nec aliquid proinde esse potest peccatum, nisi sit facienti voluntarium: sed ratio vel cogitatio non est in potestate voluntatis, dicente August., 3. *De libero arbitrio*, cap. 15. *Non est in potestate nostra, quin visis tangamur*; ergo peccatum non est in ratione.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. — Report. ib.] Nihil est peccatum, nisi sit et cognitum, nam non est peccatum nisi volitum, et nihil volitum quod non praecognitum: sed cogitatio non est cognita vel intellecta: siquidem aut esset cognita quando est; et tunc duo actus una intellectui inessent; quod sane non oportet ut aliquis peccare dicatur; aut priusquam sit; nec id est astruendum, quia eadem ratione quaereretur de tali intellectione, num fuerit intellecta, an non? et ita in infinitum; nec denique postquam posita fuit; quia tunc in illa non esset peccatum in effectum, quod erat probandum.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. — Report. ib.] Penes rationem non est malum; ergo nec ullum peccatum. *Probatio antecedentis*: nam si malum afficeret rationem id profecto non esset, nisi quia ratio circa malum versaretur: sed intellectio mali mala non est; Deus enim omne malum attingens, in eo tamen malitia nulla est; scientia etiam est respectu oppositorum; in ordine autem ad alterum eorum est bona; ergo et respectu alterius.

CONTRA. [Oxon. ib. — Report. ib.] *Mag., 2. dist. 32. cap. Modi autem: Peccatum dicitur fieri tribus modis scilicet cogitatu, verbo, et opere*; ergo peccatum esse potest in ratione.

RESPONDEO: *Aliquorum est hic sententia talis*: cum peccatum cuiuslibet potentiae consistat in actu ipsius, et rationis duo sint actus, nempe tendere in proprium obiectum, et dirigere alias potentias, penes utrumque intelligere possumus rationem deficere et peccare; et primo quidem ratio errat in cognitione veri, quum habet ignorantiam vel errorem circa id,

quod potest et tenetur scire. *Secundo*, quum inordinatos actus inferiorum virium vel imperat vel etiam post deliberationem non coercet.

Nos dicimus, approbandam non esse hypothesim, cui ista *solutio* in-
nititur, nempe ad intellectum pertinere viribus imperare inferioribus, imo
simpliciter id esse solius voluntatis, pro sui dominativa potestate, expli-
catum fuit supra *q. 17. art. 1.* Quare gratis affingitur rationi peccatum
propter imperium quod habet in inferiores vires, quia sicuti tale imperium
sibi repugnat, ita tali de causa nullum peccatum habet. Pertinere tamen
[*Oxon. 3. d. 36. n. 14.*] ad rationem ultro fatemur dictare de agendis et
ostendere praeterea quid facto opus sit, quidve oporteat declinare et refu-
gere; attamen stante etiam ultimata sententia ipsius, per practicum de-
ducta syllogismum, simpliciter potest illi voluntas refragari, et eligere
contrarium illius, quod recte dictatum est: sicuti e converso perperam
concludente intemperanter esse vivendum, valet tali dictamine contempto,
temperantiam amplecti, et noxias delectationes contemnere. Quoad igno-
rantiam vero dicitur inferius *q. 76.*

Pro solutione esto PRIMUM DICTUM: Oportet omnino [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 5. — Report. 2. d. 42. q. 4. n. 8.*] actum intellectus esse in pote-
state voluntatis, adeo ut queat intellectum avertere ab uno intelligibili, et
ad aliud convertere obiectum considerandum. *Declaratio:* nisi id effici
posset per imperium voluntatis, intellectus perpetuo maneret in cogita-
tione obiecti perfectissimi sibi per habitum praesentis. *Probatum haec
propositio:* agens perfectius circa idem passum fortius agit, et una minus
perfectum impedit in sua actione, ut patet de igne et aqua circa idem:
sed obiecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causae naturales
activae, et intellectus similiter; igitur minus perfectum intelligibile, prae-
sente perfectiori, eoque intellectum movente, haud moveret intellectivam
potentiam, sicque numquam amoveretur intellectus a perfectiori intelli-
gibili longe efficacius ipsum movente. — Atque hoc ipsum docet Au-
gustinus cum 15. *De Trinit.*, cap. 27. dicit voluntatem velle, et copu-
lare intelligentiam proli. Sed et Arist., 2. *De Anima*, text. 60. *Intelli-
gimus*, inquit, *cum volumus*, nempe ea, quorum notitiam habituale n
possidemus. Et 1. *Ethic.*, cap. 9. *Habitus est*, inquit, *quo quis uti potest
cum voluerit.*

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Et si aliqua co-
gitatio sit a voluntate imperata, eam tamen esse primam obiecti in-
tellectionem est impossibile. *Declaratio:* aliqua cogitatio necessario
praecedit actum omnem voluntatis, saltem naturae primitate. Quod
autem omne velle praecedit, non est in nostra potestate. Et hoc est
quod dicit August., 3. *De libero arbitrio*, cap. 15. *Non est in nostra
potestate quin visis tangamur:* et toties quidem insunt nobis pri-
mae cogitationes, quoties occurrunt diversa obiecta, et etiam cum a
somno excitamur. Cum ergo exploratum sit, imperio nostrae voluntatis
subesse nostras intellectiones, id praecise verum erit de secundis cogita-
tionibus.

Quonam autem modo secunda intellectio imperio subsit voluntatis
haec quam subiicimus *declaratio* docet: [*Oxon. ib. n. 10. — Report.
ib. n. 13-14.*] una intellectione perfecta atque distincta in intellectu
existente aliae praeterea indistinctae et imperfectae intellectiones pos-
sunt inesse. Hoc enim est possibile in potentia organica, ut in visu;

ergo multo magis in intellectu. Et quidem potentia visiva in pyramide, et infra basim videt unum punctum in cono distincte, et tamen in eadem pyramide et infra basim eandem respicit multa imperfecte et indistincte; et interm una est tantum perfecta visio istius, super quod nempe cadit axis pyramidis. Hoc supposito, veluti per experimentum comperto, addimus: intellectione inexistente licet non cognita, ut obiectum cognoscitur, potest voluntas velle et complacere sibi in obiecto eius intellectionis, ac in ipsa item intellectione, et pariter non complacere sibi; alioquin haud voluntas posset copulare parentem cum prole, contra August., lib. 9. *De Trinit.* Voluntate igitur complacente intellectioni, intellectio firmatur atque intenditur, at non complacente vel nolente, infirmatur et remittitur. *Declaratio:* siquidem agens, quod est diversarum operationum et actionum, si circa unum atque idem agit, profecto fortius et perfectius exit in opus, ac si una agat circa disparata; virtus enim unita fortior est atque perfectior. Ergo si anima secundum omnes potentias intelligatur agere circa idem, fortius et perfectius operatur, ac si circa diversa et secundum diversas potentias ageret. Voluntate proinde circa idem operante respectu unius, et intellectus operatur, confirmatur intellectus in actione sua. Quae ratio est *propter quid*; cui apprimè consonat experimentum, quod quisque capere potest in operationibus suis.

Quoniam itaque [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 11. — *Report.* 2. d. 42. q. 4. n. 15.] una perfecta intellectione existente, simul inesse queunt complures imperfectae et confusae, voluntas valet sibi complacere in qualibet earum, etiamsi cognitae non sint tamquam obiecta. Quod si id faciat, illico intellectio confirmatur atque intenditur, et uti indistincta erat et imperfecta, ita evadit per operationem vel complacentiam voluntatis distincta et perfecta; et hoc est ipsam imperare cogitationem elici, et convertere intellectum ad illam. At voluntate aliam nolente intellectionem, sibi que non complacente in illa, ipsa remittitur vel esse desinit, et ita plane dicitur voluntas intellectum avertere ab intellectione. Ex quibus omnibus recte intelligitur modus, secundum quem voluntas habet in sua potestate cogitationem, non primam, sed secundam, ut expositum est.

His necessario praemissis, esto TERTIUM DICTUM *quaesiti* exhibens solutionem: Peccatum esse potest in ratione. Ad cuius intelligentiam sciendum, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 13. — *Report.* ib. n. 17.] voluntatem, ut facit ad rem praesentem, posse in duos actus, quorum alter est complacentiae, alter concupiscentiae. Sed actus complacentiae prior est, quia prius complacet voluntati ex dilectione in illa cui concupiscit, quam concupiscat sibi quidpiam. Voluntas igitur aliquid sibi inordinate concupiscens sibi que complacens in illo, vel etiam ita se habens respectu inferiorum potentialium, subinde imperat cogitationem illius illiciti; vult enim obiectum esse sibi praesens ad continuandam delectationem et complacentiam in illo; est igitur talis cogitatio mala, de inordinato affectu voluntatis procedens, et in ipsam rationem ita cogitantem derivata. Sed de his infra *art.* 8. erit sermo distinctior.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet responsio ex dictis in *praecedentibus solutionibus*. Concedimus enim [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 15. — *Report.* ib. n. 18.] peccatum formaliter non reperiri in alio, quam in voluntate; sed tamen per participationem actus aliarum potentialium, ut per voluntatem diriguntur et imperantur, peccata esse posse. — *Ad August.*

auctoritatem dictum est, intelligi debere de prima cogitatione, quae antevertit, saltem natura, omnem actum voluntatis et imperium eius, ideoque expertem esse omnis peccati.

AD SECUNDUM ita respondeo: [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 15. — *Report.* ib. n. 18.] haec illatio, *cogitatio non est prius cognita, ergo nec volita*; est nulla; nam satis est, actum intellectus esse praesentem in ratione actus, esto non sit in ratione obiecti considerati, nec recte, nec reflexe. Si tantum sit praesens in ratione actus, potest voluntas ipsum velle, ac sibi in tali cogitatione complacere, modo iam explicato ad *secundam conclusionem*. Quare ut aliquid sit volitum, sufficit ipsius cogitationem in effectu intellectui inhaerere.

AD TERTIUM dicimus [*Oxon.* et *Report.* ib.] expositum esse *ultima conclusione* quoniam modo peccatum esse queat in cogitatione, sed amplius infra *art.* 8.

ARTICULUS VI.

UTRUM PECCATUM MOROSAE DELECTATIONIS SIT IN RATIONE.

Doctor, locis. art. praec. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 74. a. 6.

VIDETUR peccatum morosae delectationis haud esse attribuendum rationi. Etenim ex dictis *art. praec.*, voluntatis sunt duo actus, scilicet complacentiae, et concupiscentiae: utrius actus oblectatio ut sit sequela ab voluntate et per voluntatem est; ergo delectationis morosae peccatum non est in ratione, sed in voluntate.

2. PRAETEREA. Per actum fertur potentia operans in obiectum; ergo ex obiectis dignoscuntur actus, ad quam potentiarum pertineant: atqui contingit peccatum morosae delectationis etiam circa obiecta sensuum, ut evenit avaro oblectanti se in divitiis iniuste congregatis; ergo morosa delectatio non spectat ad rationem.

3. PRAETEREA. Peccatum momento peragitur et consumatur in anima, nec exigitur tali in facto diuturnitas temporis, cum anima eiusque operationes supra tempus sint; ergo propterea quod delectatio per tempus protrahatur, haud inde inferri potest spectare ad rationem.

CONTRA. August., 12. *De Trinit.*, cap. 12. (et adducitur a Mag. 2. dist. 24. cap. *Itaque*), *Nec sane, inquit, cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, et volvens libenter, quae statim, ut attingerunt animum, respui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longe minus, quam si et opere statuatur implendum.* Quoties ergo mens sola cogitatione oblectatur illicitis, quae statim respui debuissent, etiam citra omnem consensum, toties peccat. Est igitur in ratione peccatum morosae delectationis.

RESPONDEO: *Aliqui hic dicunt in sententia: ratio nedum dirigit externos actus, verum etiam est internarum directiva passionum; ac propterea deficiens in dirigendis passionibus, dicitur ratio implicari peccato.* Et potest dupliciter deficere tali in directione passionum: *primo*, quum illicitas imperat passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum irae, vel concupiscentiae. *Secundo*, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum quis postquam deliberavit motum

passionis insurgentis esse inordinatum, nihilominus circa ipsum immoratur, nec expellit, vel compescit, ut oporteret; quare et in ratione est tunc peccatum morosae delectationis.

Nos dicimus, ad rationem pertinere non posse inordinatas imperare passiones, sed magis cum quis provocat sibi motum irae, vel concupiscentiae, de pravo voluntatis affectu procedere, ex deliberatione eligentis hanc partem, cum posset intellectum avertere ab obiecto, cui irascitur, vel concupiscit, et ad alia convertere, unde caperet salubriora consilia; et revera ex deliberatione se ad irascendum excitare, aliud non est quam voluntatem eligere et amplecti pravam rationis sententiam deductam per fallax ratiocinium, consonum tamen affectioni commodi, non vero iustitiae. Sed tunc magis videtur quis peccare per consensum in vindictam ab ratione ostensam, quam per rationem immorantem circa illicita.

Est igitur morosae delectationis peccatum in ratione, quando voluntas imperat illiciti obiecti considerationem. Nam vult, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 13. — *Report.* ib. n. 17.] tale obiectum esse sibi praesens ad continuandam delectationem et complacentiam in illo. Idque nedum est verum de carnalibus, ut cogitare luxuriam, sed etiam de aliis vetitis, ut imaginari, ac perstare in consideratione mortis inimicorum, et alia eiusmodi. Cogitatio igitur de obiecto illicito, procedens ex complacentia voluntatis in illo, est peccatum morosae delectationis, afficiens quidem per participationem rationem cogitantem, sed derivatum ab actu voluntatis, iubentis intellectum occupare se circa illicita obiecta, ut tali ex consideratione capiat oblectationem. Nec aliud videtur docere *secundum membrum* praeallegatae opinionis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 2. — *Report.* ib. n. 5. et 17.] utique omne peccatum formaliter et primo actum voluntatis afficere et in eo reperiri; sed inde derivari posse in actus aliarum virium, quatenus potest imperio voluntatis inordinate eligentis, et nolentis dare, ut tenetur, rectitudinem actibus illarum. Et ita est in casu, nihil enim peccat ratio tendens in quaevis obiecta, ut consideratio illorum praecedat omnem actum voluntatis; sed cum ratio attingens obiectum illicitum, ut rem alienam, voluntas si ut oblectetur in divitiis iniuste acquisitis, detineat considerationem circa tale obiectum, ipsa quidem primario peccat, etiamsi furto non consentiat, sed secundario est peccatum in ratione per voluntatem applicata obiecto illicito, ut de tali consideratione voluntas oblectetur.

AD SECUNDUM patet ex dictis; nam divitiae dolo malo acquisitae, mors inimicorum, peccata carnis et similia, sunt quidem obiecta sensuum; sed ratio est illa, cui immediate imperat voluntas, ipsaque illis considerandis attendit, etsi sensuum intersit primo eadem obiecta attingere.

AD TERTIUM dicendum [*Oxon.* ib. n. 13-14. — *Report.* ib. n. 17.] oportere omnino rationem esse deliberatam, ut ipsa peccare intelligatur; nempe opus est, ut ostendatur voluntati obiectum esse illicitum, et ipsam ex eius consideratione oblectari. Quod si post haec persistat in consilio, tenendo intellectum fixum in tali cogitatione, illico peccatum adest, et inest et voluntati et rationi, modo praedicto; et momento quidem res peragitur, et peccatur post deliberationem, sed morosae delectationis peccatum appellatur, quia, ut ait Augustinus relatus, statim ac adversum est obiectum esse illicitum, et inordinate voluntatem

capere delectationem de eius consideratione, debebat avertere intellectum ab illo, quod cum non fecerit morari consideratis intelligitur, et quia mala est talis cogitatio, quam sequitur illicita delectatio, ideo recte appellatum est peccatum morosae delectationis.

ARTICULUS VII.

UTRUM PECCATUM CONSENSUS IN ACTUM SIT IN RATIONE SUPERIORI.

Doctor, locis infra notat. — S. Thom. 1. 2. q. 74. a. 7.

VIDETUR consentire in actum peccati non pertinere ad superiorem rationem. Etenim [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 13. 15.*] praestare consensum actui, quo peccatur, est intellectivi appetitus: sed rationis nomine, seu superior seu inferior sit, significatur vis apprehensiva appetitivae subseruiens; ergo praebere assensum actui peccandi spectare non potest ad rationem.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 24. n. 3.*] Secundum Augustinum, 12. *De Trinit.*, cap. 4-7. et 12. *Ratio superior intendit regulis aeternis, et superioribus contemplandis*; sed contingit, assentiri peccato nulla interveniente consideratione aeternorum; ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. PRAETEREA. Secundum Augustinum, 12. *De Trinit.*, cap. 12. (et refertur a Magister 2. dist. 24. cap. *Itaque*) consentire in delectationem, cum opere implendum flagitium non statuitur, est portionis inferioris animae; dicit enim: *Superioris auctoritate consilii ita retinentur membra, ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato*; ergo attribuendum quandoque est inferiori portioni consentire in actum peccati.

CONTRA. Augustinus ubi supra: *Neque enim post peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente discerni; nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malae actioni cedat*; igitur ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

RESPONDEO dicendum, consentire in actum peccati pertinere ad rationem superiorem. Quae solutio perspicua est ex dictis supra q. 15. a. 4. Nam [*Oxon. 2. d. 24. n. 28.*] praesupposita earum portionum distinctione, quae tamen distinctio non multiplicat potentias, sed tantum munia vel officia eiusdem potentiae auget; quoniam ratio superior intendit regulis aeternis ac superioribus contemplandis circa finem, a quo accipit regulas agendorum, primo versatur; ab illis ergo regulis accipit certoque cognoscit et diiudicat, an actus ab se procedentes sint boni vel mali, modo latius explicato supra q. 18. art. 4. et q. 49. art. item 4. Duplicem enim mensuram respiciunt actus humani; et altera quidem intrinseca est, quod dictamen rectae rationis appellamus; altera vero extrinseca, quae est lex aeterna, vel iudicium intellectus divini de omnibus agendis. Supremum ergo iudicium de omnibus actionibus humanis peragitur per superiorem animae portionem, quatenus his aeternis regulis intendit, clareque perspicit num illis opera exhibita sint conformia, an secus. Novit ergo, eodemque iudicio discernit, qualiter consentire in actum peccati per illa

dictamina aeterna interdicitur; et quia id novit per supremam animae portionem, quoties illius contemnit dictamina, ei iudicium consentiens in peccatum, per ipsam utique portionem praebet assensum. Verum quia adhuc peccatum adesse potest, esto opere non statuatur implendum, tunc plane negotium totum peragitur viribus inferioris portionis. Sunt enim [ib. d. 42. q. 4. n. 13.] intellectivi appetitus duo actus, scilicet complacentiae, quo fertur in delectationes appetitus sensitivi, complacens sibi in illis, etiam citra omnem consensum; et actus concupiscendi. Sed prior est actus complacentiae. Quare etsi in opus, sive actum peccandi per superiorem rationem homo exeat, qui est actus concupiscendi, seu inordinate volendi aliquid (nos enim distinguendum non putamus inter actum volendi et consentiendi, quando uterque satis sit ad meritum et demeritum, ut *cit. q. 15. art. 1. et 3.* explicatum fuit), attamen in actum, qui consensum praecedit, estque inordinate complacere sibi in illecebris, ex convenientibus vel ipsi voluntati in se, vel appetitui sensitivo, exortis per inferiorem rationem, prorumpit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 2. d. 24. n. 2.*] notiones illas superioris, et inferioris rationis, non significare nec afficere, iuxta Augustini doctrinam, vim apprehensivam dumtaxat, sed pertinere tam ad intellectum, quam ad voluntatem; quae potentiae sic appellantur, quatenus diversa munia obeunt, vel ad alia atque alia comparantur obiecta. Consentire itaque in actum peccati, atque opus flagitiosum complere, utique intellectivi interest appetitus; sed quia is velle nequit vetitum obiectum, nisi Dei legem vel contemnat vel negligat, ideo id praestare non potest, nisi per rationem superiorem, ad quam pertinet Dei aeternam legem considerare.

AD SECUNDUM, patet ex statim dictis; nam peccato consentientes, et de lege Dei nihil recogitantes, plane illam contemnere probantur. Ut ergo illi considerandae intendere spectat ad superiorem rationem, ita contemni nequit per inconsiderationem, nisi per eandem portionem.

AD TERTIUM, [*Oxon. 2. d. 43. q. 2. n. 12.*] dictum fuit in fine solutionis, qualiter inferioris est portionis, circa consensum superioris animae partis sibi complacere, et consentire voluptatibus exortis de convenientia obiecti appetitus sensitivi, aut etiam sequentibus illa quae sunt consona et appetibilia sibi, independenter ab appetitu inferiori.

ARTICULUS VIII.

UTRUM CONSENSUS IN DELECTATIONEM SIT PECCATUM MORTALE.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 74. art. 8.

VIDETUR consensus in delectationem haud esse peccatum mortale. Etenim ex dictis *art. praec.* consentire in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut superioris est assensum praebere operi malo vel actui, quo peccatur: sed [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 7.*] peccatum omne mortale peragitur opera portionis superioris, cuius est intendere legi divinae, quam peccans transgreditur, dicente Augustino, lib. *De duabus animabus; Peccatum est voluntas consequendi, vel retinendi quod iustitia vetat, et a quo liberum est abstinere*; ergo per consensum in delectationem quis non peccat peccato mortali.

2. PRAETEREA. In tantum est malum consentire in aliquid, in quantum id, in quod consentitur, est malum: sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum; ergo consensus in delectationem non est grave peccatum.

2. PRAETEREA. Augustinus, 12. *De Trinit.*, cap. 12. (et habetur 2. sent. dist. 24. cap. *Itaque*) *Nec sane, inquit, cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, negandum est esse peccatum; sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum: dimitte nobis debita nostra. Cum igitur adest consensus in delectationem, et abest propositum opere implendi, quod illicitum est, peccatur quidem, sed longe minus, ac si opere statueretur implendum; est igitur tale peccatum. praecise veniale. Haec quippe per orationem dominicam expiantur et dimittuntur.*

CONTRA. Mag. loco cit. *Quando peccatum, inquit, ita in anima concipitur, ut illud facere disponat, vel etiam perficiat aliud frequenter, aliud semel, vel etiam quando delectatione cogitationis diu tenetur, mortale est.* Consensus igitur in delectationem de obiecto illicito mortale peccatum est.

RESPONDEO dicendum, consensum in delectationem esse peccatum mortale. Sed sciendum [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 13. — *Report.* ib. n. 17.] (quod in *antecedentibus* quoque annotatum fuit) voluntatis duos esse actus, scilicet complacentiae et concupiscentiae; et ille prior est; prius enim complacet voluntati ex delectatione in eo, cui quidpiam percipit, quam concupiscat aliquid sibi. Quare avarus, inhians pecuniis, prius sibi complacet, seque amat, quam pecunias consequi exoptet. Itaque voluntas potest sibi aliquid inordinate concupiscere, ut actum fornicationis, sibi in eo actu complacere, et valet quoque complacere potentiis inferioribus in aliquo inordinate illis concupito; et subinde etiam quoad actum intellectus; potest siquidem voluntas complacere intellectui in aliquo actu ipsius. — Quapropter voluntas imperans cogitationem alicuius illiciti, quatenus vult obiectum esse sibi praesens, ad continuandam delectationem et complacentiam in illo, si plene ac determinate deliberet complacere sibi in cogitatione talis illiciti, mortaliter peccat. Idque non solum est verum de illicitis ad genus luxuriae pertinentibus, sed etiam de cogitationibus intellectus respectu aliorum obiectorum, ut imaginari, et morari cum oblectatione in cogitanda morte inimicorum, divitiarum iniuste congregatarum, et aliorum eiusmodi. — Concludendum est ergo, cogitationem de obiecto illicito de complacentia voluntatis in illo procedentem, praecedente tamen deliberatione, subesse reatui culpae mortalis. Quemadmodum enim voluntas sibi inordinate delectationem concupiscens, mortali implicatur peccato, et pariter si eandem aut similem velit adesse potentiis inferioribus, ita similiter peccat deliberate volendo cogitationem de obiecto illicito, ut de tali cogitatione capiat voluptatem. — Atque [*Oxon.* ib. n. 14. — *Report.* ib.] haec est sententia Augustini, 12. *De Trinit.*, cap. 12. (et allegatur a Magistro loco *supra cit.*) Quod vero eius mens sit, delectationem captam a voluntate ex consideratione obiecti illiciti, etiam citra consensum, esse illi deputandam in culpam mortalem, ipsius verba declarant; *Si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet homo avertere, cogitatio libenter sola*

pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suaviter in recollectione teneantur, totus ipse homo damnabitur, nisi Mediatoris gratia interveniente liberetur. Vult igitur tali in eventu peccari mortaliter; nam si putaret culpam fore venialem, posset is reatus sine gratia deleri.

Verumtamen illud advertendum, [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 14. — *Report. ib. n. 17.*] in eadem cogitatione esse posse peccatum, et non esse. Nam quantumcumque cogitatio sit delectabilis, si accadat obiectum haud esse delectabile cogitanti, non est ea delectatio peccaminosa. Quare vir sanctus oblectari potest in alicuius peccati cogitatione, quod tamen peccatum odit, et detestatur; at delectari in cogitato alicuius peccati, quia obiectum sit sibi praesens ut delectetur in illo tamquam in obiecto, est, ut dictum fuit, culpa mortalis. Haec est Augustini doctrina, 9. *De Trinit.*, cap. 10. *Verumtamen cum et illa, inquit, quae odimus, recte displicent, recteque improbantur, approbatur eorum improbatio, et placet, et verbum est.* Et paucis interiectis: *Definire intemperantiam, verbumque eius dicere, pertinet ad artem morum; esse autem intemperantem, ad id pertinet, quod illa arte culpatur. Sicut nosse ac definiri quid sit solecismus, pertinet ad artem loquendi; facere autem vitium est, quod eadem arte reprehenditur.* Haec ille. Summa haec est: si cogitatio placet et continuatur, non propter cogitatum, sed ut per eam quis ad finem debitum deducatur, quomodo sancti Dei homines illicitis incumbunt cogitationibus, ut exurgant in illarum detestationem et odium, non est peccatum; at si gratia illiciti obiecti, ut nempe in ipso cogitans delectetur, mortali fit obnoxius peccato.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Oxon. 2. d. 24. per tot.] ex quo ratio superior animae primo sit finis a quo accipit regulas agendorum, atque ipsius intersit tum suis actibus dare rectitudinem, tum virium inferiorum, praestare omittens quod tribuere tenetur, est peccatum cuiusmodi in actibus. Sunt igitur ii aversi ab ultimo fine, quia non consentanei regulis ab illo acceptis. Quare quamvis portio superior videat, quia dictamina legis transgreditur, vel eis attendere contemnit, attamen quia eius est regulare seipsam, ut versatur circa temporalia, toties peccat quoties opera ipsius non uniformantur regulis aeternis, vel legi, in quam peccatur. Etsi ergo detur, ad inferiorem pertinere rationem in delectationem consentire, ut est superioris iubere operis executionem, attamen ex eo quod non capiat delectationem in actu cogitandi propter ipsum, ut inde aliquid utilitatis reportet, sed gratia illiciti obiecti, cui tamen consequendo non assentitur, recte intelligitur aversa a fine, quia id non est consentaneum regulis ab illa acceptis.

AD SECUNDUM dicimus, non negare nos, intervenire posse culpam venialem tali in facto, nempe propter inconsiderationem, vel alia consimili de causa; sed stante, seu praecedente plena deliberatione rationis, capi non posse talem voluptatem sine culpa mortali.

AD TERTIUM dicendum, utique minorem gravitatem praesferre consensum in delectationem sine assensu in opus pravum implendum, ac si reipsa flagitium repraesentetur; sed minorem hanc gravitatem non efficere, quin culpa sit mortalis. — *Ad id quod additur* ex Augustino, dicimus, licet venialia quaeque expientur per dominicam orationem, tamen utiliter quoque pronunciari, ad implorandam Dei misericordiam pro mortalibus.

ARTICULUS IX.

UTRUM IN SUPERIORI RATIONE POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE,
SECUNDUM QUOD EST DIRECTIVA INFERIORUM VIRIUM.

Doctor, locis infr. not. — S. Thom. 1. 2. q. 74. a. 9.

VIDETUR, veniale peccatum haud esse posse in superiori ratione quatenus est virium inferiorum directiva. Etenim [*Oxon.* 2. d. 24. n. 3.] ratio superior, de sententia Augustini, 12. *De Trin.*, cap. 7. intendit regulis aeternis et superioribus contemplandis. Ipsa igitur intendit fini primo, a quo accipit regulas agendorum; nequit ergo in ipsa reperiri peccatum, nisi a fine ultimo avertatur; peccatum enim inordinatio est. Atqui averti a fine est peccare mortaliter; ergo ratio superior incapax est peccati venialis, secundum quod per ipsam diriguntur vires inferiores.

2. PRAETEREA. Secundum Augustinum, 12. *De Trinit.*, cap. 12. (et allegatur a Magistro, 2. d. 24. cap. *Itaque*) cum portio superior consentit illecebrae, totus homo damnabitur, utique ob culpam lethalem. *Neque enim potest*, inquit, *peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter, mente discerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est, malae actioni cedat.* Ut igitur superior animae portio est dirigens virium inferiorum, nequit offendere venialiter, sed si peccat mortaliter peccat.

3. PRAETEREA. In superiori animae portione manet regula (ut inuimus), cui debent attendere et consentaneae agere vires inferiores: sed hoc ipso quod peccatur, regula haec excidit a sua rectitudine accepta a fine, fitque voluntas obnoxia obliquitati; ergo non cadit in animae superiorem portionem peccatum, nisi sit et mortale.

CONTRA. Iuxta dicta *supra art. 7.* est portionis superioris consentire in actum peccati: consentire autem in actum culpae venialis, esse non potest mortale peccatum, sed veniale; igitur id peccati genus esse potest in superiori ratione.

RESPONDEO dicendum, dubitari non posse, quin in superiori parte animae veniale peccatum reperiri queat. Sed [*Oxon.* 2. d. 21. q. 1. n. 3. — d. 41. n. 4.] sciendum tunc hominem mortali implicari peccato, cum offendit inordinationem cadentem sub praecepto; ac propterea deordinatio interdicta per divinum praeceptum, avertit a fine necessario. At alia est praeterea ordinatio, quae esse potest respectu finis sequendi, non quidem necessaria, sed utilis tamen; ideo offendens in hunc ordinem, non avertitur a fine illo, ad quem sequendum non erat necessaria talis ordinatio, nec ex aliquo constabilita praecepto, sed potius continetur, et cadit sub consilium; huic igitur opposita deordinatio est veniale peccatum. Itaque homo per superiorem animae portionem, qua regulis intendit aeternis, a fine ultimo acceptis, non tantum committere potest in illas regulas divina exprimentes praecepta, et averti subinde a fine, sicque peccare mortaliter, sed etiam deordinari potest circa alia, quae etsi non necessaria, utilia nihilominus sunt consequutioni ultimi finis; et ita peccare venialiter, nec interim facere directe contra praeceptum necessarium ad salutem. Cum enim dirigit vires inferiores in observantiam praecepti,

sine quo non est speranda salus, et de naturae infirmitate, aut ingruente passione non ponit actum, omni meliori modo, quo potest, servat quidem divinum mandatum, et meretur, si caetera principia adsint; sed interim aliqua deordinatione afficitur actus, eoque simul venialiter peccatur; atque ita portio animae superior veniali esse potest subiecta peccato, etiam dum intendit regulis aeternis, et convertitur ad ultimum finem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex statim dictis; falsum est enim [*Oxon.* 2. d. 43. q. 2. n. 2.] nullam esse in ratione suprema inordinationem nisi ab ultimo fine avertatur; imo ipsa in conversione ad illum, et in exercitio mandatorum Dei, potest ex naturae infirmitate et passione, suboriri veniale peccatum.

AD SECUNDUM dicendum, utique superiorem portionem peccare mortaliter, cum assensum praestat illecebrae sensualitatis, quo avertitur ordinatio necessaria ad finis consequutionem, de qua necessitate edocemur per divinam Scripturam; sed [*Oxon.* 2. d. 21. q. 1. n. 3.] alia est deordinatio contra ordinem utilem non necessarium consequutioni ultimi finis; et ideo huic cum assentitur, mortaliter non peccat.

AD TERTIUM dicimus, [*Oxon.* 2. d. 24. per tot. — d. 21. q. 1. per tot.] non per quamcumque obliquitatem excidere a rectitudine regulam acceptam ab ultimo fine, nam stante conversione portionis superioris ad illum, incidere potest quaedam obliquitas quae non evertit illam conversionem et regulam, sed nonnihil retardat voluntatis actum, ne sit adeo intensus, rectus et purus, uti esset sine illa deordinatione, non interdicta ullo praecepto, sed ostensa tamquam de consilio.

ARTICULUS X.

UTRUM IN RATIONE SUPERIORI POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE
SECUNDUM SEIPSAM.

Doctor, Oxon. 2. d. 21. q. 1. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 1. 2. q. 74. a. 10.

RESPONDEO dicendum, spectata superiori animae ratione in se, in ipsa reperiri posse veniale peccatum. *Declaratio:* [*Oxon.* 2. d. 21. q. 1. n. 4. — *Report. ib.* n. 4.] nam etsi in viribus inferioribus esse nequeat deordinatio imputabilis ad culpam, nisi in superioribus viribus praecesserit; ex quo tamen non quaecumque deordinatio superiorem afficiens portionem sit deordinatio peccati mortalis, restat, ut aliqua in ipsa esse queat deordinatio deputanda culpa veniali. Et quidem levis motus per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei, est deordinatio portionem afficiens superiorem; nam circa tale versatur obiectum, quod attingi nequit, nisi per vires superiores animae, ut Deum esse trinum et unum; et nihilominus non quicumque eiusmodi levis motus per surreptionem, est mortale peccatum; esto alioquin gravius peccatum sit in superiori virtute animae quam in inferiori. Sed de his infra q. 89. art. 3. redibit, sermo, pleniusque disputabitur.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAQUINTA.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccatorum. Et *primo* in generali; *secundo* in speciali.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum peccatum habeat causam. — 2. Utrum habeat causam interiorem — 3. Utrum habeat causam exteriorem. — 4. Utrum peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I.

UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM.

Doctor, Oxon. 2. d. 34. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 75. a. 1.

VIDETUR peccati nullam esse causam. Etenim [*Oxon. 2. d. 34. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] si peccati aliqua est causa, aut igitur est quidpiam bonum, aut malum. Malum autem habere nequit bonum pro causa, cum scriptum sit: *non potest arbor bona fructus malos facere*: Matthaei, 7. ubi Glossa, *nihil dubium*, inquit, *quin causa boni sit bona, et mali mala*. Si vero dicatur malum esse causa peccati; ergo aut procederetur in infinitum in malis, aut certe daretur unum summum malum, a quo procederent omnia mala: utrumque est absurdum; ergo peccatum non habet causam.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib. n. 1.*] Bonum habet rationem finis, 2. *Phys.*, text. 4. Sed peccati, sive mali, esse nequit bonum causa finalis; cum enim peccatum deordinet avertatque a fine, non est ad bonum, ut ad finem; non habet igitur finem, ut causam. Cuius autem non est finis pro causa, nullam agnoscit causam; nam efficiens et finis sibi invicem sunt causae. Et hoc quod dicit Dionys., 4. *De divin. Nom.*, *non est ignis infrigidare, neque boni non bona facere*.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Malum in natura non est in effectu ab efficiente, sicut a causa; numquam enim producitur effectus monstruosus vel malus malitia naturae, nisi a causa imperfecta; ergo pariter in malitia morali.

CONTRA. [*Oxon. ib. — Report. ib. n. 2.*] Mag., 2. dist. 34. c. 2. *Causa*, inquit, *et origo prima peccati, res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali, unde oriretur. Cum enim originem et causam habuit, aut ex bono, aut ex malo habuit: sed malum ante non erat; ex bono ergo ortum est*. Idque probat ex Aug., 2. *De Nuptiis et Concup.*, c. 18.

RESPONDEO dicendum, peccatum eo modo quo peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, habere causam, et quidem bonam, non malam. *Declaratio*: [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 12.*] etenim nullum est primum malum; alioquin illud in se careret summa perfectione nata sibi convenire: sed nulli congruere potest perfectio summa, nisi bono excellentissimo in natura; igitur summum malum esset summum bonum in natura, et ita Deus; quia nihil aliud a Deo est summum bonum in

natufa. Ac proinde positio illa Manichaeorum nedum est haeresis detestanda, verum etiam contra Philosophiam, quia destruit seipsam, et evidentem includit contradictionem; de qua re actum 1. p. q. 49. art. 3. Quare eo pacto quo malum et peccatum habet causam, esse non potest nisi a bono. Unde August., 12. *De Civit.*, c. 6. *Ipsi sibi ipsis videntur fecisse voluntatem malam.*

Verumtamen [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 13. — *Report.* 2. d. 34. n. 9.] qua ratione intelligi queat voluntatem influere et causare peccatum, diversimode dicitur. *Uno modo* sic: bonum est causa mali per accidens, seu accidentalitas dicatur efficere causam, sicut dicit Aristot., 5. *Metaph.*, text. 33. Polycletum esse causam statuae per accidens; sive *propter accidens* attendatur ex parte effectus, sicuti in casu et fortuna, ubi invenitur aliquid accidentaliter coniunctum effectui per se intento. Iuxta priorem intellectum, voluntas, non qua talis, sed quatenus defectibilis, et ulterius ex nihilo, est causa peccati. At quoad accidentalitatem ex parte effectus, declaratur; quia voluntas, per se intendit positivum in effectu, cui per accidens coniungitur deformitas et obliquitas, quam per se non intendit voluntas, sicut est in fortuitis; quare recte dicit Dionysius, 4. *De divin. Nom.* *Nemo agit ad malum aspiciens.* Tertio etiam modo ponitur, [Oxon. ib. n. 18.] peccatum non habere causam efficientem, sed deficientem; quare voluntas peccans, est quidem peccati causa, non efficiens peccati, sed deficiens; eaque videtur diserte docere August., 12. *De Civit.*, c. 7. *Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens* (1).

Nos dicimus, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 9.] ex tribus his modis explicandi causalitatem voluntatis creatae respectu peccati, colligi posse adaequatam *quaesiti* solutionem, et expositionem sic: in mortali peccato concurrunt duo, nempe actus positivus, ut materiale, et privatio iustitiae debitae, ut formale. Respectu huius privationis, nulla est causa efficiens, sed tantum deficiens, ut ait August. *loco cit.* Voluntas enim, quae est debitor dandi suo actui rectitudinem, et non dans, manifeste deficiendo peccat. Id est ergo formaliter peccare, scilicet, causam hanc liberę agentem, non tribuere suo actui debitam rectitudinem, cum interim eam dare possit, et porro praestare tenetur.

Atque ex his elucet modus alius dicendi de causa *per accidens*. Etsi enim [Oxon. ib.] causa haec formaliter non attingat quod spectat ad ipsam peccati rationem efficiendo, sed tantum deficiendo, causat nihilominus efficiendo positivum illud, cui annectitur defectus, deficiendo causatus; et ita approbanda est Dionysii auctoritas dicentis: *nemo agit ad malum aspiciens*. Est etiam accidentalitas ex parte causae, non proprie, sicut album dicitur esse causa aedificandi per accidens, sed extendendo *accidens* ad omne id, quod est extra per se rationem alicuius; qua ratione differentia dicitur generi accidere; et tali utique pacto illud, quo voluntas nostra est haec specie voluntas, accidit voluntati in communi. Nam voluntas, qua talis, est perfectio simpliciter, in Deo formaliter reperta; eaque

(1) Obiicit Doctor contra has vias declarandi causalitatem voluntatis respectu peccati. Sed ipse quoad rem eas approbat. Unde recte monet Caietanus in *Comm.* Aquinatem inter et Scotum non esse in hoc quaesito aliam discordiam quam in modo loquendi. — Ex his tribus modis applicandi causalitatem voluntatis respectu peccati, Doctor conflatur unam integram solutionem; ostenditur quo sensu approbanda sint dicta illorum Doctorum, quibus ipse minime in sententia dissentitur.

non est proxima causa, etiam contingens, respectu peccati, quia in quocumque talem rationem haberet.

Itaque [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 10.] voluntas contracta per differentiam aliquam ad voluntatem creatam, est proxima causa deficiendi, ac subinde causa per accidens respectu peccati; sed per accidens etiam ex parte causae; nam prout intelligitur voluntati in se superaddi differentia haec, accidit sibi esse causam peccati, sicut si diceretur animal non per se, sed per accidens esse causa intelligendi, quatenus rationale, cuius est intelligere, animali accidit, modo iam declarato. Voluntati igitur *limitatae vel defectibili, vel ex nihilo productae* (his nominibus circumloquimur differentiam specificam nos latentem) attribuitur posse peccare, et deficere, veluti causae magis propriae, quam voluntati de se; ei quippe convenit non tantum per accidens, ut voluntati in communi, sed quasi causae propinquae labi in peccatum, adeo ut cuilibet tali voluntati potest convenire, et nulli alteri ab ipsa. Atque sic exponimus. creatam voluntatem esse defectibilem, et causam peccati. Qua autem ratione deficiente creata voluntate, divina non deficiat, nec ullo modo peccare dicenda sit, declarabitur infra q. 79. art. 1.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 19. — Report. 2. d. 34. n. 16.] causam peccati et malitiae esse voluntatem bonam a Deo conditam. Et cum dicit Salvator: *non potest arbor bona malos fructus facere*; per *arborem* intelligit actum interiorem, et per *fructum* actum exteriorem, docens exteriora opera debere esse conformia menti, unde procedunt, et hypocritarum esse, aliter se gerere exterius, aliter sentire interius. Nec proceditur in infinitum in malis, nec nisi per summam insaniam, statuitur unum summum malum.

AD SECUNDUM dicendum, [Report. ib.] id quod abest ab efficiente, quatenus deficit, ordinari non posse ad finem debitum; et eiusmodi est peccatum; tametsi ab Rectore universitatis ad debitum ordinetur finem, qualis est correspondentia poenae ad culpam. Malum etiam habet causam finalem per accidens: nihil enim prohibet negationes in actu ordinari ad finem bonum, scilicet verum, vel apparens bonum.

AD TERTIUM dicendum, naturam semper producere effectum perfectum, nisi occurrant impedimenta vires eius superantia, eo quod non sit in potestate ipsius aliter agere. At malum in moribus est a voluntate libere deficiente a rectitudine, et loco eligendi bonum honestum, apparens bonum prosequente.

ARTICULUS II.

UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM INTERIOREM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 75. a. 2.

RESPONDEO: *Aliquorum est hic sententia talis: equidem per se causa peccati accipienda est ex parte ipsius actus; actus autem humani potest intelligi causa interior, et mediata, et immediata. Et profecto causa immediata est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus.*

Nos dicimus revera [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 1. 2.] causam interiorem

peccati immediatam esse actum voluntatis deficientis et libere eligentis, et deviantis a regula rationis rectae. Hoc enim docet Augustinus, 3. *De lib. arbit.* dicens: *causa prima peccandi est voluntas*; nempe per actum a se elicitum, vel praetermissum cum exire in opus oporteret; citra enim omnem actum, vel actus omissionem, nullum esse nec intelligi potest actuale peccatum. Utrum autem ad actum peccaminosum immediate influat ratio, etsi improbabile non sit rationem concurrere ex parte, verius tamen putamus ipsam rationem dumtaxat praebere occasionem voluntati, se ut lubet determinandi, ut expositum fuit supra, q. 9. art. 3. — *Ad appetitum sensitivum* quod attinet, nobis videtur attribui non posse huic appetitui causae rationem, ne remotae quidem, respectu peccati; praebere tamen intellectivo appetitui occasionem praevericandi ac transgrediendi legem divinam, ob ea quae dicta sunt supra q. 9. cit. art. 2. Videndus etiam art. 3. q. 10.

ARTICULUS III.

UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM EXTERIOREM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 75. a. 3.

RESPONDEO, [Cf. 1. p. q. 111. et 116. et supra q. 10. art. 4.] causam exteriorem intelligi posse, aut Deum, aut creaturam, ad peccandum, una cum voluntate, quae peccat, influentem. Fieri autem non posse, ut Deus sit causa peccati, declarabitur infra, q. 79. art. 1. Creatura vero, ut daemon, vel homo, persuadere quidem et incitare valet ad peccandum, sed ne quaquam efficere potest ut reipsa peccetur; etsi enim excitare possit daemon aut alia creatura sensitivum appetitum, ut indebite ac inordinate feratur in appetibile delectabile, attamen ab tali appetitu non necessario movetur voluntas, ut extitit declaratum supra q. 10. art. 3. Ea autem contradicente illecebrae inferioris appetitus, nullum est peccatum, vel saltem graviter non peccatur. Sola igitur voluntas est adaequata causa peccati; unde peccati non est quaerenda extrinseca causa, quia proprie nulla est.

ARTICULUS IV.

UTRUM PECCATUM SIT CAUSA PECCATI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 75. a. 4.

RESPONDEO, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 4. et seqq.] eo modo, quo actus causat habitum, et vicissim de habitu actus procedunt, ita peccatum esse peccati causam. Nam quemadmodum [Cf. art. 1. q. 71.] ex uno vel pluribus virtutis actibus relinquitur in anima operantis habitus virtutis, ut abstinentiae, ita ex intemperantiae actibus fit et relinquitur vitium intemperantiae. Eo autem stante, suo pondere trahit et inclinatur ad actus consimiles illorum, ex quibus habitus indictus est. Quemadmodum ergo habitus actum causat, ita peccatum est causa peccati; et [Oxon. 2. d. 28. n. 1.] hoc est quod dicit Gregorius in Homilia: *Peccatum quod poenitentia non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit*. Idipsum longo sermone disserit 25. *Moral.*, c. 9.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEXTA.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali.

Et *primo*, de causis interioribus in speciali: *secundo*, de exterioribus: *tertio*, de peccatis quae sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum praemissa erit tripartita: nam *primo* agetur de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis; *secundo* de infirmitate seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; *tertio* de malitia quae est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum ignorantia sit causa peccati. — 2. Utrum ignorantia sit peccatum. —
3. Utrum totaliter a peccato excuset. — 4. Utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I.

UTRUM IGNORANTIA POSSIT ESSE CAUSA PECCATI.

Doctor, Oxon. 2. d. 22. — S. Thom. 1. 2. q. 76. a. 1.

VIDETUR ignorantia haud esse posse causa peccati. Etenim ignorantia aliud non est quam absentia vel privatio scientiae et cognitionis: privatio autem nullius est causa; ergo ignorantia nequit causare peccatum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 1-2.*] Ignorantia ad intellectum pertinet; illud enim subiectum afficit privatio, cui oppositus habitus natus est inesse; si ergo scire est intellectus, pariter et ignorare ad eundem spectet oportet: peccare autem ad solam pertinet voluntatem; ergo ignorantia esse nequit causa peccati.

CONTRA. Mag., 2. dist. 22. cap. *His autem*, ex Isidoro, 2. *De summo bono*, c. 17. *Tribus modis*, inquit, *peccatum geritur, scilicet ignorantia, infirmitate, industria*; ex ignorantia igitur aliquando peccatur.

RESPONDEO *quaest. praec. art. 1.* declaravisse, peccati esse adstruendam causam; fit enim, ab aliquo propterea sit oportet; eamque causam non esse aliam, quam ipsam voluntatem creatam sua sponte inordinate et contra rectum dictamen rationis sese gerentem. Ignorantia igitur cum actum praecedat voluntatis a recto ordine deficientis, influere per se non potest in peccatum; at cum [*Oxon. 2. d. 22. n. 2.*] ob ignorantiam quis labitur in peccatum, adeo ut si sciret, aliter se gereret, nec peccaret, tunc ipsa ignorantia est quasi dispositio ad peccatum. Quo sensu [*Oxon. 3. d. 20. n. 12.*] loquitur Apostolus, 1. ad Corinth., c. 2. *Quod si cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent*; ubi non est sermo de Iudaeis, sed de mundi principibus, seu demonibus, qui si scivissent, Christum verum esse Deum, non instigassent homines ad necem ipsius, ne inde maximum beneficium in genus humanum redundaret. Demones ergo inflammantes homines ad occidendum Christum, eius instigationis causa ignorantia fuit, causa scilicet occasionalis vel conditionalis. Quare quamdiu id ignora-

verunt, perstiterunt in sententia instigandi et inflammandi homines ad odio prosequendum Salvatorem; sed mox ac eis innotuit, ipsum esse verum Deum, contrarium persuadere annixi sunt, ut patet *Matthaei*, 27. Et ita pariter evenit inter homines, quoties ex ignorantia peccant, qui aliter se gererent, si id quod ignorant ipsos non lateret.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 22. n. 2.3.] quoniam ignorantia est scientiae privatio, propterea esse non posse causam per se influentem in actum, quo peccatur; id tamen non impedire, quominus esse queat dispositio quaedam ad peccandum, quatenus scientia eius quod fit, si praecederet, non eliceretur actus peccaminosus, sed magis rectus, vel nullus.

AD SECUNDUM concedimus, ad solam voluntatem pertinere influere in actum peccati. Verumtamen sicuti rectum rationis dictamen est regula actus virtutis, ita ignorantia eius quod faciendum est, vel circumstantiarum facti, est occasio et dispositio ad peccandum.

ARTICULUS II.

UTRUM IGNORANTIA SIT PECCATUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 76. a. 2.

VIDETUR ratio peccati ignorantiae attribui non posse. Etenim [*Oxon.* 2. d. 35. n. 1.] secundum Augustinum, 12. contra Faustum, c. 27. *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: ignorantia ad nullum illorum pertinet membrorum; nullum quippe actum importat, ne interiorem quidem; ergo per ignorantiam nullum committitur peccatum.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 5.] Ignorantia, ut dictum fuit *art. praec.*, privatio quaedam est, non gratiam, sed scientiam excludens ab anima: sed privatio gratiae non est formaliter peccatum, sed magis poena consequens peccatum; ergo multo minus ignorantia dici poterit peccatum.

3. PRAETEREA. Si aliquo modo ignorantia dicenda esset peccatum, potissimum ea ratione, qua quis voluntarie foret ignorans: sed iuxta hunc intellectum, potius ipsius voluntatis actui attribui debet ratio peccati, quam ignorantiae, quae sequela esset voluntatis nolentis addiscere quae ignorat; ergo ignorantia de se non est peccatum.

CONTRA. Magist., 2. d. 22. cap. *Est enim*, ex August., *De gratia et lib. arb.*, cap. 3. *Et licet*, inquit, *gravius sit peccare scienter, quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiae tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse.* Cum ergo quis scire non vult cum possit, ignorantia imputatur in peccatum, ipsaque peccatum est.

RESPONDEO [*Oxon.* 2. d. 22. n. 2.-3.] Ignorantia accipi potest pro simplici nescientia, et rursus intelligi carentia scientiae utilis, vel necessariae ad salutem. Iuxta primam acceptionem, nescientes Euclidis elementa, Artem methodicam, Metaphysicam, et in universum totum genus speculabilium obiectorum, simplici nescientia dicuntur laborare. Propterea quod enim [*ib.* 3. d. 34. n. 8.] scientiarum speculativarum genus non perficiat hominem ad bene operandum, minus est homini necessarium ad

recte vivendum secundum rationem; ideo nescientia haec vel ignorantia homini non imputatur ad culpam et peccatum. — At [ib. d. 25. q. 1. n. 4. 9.] alia omnino est ratio eorum quae homo viator scire tenetur, ut perveniat ad terminum viae. Nam horum ignorantia peccatum grande est, quum quis ad usum rationis pervenerit, et modo humano sciendi facultas adest et contemnitur. De qua re infra q. 83. a. 6. Nam quemque credere oportet Deum esse omnium Creatorem, et Remuneratorem bonorum operum, et ultorem malorum; ac praeterea in Iesum Christum Dominum nostrum, natum ex Maria Virgine, eumque sua morte redemisse humanum genus; et denique reliqua omnia implicite, sic ut paratus sit assensum praestare illis si explicite a Maioribus credenda proponantur de Ecclesiae auctoritate. Ipsi autem Maiores et Pastores tenentur ad sciendum, et credendum magis explicite iis, quae in Scripturis continentur, et ab Ecclesia proponuntur: ex quo enim sunt in statu altiori quam simplices, obligantur ad perfundendos illos lumine intelligentiae, doctrinamque imperiendam de necessariis ad salutem. Horum ergo ignorantia, tam in simplicibus quam in Pastoribus Ecclesiae peccatum est; si tamen in eo, qui scire tenetur necessaria ad salutem concurrat sciendi possibilitas, tam ex parte sui, quam ex parte docentis; iis enim concurrentibus conditionibus, adeo ut vinci et arceri queat ignorantia, si accidat ignorare, quod sciri potuit et debuit; peccatum procul dubio adest. — *Rursus*, [ib. 2. d. 43. q. 2. n. 2.] ratione errante et errorem superare volente, et dediscere quo perperam imbutus, et nolente tamen per ignorantiam aliisque de causis, cum homo agat per cognitionem intellectualem, subinde eo titulo peccat; quod peccatum ex errore rationis, dicitur et recte peccatum ex ignorantia.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 20.] ad eam divisionem positivam reducendas esse et oppositas omissiones, quibus non minus frequenter peccatur ac fiat per ipsos actus positivos. Et profecto contra legem Dei delinquimus, quoties omittimus repraesentare actus, quos concurrentibus circumstantiis loci, temporis, et eiusmodi, iubemur elicere. Sub praeceptum autem cadit addiscere necessaria ad salutem, quo iuxta regulas praescriptas gressus dirigamus. Stante autem ignorantia illorum, et de negligentiae affectu, depellere non satagentibus, profecto talis ignorantia culpabilis est, et subinde peccatum.

AD SECUNDUM dicendum: [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 5. et seqq.] quamvis privatio gratiae formaliter non sit peccatum, sed poena consequens culpam demeritorie gratiam excludentem, attamen cum urget praeceptum disponendi se ad illam, si id non fiat, imputatur ad culpam, novumque committitur peccatum. Et pariter ignorantia eorum, quae quis scire tenetur, et utique addiscere potest, culpabilis est et imputabilis ad peccatum negligentiae ac nolenti pervenire ad notitiam illorum.

AD TERTIUM respondetur sic: sicut in peccato transgressionis culpa non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio; inquantum est aliququaliter voluntaria; et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel ipsa inconsideratio est peccatum. — *Nos dicimus*, hanc responsionem esse approbandam, quia revera alia est formaliter malitia actus imperati, alia imperantis; et ideo putamus actum imperatum cum inordinate ponitur ex praecepto alterius

addere malitiam actui imperanti, ut dictum fuit supra q. 20. a. 3. Propriam itaque obliquitatem attribuimus ignorantiae, cum potest et debet expelli respectu eorum, quorum notitia est necessaria ad salutem.

ARTICULUS III.

UTRUM IGNORANTIA EXCUSET EX TOTO A PECCATO.

ARTICULUS IV.

UTRUM IGNORANTIA DIMINUAT PECCATUM.

Horum solutio *articulorum* evidens est ex dictis supra q. 6. a. 8. ubi quaeritur: *An ignorantia causet involuntarium*. Cum [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 24.] enim peccatum usque adeo voluntarium sit, ut peccatum esse non possit, nisi de libera voluntate procedat, profecto si ignorantia efficit involuntarium, ipsa prorsus a culpa excusat, in tantum, ut factum minime sit imputabile facienti ad peccatum; atque ita quoties ignorantia praecedit ut exinde veluti a causa nascatur effectus inordinatus, toties abesse dignoscitur culpa et peccatum; quia si quod latebat innotuisset, aliter res repraesentata esset; eaque est Philosophi doctrina 3. *Ethic.*, cap. I. dicentis, ignorantiam et coactionem excludere voluntarium. — Ex quo fit, ut quoto gradu ignorantia adimit de voluntario, eodem diminutionem subeat et peccatum; et quemadmodum quis culpabiliter ignorat quod sibi faciendum vel non faciendum est, ita secus faciens ac aliter se gerens peccat, idest tantumdem gravitatis praesefert peccatum, ob ignorantiam commissum, quantum sibi culpa est ignorantia ipsa. Sed videndi Doctores cit. *ad finem art. praec.* et potissimum Mag. Alensis, 2. p. q. 112. *per totam*; et q. 153. *per totam*.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI.
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animae sit causa peccati.

Et circa hoc quaeruntur octo.

1. Utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. — 2. Utrum possit superare rationem contra eius scientiam. — 3. Utrum peccatum, quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. — 4. Utrum haec passio, quae est amor sui, sit causa omnis peccati. — 5. De illis tribus causis, quae ponuntur 1. Joan. 3. *concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitae*. — 6. Utrum passio, quae est causa peccati, diminuat ipsum. — 7. Utrum totaliter excuset. — 8. Utrum peccatum, quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I.

UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A PASSIONE APPETITUS SENSITIVI.

Quoniam praesens quaesitum expendimus supra q. 9. a. 2. eo loco dictis inhaerentes, atque approbantes, hic nihil duximus addendum. Vaquezins quoque et Valentia remittunt se ad dicta in eundem articulum

ARTICULUS II.

UTRUM RATIO POSSIT SUPERARI A PASSIONE
CONTRA SUAM SCIENTIAM.*Doctor, Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. 1. 2. q. 77. a. 2.*

VIDETUR ratio haud vinci posse a passione, stante scientia vel prudentia in intellectu, ac proinde necessariam esse concomitantiam erroris intellectus cum errore voluntatis. Etenim [*Oxon. 3. d. 36. n. 11.*] 6. *Ethic.*, cap. 13. vult Philosophus ex sententia, fore ut intellectus male dictet, voluntate male eligente. *Rursum de motu animalium*, dicit: si maior practica ab intellectu proponatur, minor vero accepta sit a sensu, vel phantasia, conclusio erit operatio, adeo ut operatio secundum eam sequatur. Non contingit igitur de mente Aristotelis elici operationem, quae dissona sit dictamini rationis. — *Confirmatur* per Augustinum super illud Psalm. 2. Loquetur ad eos in ira sua: *Obumbratio mentis sequitur eos qui legem Dei transgrediuntur*. Item Dionysius, 4. *De divin. Nom.* Nullus operatur ad malum aspiciens. *Rursus*, 3. *Ethic.*, cap. 3. *omnis malus ignorans*. Quod consonum videtur ei quod scribitur Sap. 2. *Excaecavit illos malitia eorum*.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si prima electio mala intellectum non excaecaret, igitur nec aliqua alia ex subsequentibus; nam prima esse potest perinde mala, ac alia quaecumque; si ergo non excaecat quando est mala, profecto numquam id praestabit; atque ita quaecumque et quotcumque malitiae voluntatem afficientes numquam intellectum excaecarent; posset proinde esse aliquis quantumcumque malus absque omni errore intellectus; quod constat negare plures Sanctorum et Philosophorum auctoritates; atque ita error intellectus necessario concomitatur voluntatem male eligentem.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Unus ex articulis damnatis per D. Stephanum Epis. Parisiensem est, *Stante scientia in universali, et in particulari, voluntatem non posse velle oppositum*. Error ergo appetitus intellectivus superari potest a passione contra scientiam et prudentiam dictantem oppositum esse faciendum.

RESPONDEO: *Quorundam* est hic opinio talis: esse omnino non potest error ullus in voluntate seu actus moraliter malus, sine errore, et defectu intellectus. Quare intemperate vel iniuste vivens, scit quidem universim, haud esse intemperate aut iniuste vivendum; attamen in particulari minime advertit actionem, quam exequitur, esse intemperatam vel iniustam, ideo illam ponens indirecte operatur contra scientiam rectam, quam in universali compertam habet, adeo ut verum sit voluntatem numquam in malum tendere, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis.

Nobis haec opinio non videtur probanda, [*ib. n. 12.*] imo arbitramur stare posse scientiam rectam sive prudentiam in intellectu, et interim voluntatem male suis resistentem passionibus, pro innata dominativa potestate, perperam eligere ac inordinate tendere posse in praeostensa a ratione non errante. Hoc enim videtur sensisse ac docuisse August. super illud Psal. 123. Forte vivos deglutissent nos: *Hi sunt qui vivi ab-*

sorbentur, qui sciunt malum esse, et lingua consentiunt, absorpti moriuntur. Rursus, idem super illud Psal. 68. Fiat mensa eorum coram ipsis, etc. Quid est, inquit, vivos? Consentientes illis, et scientes, quia consentire non debebamus. Ecce norunt muscipulas, et pedem mittunt. Idem super illud Psal. 118. Concupivit anima mea desiderare, etc. Praecedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. — Accedit etiam auctoritas Arist., 2. *Ethic.*, cap. 2. et 4. Ratio, dicentis, *parum vel nihil valet ad virtutem*. Quod si rectitudo intellectus in considerando necessario haberet electionem rectam se concomitantem; quoniam scientia plurimum conducit ad considerationem rectam, subinde et plurimum prodesset rectae electioni eliciendae. Quinimo illud consequeretur, quod non foret consulendum alicui vitiis dedito, ut e coeno peccatorum emergere conaretur; sed magis oportere ipsum dare operam considerationi secundum habitum intellectus. Nam secundum opinantes, considerando recte iuxta habitum scientiae, voluntas non potest simul non esse recta, atque ita opus non esset persuaderi alicui de recte volendo, sed magis de recte considerando. — *Deinde*, rationibus idipsum ostenditur; nam intellectu recte dictante, voluntas potest nihil eligere, uti valet non eligere quod dictatur ab intellectu; et quidem ratio simul non movetur a pluribus obiectis. Atqui voluntate non eligente, non gignitur in ipsa aliqua virtus; et interim ex recto dictamine generatur prudentia in intellectu; igitur inerit prudentia sine virtute morali in appetitu intellectivo. — Quod vero [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 7. 8. — 3. d. 36. n. 12.] mala electio nequeat excaecare intellectum, adeo ut erret circa agibilia, probatur: termini sunt causa omnimoda notitiae primi principii, seu in practicis seu in speculativis, ex 1. *Poster.*, c. 2. et forma syllogismi ea est evidens omni intellectui per definitionem syllogismi perfecti, 1. *Prior*, text. 5. igitur terminis apprehensis et compositis, factaque syllogistica deductione, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cuius notitia praecise dependet ex notitia principii, et notitia syllogisticae deductionis; igitur impossibile est voluntatem efficere, ut intellectus, cui perspecta est connexio temporum principii et illatio syllogistica, erret circa conclusionem sic deductam, et multo minus circa principia; igitur nullo modo ex prava electione voluntatis excaecatur intellectus, sic ut erret.

Si concedas conclusionem [*Oxon.* 3. d. 36. n. 12. 13.] et dicas, ex eo voluntatem excaecare intellectum, quia ipsum avertit a consideratione recta; *contra*: sic avertere, non est excaecare nam etiam stante prudentia, intellectus averti potest a consideratione recti et honesti; possibile est enim non semper considerare ea, quae sunt prudentiae, sed voluntarie quandoque etiam alia. — *Rursus*, velle avertere requirit aliquod *intelligere* simul tempore, et prius natura: illud autem est dictamen rectae rationis stans, a quo voluntas vult eam avertere; et tunc profecto sequitur, ipsum velle avertere non esse peccatum, in hypothesi opinantis, quia stat cum recto dictamine; aut ille actus praevis ipsi *velle avertere* est alius a dictamine recto; et quidem si rectus esse dicatur, sequitur prius, nempe *velle avertere*, non fore peccatum; atque ita ad ipsum haud sequi potest, iuxta opinantem, excaecatio. Si vero actus praevis ipsi *velle avertere* non sit rectus, tunc non erit excaecatio sequens id quod est *velle avertere*, cum tale *velle* praecedat. — *Amplius*, [ib. n. 13.] aut stante recto dictamine, voluntas male eligit, et sic habetur propositum; aut si male eligit, et isto non stante

eligit, utique eligit praevis aliquo dictamine intellectus, et non recto; alioquin per opinantem non peccaret; igitur ille actus alius non rectus erit praevis ipsi *velle* malo; et non erit non rectus per aliud malum *velle*; quia propter processum in infinitum non est circulus in causis et causatis; et per consequens voluntas non excaecat ad istud malum dictare, quia per opinantem sequitur ad illud *velle* malum. — *Denique*, nullus in via est incorrigibilis; igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica. *Probatio consequentiae*; nam errans circa prima principia practica nihil habet, per quod possit ad bonum revocari; quomodocumque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta; et nihil accipi potest notius, ac sit primum principium practicum. — *Propter haec igitur nobis videtur* [ib. n. 14.] citra ullum inconveniens, stare posse rectum dictamen vel scientiam perfectam in intellectu, et interim voluntatem a passione superari, sic ut male eligat, et reipsa in actum pravam prorumpat. Hoc enim ostendunt tum inductae auctoritates, tum rationes.

AD ARGUMENTA. AUCTORITATIBUS OMNIBUS, quae dicere videntur malitiam excaecare intellectum, unica hac responsione satisfacimus: dupliciter [Oxon. ib.] intelligi potest per malitiam tenebris suffundi intellectus: uno modo privative, alio modo positive. Et privative quidem excaecari mentis perspicacitas intelligitur, quatenus de voluntatis imperio, a consideratione recti et honesti avertitur. Nam voluntas eligens oppositum alicuius recte dictati per prudentiam, non permittit intellectum diu permanere in consideratione honesti per rectum dictamen sibi ostensi; imo avertens ipsum ab illo, convertit ad considerandum rationes pro opposito, si quae inveniri possunt sophisticæ vel probabiles: quae si minime occurrant, saltem avertit ne cogitet honesti rationem, et praeceptum prosequendi illam, quo arceat actuale displicentiam, obortam ex remorsu, quam patiuntur eligentes, et prosequentes oppositum recte dictati. Atque hoc pacto malitia *privative* excaecat intellectum. — *Positive* vero [Oxon. 3. d. 36. n. 14.] haec res ita geritur et evenit: quemadmodum voluntas recte eligens finem, iubet intellectum considerare illa, quae fini consequendo sunt necessaria; intellectus autem exequendo illius mandata, generat in se habitum prudentiae; sic voluntas malum eligens finem, (eiusmodi enim finem sibi praestituere potest) praecipit intellectui considerare media necessaria eius finis consequutioni, ut cum vult intellectum invenire media ad delectabilia prosequenda, et tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis bene eligentis gignitur in intellectu recte dictante circa media ad illum finem bene electum perquirendum habitus qui est prudentia, ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea, quae ordinantur ad malum finem electum, est error, et habitus directe oppositus habitui prudentiae; et potest vocari *imprudencia* vel *stultitia*, non tantum privative, sed positive et contrarie; nam sicut prudens pollet habitu, quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens vel stultus habet habitum, quo prompte eligit ordinata ad finem praestitutum a voluntate mala, qui habitus generatur ex imperio voluntatis prava eligentis. Sic itaque intelligendo verum est et, concedendum malitiam voluntatis intellectum excaecare; nempe non quia ipsum errare faciat circa aliqua complexa, ut ostendunt inductae rationes, sed quoniam pravis eius electionibus fit, ut intellectui adhaereant habitus considerandi media ordinata ad inhonestum finem.

Isque habitus est *error* in agibilibus, quamvis error non sit deceptivus, quantum spectat ad considerationem sive speculationem.

AD RATIONEM, qua dicitur: [*Oxon.* ib. n. 11-14.] si prima electio mala intellectum non excaecaret, nec aliqua alia ex sequentibus; *respondeo* ex statim dictis: etsi fieri possit, ut per unicum actum imprimatur habitus in operante, nihilominus ut plurimum habitus gignitur ex multis consimilibusque actibus; ac proinde stante dictamine recto, voluntas si inordinate eligit, non ex tempore intellectus evadit imprudens et stultus, ut fit quoties excaecatur positive ob multiplices actus pravae electionis. Quare prima inordinata electione, esto intellectus non obnubiletur, id tamen evenire potest, et porro fiet si pravae electiones multiplicentur.

ARTICULUS III.

UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE DEBEAT DICI EX INFIRMITATE.

Doctor, locis infr. cit. — *S. Thom.* 1. 2. q. 77. a. 3.

VIDETUR peccatum quod est ex passione haud dici debere fieri aut procedere de naturae peccantis infirmitate. Etenim [*Oxon.* 3. d. 15. n. 10.] passio, secundum Damascenum, lib. 3. cap. 22. *Est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni et mali*: motus autem virtutis intrinsecus moventis est potius indicium fortitudinis quam infirmitatis; ergo peccantes ob vehementiam passionum dicendi non sunt delinquere ex infirmitate.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 33. n. 1.] In eos actus dici non potest homo ex infirmitate prorumpere, quos habet in sua dominativa potestate: sed voluntas dominatur appetitui sensitivo principatu despotico, non valenti subinde resistere iussionibus eius; ergo peccans ob inclinationem sensitivi appetitus non peccat ex infirmitate.

CONTRA. [*Oxon.* 2. d. 14. q. 3. n. 6.] Gen. 8. *Cogitationes hominum pronae sunt ad malum*: pronitatem hanc, qua homo fertur in malitiam, non patiebatur in statu quo a Deo conditus fuit; ergo est sequela naturae aegrae et infirmae per amissionem iustitiae originalis; recte igitur dicitur homo peccare ex infirmitate, quoties abductus a passionibus peccat.

RESPONDEO: [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 1. 2.] revera omnimoda peccati causa est voluntas a rectitudine deficiens, quam tamen servare posset; dicitur tamen interdum peccare *ex infirmitate* transumpto vocabulo ab aegritudine corporali ad spiritualem. Anima enim [ib. d. 7. n. 10.] in sui natura integra et perfecta manens, quoties divina transgreditur mandata, quasi incurva ac deformis evadit ob rectitudinis privationem sibi inhaerentem. Unde [ib. d. 37. q. 1. n. 10.] super illud Lucae 10. *Plagis impositis*, etc. dicit Glossa, *Peccatum vulnerat in naturalibus*. Sicut enim qui vulnus excipit in corpore, nullam sui partem amittit, sed continuitatis partium sustinet dispendium, adeo ut exinde minus habilis inveniatur ad operandum; ita anima crebris reatibus obnoxia peccatorum minus habilis et idonea fit ad usum rectum rationis, non secus ac mala valetudine corpus affectum. Quia enim [Cf. 1. p. q. 84. a. 7. — *Collat.* 30. n. 6. — *Oxon.* 2. d. 43. q. 2. n. 2.] homo innocentiam amittens, una principatum

supra corpus et appetitum perdidit, ex coniunctione ipsius cum viribus inferioribus, nata est condelectari illis; peccans proinde occasione inclinationis appetitus sensitivi ad suum delectabile et ex passione peccat, et ob infirmitatem, sive impotentiam delinquit. Ex eo enim quod aliud [ib. 2. d. 14. q. 3. n. 6. — *De Anima* q. 18. n. 2.-3.] ab ipsa pellicit ad consentiendum malitiae, hac extrinseca occasione accedente, proculdubio infirmior est ad resistendum illecebrae; et ideo peccatum ex passione, recte de naturae infirmitate prodire dicitur, licet simpliciter et absolute voluntas posset illius inclinationi refragari, obviam ire et resistere et omnino non peccare.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon.* 2. d. 43. q. 2. n. 2.] quia motus appetitus sensitivi est naturalis, totoque impetu fertur in suum delectabile, voluntas illi unita, quia nata est condelectari sibi, quoties passio urget, minus est potens resistendi viribus inferioribus animae deorsum trahentibus, ideo indulgens pravae inclinationi partis sensitivae, ex infirmitate dicenda est peccare, ut dictum est *in solutione*.

AD SECUNDUM patet *ex dictis*. Simpliciter enim [*Oxon.* 3. d. 33. n. 22.] posset voluntas non condelectari appetitui sensitivo, sed ex quo infirma effecta est per originale peccatum, et ob actualia crimina gravius vulnerata, ideo pronior invenitur ad proseguenda quae arident appetitui sensitivo. Inde enim factum est [ib. n. 17.] ut arduum sit et difficultatibus plenum voluntati tendere in bonum honestum, obsistente appetitu irrationali, qui suapte natura toto conatu inhiat et fertur in oppositum boni honesti, saltem quoad aliquam circumstantialiarum.

ARTICULUS IV.

UTRUM AMOR SUI SIT PRINCIPIUM OMNIS PECCATI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1.2. q. 77. a. 4.

VIDETUR amor sui haud esse principium omnis peccati. Etenim Magister 2. dist. 42. cap. *Modi autem*, scribit: Augustinus tradit super illum locum Psalmi 75. *Incensa igni et suffossa*, his duobus modis omnia peccata mortalia includi, et *incensa igni*, ea dicit, quae cupiditate male incendente oriuntur: *Suffossa* vero, quae ex timore male humiliante proveniunt. *Quod est*, inquit Magister, *quando quis cupit non cupienda vel timet non timenda*. Igitur peccatum omne ortum non trahit ex sui amore.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 29. n. 1.] Quod iniunctum est homini ut faciat, esse sibi non potest propria causa peccati; sed lege divina praecipitur homini; *diliges proximum tuum, sicut teipsum*, Matthaei 19. ergo cum homo seipsum diligere teneatur, fieri non potest ut hac ex dilectione oriatur omne peccatum.

3. PRAETEREA. Etsi frequenter peccet homo, inordinate seipsum diligendo, ita quoque frequenter fit, ut delinquat ob inordinatum amorem erga alterum; ergo absolute dici non potest, omne hominis peccatum ortum trahere ex sui amore.

CONTRA. [*Oxon.* 2. d. 6. q. 2. n. 4.] Augustinus, 14. *De Civit.*, c. ult. *Duo amores fecerunt duas civitates: civitatem Dei, amor Dei, usque ad contemptum sui; civitatem diaboli, amor sui, usque ad contemptum Dei.*

Cum igitur peccatum omne spectet ad civitatem diaboli, cuius cives divina sententia censentur quotquot in lethale peccatum labuntur, profecto eiusmodi omnes actus pravi de inordinato sui amore oriuntur.

RESPONDEO dicendum, sui inordinatum amorem, esse principium omnis peccati. *Declaratio*: [Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 3.] universim duplex est actus voluntatis, qua primo et per se peccatur, scilicet *velle* et *nolle*. *Nolle* siquidem actus positivus voluntatis est, quo aversatur fugitque disconveniens; uti per *velle* acceptat et vult prosecutionem obiecti convenientis. Idque adhuc est duplex, alterum nempe amicitiae, quo adhaeret obiecto propter se ipsum, suique perfectionem ac bonitatem; alterum concupiscentiae, quo concupiscitur aliquid ei quod propter se amatur. — Nolendi autem actus [ib. n. 4.] nequit exire a voluntate, quin necessario aliquid *velle* praesupponat; a nullo quippe refugio neque quidquam arceo, nisi quia stare nequit cum aliquo, quod veluti conveniens accepto; et rursus nulli concupisco bonum, nisi quia id amicitiae amore diligo. Amat enim respectu concupiti est quasi finis, cui bonum optatur, et propter ipsum in se concupiscitur sibi bonum. Quoniam igitur finis voluntatis habet primam rationem obiecti voliti, evidens est, *velle* amicitiae praecedere ipsum *velle* concupiscentiae. — Constito de processu horum actuum voluntatis, eodem modo se habere probantur, cum voluntas iis mediantibus inordinate se gerit et peccat. Nam [ib. 1. d. 1. q. 5. n. 4.] nullum *nolle* est primus actus obliquus intellectivi appetitus. Nam in nullo *nolle* exit, nisi in virtute alicuius actus volendi, et respectu voliti, cui est impossibile id, quod nolitione repellit, aversatur et fugit. Si autem illud *velle* foret ordinatum, accipiendo obiectum debite circumstantionatum, *nolle* quod habetur ut sequela illius pariter esset sibi ordinatum. Nam si ordinate amo id, cui bonum concupisco, ordinate pariter odio prosequor ea, quae impediunt assequutionem boni concupiti. Necessario igitur primus actus inordinatus voluntatis est primum *velle* amicitiae respectu eius, cui concupiscuntur bona. Itaque peccator inordinate sibi aliquid concupiscens, vel odio prosequens, ideo peccat, quia ultra modum et omnino inordinate se diligit; nam obiectum actus sui prosequitur amore concupiscentiae; aliquid aliud ergo amet oportet amore amicitiae, ut expositum est. Illud autem aliud est ipsemet, cui ut amato amore amicitiae concupiscit externum bonum circa quod peccatur. Inordinatus igitur amor sui est radix omnis peccati; quod erat declarandum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 3. d. 29. n. 2.-4.] patet ex dictis; nam seu peccetur cupiditate inflammante, seu ex timore eorum, quae vere nocere non possunt; est quia tunc peccator inordinate se diligit amore amicitiae; ideo quippe cupit sibi delectabilia, et per pusillanimitatem cedit iis, quae pertimescenda non essent; de nimio igitur, inordinatoque sui amore nascitur omne peccatum.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. 3. d. 29. n. 2.] dilectionem quam quisque sibi ac proximis impendere tenetur, in hoc consistere: sicut charitas est principium tendendi in Deum actu directo, et praeterea reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum, ita quoque est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, ut diligat ipsum; igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum; quod faciens diligit se, quia amat bonum iustitiae sibi; atque ita post Deum quisque tenetur diligere se ex

charitate; et consimili ratione proximum diligere tenemur. Quae dilectio utique rectissima est atque ordinatissima. Sed evidens est [ib. 2. d. 37. q. 1. n. 7.-9.] quemque ab hac rectitudine excidere, mox ac nimirum diligit se, quia tunc aliqua creatura fruitur, cui scilicet concupiscit aliud bonum a Deo, non quasi per conversionem ad bonum commutabile formaliter offendatur Deus, sed quia inhaeret illi praeter ordinem a Deo institutum, ut ait August., 12. *De Civit.*, c. 8.

AD TERTIUM patet responsio *ex dictis*; nam voluntas seu diligit naturam cuius est, seu alium inordinate amet vel odio habeat, id amore sui facit, quia amor concupiscentiae sequitur ad amorem amicitiae, tam in processu volendi, quam nolendi.

ARTICULUS V.

UTRUM CONVENIENTER PONANTUR CAUSAE PECCATORUM CON-
CUPISCENTIA CARNIS, CONCUPISCENTIA OCULORUM, ET SU-
PERBIA VITAE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 77. a. 5.

VIDENTUR minus convenienter poni causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae. Siquidem, secundum Apostolum, 1. ad Timotheum, c. ult. *Radix omnium malorum est cupiditas*. Si omnium radix malorum, ergo et superbiae vitae. Cupiditas igitur magis quam superbia vitae erat enumeranda inter causas peccatorum.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 34. n. 15.] Ut concupiscere est appetere conveniens secundum affectionem commodi, ita concupiscentia est appetitus obiecti delectationem asserentis: sed contingit hominem delectari non tantum per visum, sed etiam per tactum et gustum; ergo deberet computari inter causas peccatorum etiam concupiscentia gustabilium, tangibilium, et eiusmodi.

3. PRAETEREA. Sicut contingit hominem peccare ex inordinata concupiscentia boni delectabilis, ita pariter frequenter peccat ex inordinata fuga mali: illa autem in enumeratione causarum peccatorum non fit mentio huius causae, vel radices peccatorum; ergo videtur insufficiens.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 34. n. 15.] 1. Ioannis, c. 2. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae*; ubi, secundum Sanctos, nomine mundi Scriptura divina significat amatores mundi, legisque divinae transgressores.

RESPONDEO [Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 17.] dicendum, revera peccata, quibus plerumque homines peccant, sub illo ternario contineri. Ad cuius evidentiam sciendum, appetitus intellectivi, quatenus sensitivae virtuti est coniunctus, duo esse primo appetibilia, et concupiscibilia, suntque honor, et voluptas, vel delectatio proprie accepta. [ib. 3. d. 34. n. 15.] Bonum quippe utile, qua tale, esse nequit primum motivum ad concupiscendum; non enim appetitur nisi in ordine ad aliud. Ut ergo naturae rationali obicitur bonum delectabile ac inordinate in illud fertur atque appetitui sensitivo complacet, cui eiusmodi delectabilia maxime arrident, per carnis concupiscentiam peccat, cuiuscumque generis tandem sint ea peccata. At [ib. 2. d. 6. q. 2. n. 1.-17.] appetens inordinate honorem, pro-

priamque excellentiam, quod appetere, est passio irascibilis, is inordinatus motus animi de superbia vitae procedere intelligitur. Scribit enim August., 14. *De Civit.*, c. 13. *Quid est superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus?* — Verum [ib. 3. d. 34. n. 15.] ad concupiscentiam oculorum spectant omnes inordinati appetitus pulchri visibilis, cuiusmodi sunt divitiae aliaque id genus. Sed haec concupiscentia oculorum esse non potest prima, loquendo de divitiis, ut sunt bonum utile, non delectabile. Quatenus enim spectare possunt ad bonum delectabile, sic pertinent ad genus primo appetibilem, et subinde possunt primo concupisci, non secus ac caetera pulchra visibilia. Distinguendo igitur inter bonum utile et delectabile, apparet ex tribus praedictis radicibus vel causis oriri peccata, quibus vulgo peccatur inter homines.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 6. q. 2. n. 4.] radicem primam omnium omnino peccatorum aliam esse non posse, quam inordinatum amorem sui. Inde enim profecto fit, ut haec aut illa inordinate nobis vel aliis appetamus. Recte enim atque ordinate diligens se, et reliqua omnia iuxta dictamen rectae rationis appetat oportet. Cum ergo dicit Apostolus, *Radix omnium malorum est cupiditas*, non est putandum esse contrarium illi, quod scribitur Ecclesiast., 10. *Initium omnis peccati est superbia*, aut adversari enumerationi Ioannis supra relatae. Unde Magist., 2. cit. *dist. cap. ult.*, isthaec dicta expendens, dicit optime cohaerere, *si genera peccatorum singulorum, non singula generum, utraque loquutione includi intelligantur: nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proveniat: nullum etiam quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum, qui ex cupiditate fiunt superbi; et aliqui ex superbia fiunt cupidi.* [Cf. a. 3. q. 63. 1. p.] Haec ille. Verumtamen sicut superbia non esset, ita nulla foret prava cupiditas, nisi inordinatus sui amor in male cupiente, vel superbiente praecederet; exinde ad proprias causas et radices reducendo inordinate concupita, inveniuntur esse, aut concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut perversus celsitudinis appetitus.

AD SECUNDUM dicendum [*Oxon.* 2. d. 6. q. 2. n. 4. et seqq.] ea omnia spectare ad unum genus, quod est carnis concupiscentia; siquidem peccat voluntas complacendo sibi de unionem potentiarum sensitivarum cum propriis obiectis, in ipsas potentias delectationes inducentibus.

AD TERTIUM patet ex dictis *art. praec.*, nam nemo nolitione fertur in obiectum disconveniens, nisi quia vult oppositum illius: sicuti nullus inordinate odio prosequitur quidquam, satagitque expellere impedimenta propriae excellentiae, nisi quia nimium amat aestimatque seipsum, volens inordinate aliis antecellere; ideoque uterque actus ad idem genus pertinet, quod est *superbia vitae*.

ARTICULUS VI.

UTRUM PECCATUM ALLEVIETUR PROPTER PASSIONEM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 77. a. 6.

RESPONDEO, [*Oxon.* 2. d. 42. q. 4. n. 1. seqq. — *Quodlib.* q. 18. n. 9. et 20.] quoniam ad peccati rationem pertinet de libero peccantis arbitrio pro-

cedere, in tantum ut hac notione sublata, nusquam intelligatur peccatum, nec quidquam imputabile ad culpam, consequens est, ut omne id quod voluntarii imminuit naturam, diminuat quoque atque adimat de ratione imputabilis et peccati. *Passio autem* [Oxon. 3. d. 15. n. 10.] *est motus quidam appetitivae virtutis, sensibilis in imaginatione boni et mali.* Mox enim ac bonum conveniens apprehenditur, vis appetitiva movetur erga illud, atque afficitur, sic ut toto conatu inhiat possessioni illius. Non enim est [ib. d. 33. n. 9.] in ipsius potestate cohibere hunc motum; potest tamen moderari per appetitum intellectivum, vel avertendo ab objecto immoderate delectante, vel obiiendo illi alia obiecta, quorum est ordinatam efficere delectationem. — Quapropter delectationes provenientes ab obiectis ante usum liberi arbitrii, et inclinantes partem animae superiorem ad condelectandum appetitivae virtuti sensibilis, nonnihil videntur adimere de libertate appetitus intellectivi, licet simpliciter posset sensitivae virtuti refragari, et nusquam assentiri; stante tamen naturae corruptae pronitate ad malum, ea de causa peccantes, et occasione sensitivi appetitus, superiorem animae partem ad sibi condelectandum pellicentis, et tantum non trahentis, recte dicuntur ex infirmitate peccare, ut *art.* 3. expositum fuit; et ideo dubitari non potest, quin eiusmodi divinorum mandatorum transgressores levius peccent, ac si talis causa et occasio abesset concupiscendi vel irascendi, conveniens prosequendi, vel fugiendi disconveniens. — Verumtamen is motus appetitivae virtutis sensibilis non semper praevenit liberum motum voluntatis, quae subinde voluntas ad peccandum inclinatur, sed etiam sequitur aliquando; tunc ergo quoniam nihil operatur in diminutionem usus libertatis, nec levius efficere potest peccatum, imo e converso res se habet, quia tunc effectus sunt indicia gravioris peccati. Libera enim voluntatis operatio est, quae iubens imaginationem boni vel mali, excitat atque movet virtutem appetitivam ad acrius prosequenda convenientia, atque impensius inhaerendum delectabilibus, vel ad tristitia fugienda, vel repellenda per vires irascibilis, quae sunt impedimento concupiscibili; et sicuti [Oxon. 4. d. 20. n. 4. et seqq.] passiones doloriferas actum virtutis consequentes, ut in Sanctis Martyribus, sunt maioris meriti, ac actus virtutis praecise, qua eliguntur et non sustinentur, ita maiori culpa vituperioque est obnoxius ille, qui de imperio actus pravi et inordinati subiicitur passionibus delectationis, vel iracundiae. Hae igitur non diminuunt, sed omnino augent gravitatem peccatorum.

ARTICULUS VII.

UTRUM PASSIO TOTALITER EXCUSSET A PECCATO.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 77. a. 7.

RESPONDEO: Aut passio privat usu rationis eum quem afficit, aut talem usum diminuit tantum. Si passioni subiectus obinde non sit compos rationis, dicendum, tunc abesse omnino peccatum, ut *art.* 3. *quaest. praec.* de ignorantia dictum fuit. Haud [Oxon. 4. d. 4. q. 4. n. 2. — d. 42. n. 4.] enim imputari potest ad culpam alicui actus, qui non est in potestate ipsius. Quare furiosi et amentes nulla experientes lucida intervalla, in quibus utantur ratione, actus prava repraesentantes non peccant, quia

exeunt in illos et trahuntur apprehensione boni vel mali more brutorum. Quare si dum compotes sunt usus rationis eadem faciunt, sine dubio peccare sentiendum est. — Atque eadem est ratio de illo, qui ebrius efficitur. Nam [ib. 4. d. 6. q. 5. n. 10.] ebrietas adimit usum rationis. Sed notandum, ebrio imputari debere ad culpam actus inordinatos, si intelligens se ob pravam consuetudinem fore ut inebrietur, pergit tamen pergraecari, nec abstinere a computationibus vini vel aliorum liquorum, qui mentis usum impedire solent. Huic enim causa obliquarum operationum voluntaria est, etsi actus ipsi exeant ab eo qui sui compos non est; ac propterea obnoxius culpa, et detrimentis illatis efficitur, si forte sequuta sint, atque subinde sarcire tenetur.

ARTICULUS VIII.

UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, POSSIT ESSE MORTALE.

QUONIAM *praesens quaesitum, qua in terminis, qua in aequivalenti, expensum fuit supra* q. 74. art. 4. *hic nihil supra occurrit addendum.*

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA.

DE CAUSA PECCATI, QUAE EST EX MALITIA,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, quae est ex parte voluntatis, quae dicitur malitia.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare. - 2. Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. - 3. Utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. - 4. Utrum ille, qui peccat ex certa malitia, gravius peccet, quam ille, qui peccat ex passione.

ARTICULUS I.

UTRUM ALIQUIS PECCET EX CERTA MALITIA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 78. a. 1.

VIDETUR fieri non posse, ut aliquis peccet ex certa malitia. Nam [Oxon. 2. d. 43. q. 2. n. 1.] secundum Dionysium, 4. *De Divinis Nominibus*: Nullus ad malum intendens operatur: sed peccans ex certa malitia, ipsum malum in se unice intendere videtur; ergo non contingit, aliquem peccare ipsa sibi praestituta malitia.

2. PRAETEREA. Ex certa malitia peccantes, intelliguntur probe nosse ipsius malitiae rationem, eamque praecise spectare: sed [Oxon. 2. d. 7. n. 2.] *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum, 3. *Ethic.*, cap. 3. ergo peccantem latet saltem aliqua conditio malitiae, loco cuius apprehenditur aliquid boni; non peccat igitur intuitu solius malitiae.

3. PRAETEREA. Malitia ipsa peccatum sit oportet; inde enim fit, ut

absit rectitudo et bonitas moralis actui humano, qui malus est; si ergo quis peccat de certae malitiae affectu, ex peccato utique delinquere posset; et eadem est ratio de priori peccato, et sic in infinitum.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 38. n. 16.] Isaiae, 3. *Peccatum suum quasi Sodomam praedicaverunt, nec absconderunt.* Cum ergo malum sit publicare malum, ea malitia addita interiori peccato, ex industria superadditur; contingit ergo per certam malitiam peccare, quales sunt illi, quibus (ut inquit Mag. 2. d. 43. cap. 1.) *placet malitia propter se, sicut piis bonitas.*

RESPONDEO dicendum, contingere hominem ex certa malitia peccare. Ad cuius intelligentiam [Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 2.] sciendum, nomine *peccati* significari aversionem a Deo, et conversionem ad creaturam; et quia utrumque per actum voluntatis exercetur, id contingere et fieri primum non potest actu nolendi, sed magis volitione. Est autem velle duplex; [ib. d. 21. q. 2. n. 2.] nam aut volumus vel amamus aliquid amore amicitiae, qui est propter se, seu propter amatum; vel amore commodi, qui est propter aliud; ex quo fit, ut magis ametur quod diligitur amore amicitiae, quam quod commodi affectu prosequimur. Et aliquando quidem evenit, [ib. d. 43. q. 1. n. 5.] ut ex praecedente rationis perturbatione homo a Deo avertatur et peccet; uti ira inflammati prorumpunt ad ulciscendas iniurias praeter et contra rationis ordinem, commodum inde reportare arbitantes; de inordinato enim amore, quo seipsos diligunt, cupiunt ulcisci illatas iniurias. Aliquando etiam de inclinatione sensitivi appetitus in propria delectabilia transgrediuntur divina mandata. Et interdum denique propter ignorantiam iuris vel facti vel circumstantialium, vel ducti ratione errante, delinquant. Omnibus his modis quoties accidit aliquem labi in peccatum, non intelligitur ex certa malitia certaue scientia et studio deliquisse. Is ergo tantum ex certa malitia vel industria peccat, qui nulla praecedente perturbatione, vel passione, aut ignorantia in ratione, mavult divina contemnere mandata, quam obsecundare legis praeceptis. Nam quantumvis [ib. q. 2. n. 2.] intelligatur voluntas creata velle non posse malum sub ratione mali, cum obiectum specificum volitionis vel amoris sit praecise bonum, seu verum, seu apparens, ut malum nolitionis et odii; adhuc tamen, pro sui dominativa potestate et libertate, citra ullam passionem in appetitu sensitivo, et errore in ratione, potest inordinate diligere creaturam, et frui utendis, per summam perversitatem. Ibi enim est tunc plenissima ratio peccati; quia nihil aliud occurrit pelliciens voluntatem ad malum, sed pro innata libertate, sine extrinseca occasione, eligit sibi malum velle. Tali ergo in casu ex malitia seu de industria et certa scientia peccat; non tamen ex malitia, quin ita delinquentis voluntas tendat, prosequaturque malum sub ratione mali, ut explicuimus supra q. 8. art. 1.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedimus, [Oxon. 2. d. 43. q. 2. n. 2.] malitiam et peccatum, quod formaliter est negatio rectitudinis et bonitatis, esse nequire obiectum dilectionis, vel prosecutionis. Quare peccantes ex malitia, quibus nempe placet malitia propter se, ut piis bonitas, non afficiuntur ad eam prosequendam ab ipsa deformitate, quam praecise odisse possunt, sed ex aliqua alia ratione boni, aut veri aut apparentis, et nulla passione pulsati, eligunt sibi malum velle et exire in actum, cui annectitur peccatum.

AD SECUNDUM respondeo, [Oxon. 2. d. 7. n. 27. — d. 21. q. 2. n. 2.],

dictum Philosophi esse intelligendum de ignorantia concomitante actum peccandi in casu de quo agitur. Sic enim peccasse videtur Adam, quem non latebat divinum mandatum, sciebatque se peccaturum, si uxori pelli-
cienti ad edendum de fructibus vetitis assensum praeberet; videtur ergo
citra passiones ullas voluntatem eius allicientes, elegisse legis divinae trans-
gressionem. Non extitit tamen causa movens malitia ipsa, nec per igno-
rantiam assensum praestitit, sed ne uxorem contristaret. Haec omnia ni-
hilominus comitabatur ignorantia poenarum subeundarum; qua etiam
ignorantia laborant omnes peccantes etiam ex certa malitia, et nulla ex-
teriori occasione exciti, sed solum de affectu pravitatis mala agere eligentes.*

AD TERTIUM respondeo, supra q. 75. art. 1. declaravisse peccatum,
eo modo quo per causam fit, a bona causa originari, quae est creata vo-
luntas deficiens ab ordine sibi ab superiore voluntate praescripto. Quum
ergo quis de industria certaue malitia et scienter peccat, sua ipsius vo-
luntate bona a Deo condita evenit, ut eligat actum inordinatum ponere,
cum posset contrarium facere; in ipsa ergo statur voluntate deficiente,
etiamsi peccata ipsa, malaeque electiones irent in infinitum; eorum enim
eadem foret omnium causa, perpetuo manens, quae fuit primae transgres-
sionis principium.

ARTICULUS II.

UTRUM QUICUMQUE PECCAT EX HABITU, PECCET EX CERTA MALITIA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 78. a. 2.

VIDETUR, non omnes, qui ex habitu in pravas exeunt operationes, ex
certa malitia peccare. Nam [*Oxon. Prol. q. 4. n. 21.*] de habitu proce-
dentes actus sunt similes illorum, unde habitus inductus fuit: sed actus
habitus vitiosos gignentes, non semper de certa scientia, industria et ma-
litia propter se procedunt; ergo nec actus, qui secundum hos habitus eli-
ciuntur, ex certa malitia fieri dicendi sunt.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 39. n. 3.*] Peccantes ex certa malitia, gra-
vissime peccant: fieri autem potest, ut quis acquisierit habitum iocose
mentiendi: ergo si is agens secundum habitum, ex certa malitia peccaret,
magnam inferret Deo offensam; atque ita peccata, quae venialia cen-
sentur, magis mortalia dicenda forent.

3. PRAETEREA. Unicuique est delectabile operari ex habitu, quem sibi
comparavit: sed contingit peccantem ex habitu vitioso, dolere super male
factis per habitum; ergo is ex certa malitia non peccat, sed magis ex pas-
sione vel infirmitate.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 6.*] Peccare ex certa malitia, est eli-
gere malefacere, citra passionem in appetitu, et ignorantiam in ratione;
eligit autem quisque id in quod per habitum propendit, est enim habitus
quoddam pondus habenti; ergo ex habitu peccantes ex certa malitia peccant.

RESPONDEO, revera ex habitu eligentes malum ex certa malitia pec-
care. Sed intelligendum, [*Oxon. 1. d. 17. q. 2. n. 8.*] quamvis habitus di-
catur causa partialis activa respectu actus, esse nihilominus causam se-
cundam, utique primae, quae est potentia, subservientem. Quae causa

prima, etsi simpliciter non indigeat habitu ad operandum, minus tamen perfecta erit ipsius operatio sine habitu agentis. Potentia igitur [ib. d. 3. q. 7. n. 10.] utitur habitu quum eo ornatur, et non e converso. Hinc recte dicit Philosophus, 3. *Ethic.*, cap. 3. habitum esse, quo utimur cum volumus. Quapropter [ib. 4. d. 14. q. 1. n. 6] quicumque habitus vitiosus cuiuscumque intensionis suo pondere trahere non potest voluntatem ad peccandum, nisi ipsa sua sponte assentiatur; et pro prava consuetudine operetur. Sic enim intellectivo appetitui sua manet potestas, ut contra habitus inclinationem operari queat, et per contrarios actus niti in habitus destructionem. Quocumque [ib. 3. d. 36. n. 11. 24.] ergo habitu vitioso voluntatem ad actus malos trahente seu inclinante, ipsa potest in contrarium conari et elicere actus virtutis, sequendo dictamina rectae rationis conformia principiis practicis, circa quae viator sui compos non potest errare. Et praeterea, stante habitu incontinentiae, potest etiam peccare ex passione iracundiae, vel per ignorantiam; quae interim peccata ex habitu non procedere supponimus. At [ib. 2. d. 43. q. 2. n. 2.] quoties labitur in actus incontinentiae per habitum, oportet ipsum ex certa scientia et malitia peccare; tunc enim non est passio in appetitu sensitivo, quia operatur iuxta habitus inclinationem, intellectivum appetitum afficientis, neque etiam est ignorantia, vel error in ratione; ex pura igitur libertate peccans, eligens malum velle de habitus instinctu, ex certa malitia peccat; quod erat declarandum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedo, [*Oxon. Prolog.* q. 4. n. 21 seqq.] evenire posse, ut habitus vitiosi voluntati inhaerentes sint ex passione vel ignorantia inducti; negandum est tamen, pariter actus de illis exeuntes poni ex passione vel ignorantia. Voluntas enim ex habitu peccans, prodominativa sui potestate, eligit sibi malum velle, sicque ex pura malitia oportet ipsam peccare. Nec propterea tamen alterius ac alterius rationis censendi sunt actus praecedentes habitum, ac ipsum subsequentes. Nam ad eandem speciem pertinent, quamvis sequentes habitum peiores sin illis, qui ex passione vel ignorantia processerunt.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon.* 3. d. 39. n. 3.] habitus vitiosus esse nequit deterior actibus per quos genitus est; nam ipse nullam gravitatem culpabilem praeseferre potest, praeter illam, quam accipit ex actibus. Quoties ergo actus habitum gignentes sunt veniales, actibus de habitu illo procedentibus inesse nequit culpa mortalis.

AD TERTIUM patet ex dictis in *solutione*; quia enim habitus inclinatio non trahit post se voluntatis arbitrium, sed magis subditur imperio illius, valentis uti habitu prout libuerit, inde fit, ut stante quocumque habitu, et malitia, quisque dolere possit et poenitere de male ab se gestis. Sicuti autem non dolet aliquis de malis, in quae lapsus, est per habitum ex cuius instinctu peccavit, ita nec sequitur propterea quod doleat de peccatis, ea per passionem et ex certa malitia fecisse, quoties ex habitu peccat.

ARTICULUS III.

UTRUM ILLE, QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, PECCET EX HABITU.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 78. art. 3.

RESPONDEO dicendum, haud oportere hominem ex malitia certa quae scientia peccantem, de habitus inclinatione delinquere. *Declaratio:* [Oxon. 3. d. 33. n. 12.] voluntas potest in actum rectum exire, etiam moraliter bonum, absque omni habitu virtutis in illum inclinante; ergo etiam potest in actum pravam, absque habitus ullius inclinatione, ac subinde peccare non solum pelliciente passione, aut intellectu per ignorantiam errante, verum etiam ex certa malitia et scientia malum eligendo. *Probatio assumpti:* nam intellectus potest in rectum iudicium nullo intellectuali habitu ornatus. Siquidem primus actus rectus intellectus, primaque recta voluntatis electio, habitum omnem praecedunt, seu intellectivum, seu electivum, etsi non secundum quemcumque gradum. Siquidem ex eis generatur quicquid primo inest animae de habitu: ergo ante omnem habitum rectum intellectus et voluntatis, intelligi potest, et debet primum prudentiae dictamen, primaque recta electio. — Et [Oxon. 2. d. 43. q. 2. n. 2.] eadem ratione, quidquid inest de habitu vitioso de prima prava electione procedit; ex quibus electionibus obliquis tandem relinquitur habitus pravi in voluntate. Intellectu ergo recte dictante, et nulla sensitivi appetitus passione alliciente voluntatem ad peccandum, ipsa sibi eligere potest malum velle, seque ad actum pravam determinare; quo in facto est plenissima ratio peccati; quia nihil aliud occurrit, quo ad peccandum seducatur. Non est igitur voluntati opus habitu aliquo, ad hoc ut ex plena malitia peccet; licet quoties ex habitu labitur in peccatum, de malitia exeat in actum peccati.

Verumtamen *aliquibus* haec solutio declaranda videtur, ex eo quia voluntas aliter se habet ad bonum, aliter ad malum; ex natura enim suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium obiectum; unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam; quod ergo ad malum inclinetur, aliunde contingere oportet; et aliquando quidem evenit ex defectu rationis, cum ob ignorantiam peccatur: quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat quis ex passione. Et neutrum horum est ex malitia peccare. Sed tunc solum ex certa malitia quis peccare dicitur, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum; idque dupliciter intelligi potest: uno modo per hoc, quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum; adeo ut secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquod malum; et in hac ratione convenientiae, tendit voluntas quasi in bonum; unumquodque enim tendit in suum conveniens. Eiusmodi vero corrupta dispositio, vel est aliquis habitus acquisitus, vel est aliqua aegritudinalis habitudo. Alio modo contingit voluntatem ex certa malitia peccare, estque per remotionem prohibentis; ut cum amittitur spes vitae aeternae, vel abest metus gehennae. — *Nos dicimus,* [Oxon. 2. d. 7. n. 1.] vitium omne et peccatum esse contra naturam, quatenus etsi arrideant affectioni commodi, etiam ut seiungitur ab appetitu sen-

sitivo; adversus tamen illa stat et remurmurat affectio iustitiae, quae est innata libertas, potens regulare commodi affectionem ad praescriptum regulae voluntatis superioris, ut late declaratum fuit supra *art. 2. q. 71.* Quare, quantumvis ipsa creata voluntas, qua moderatrix affectionis commodi, perfectior ac nobilior sit seipsa, ut est praecise intellectivus appetitus, quia secundum illam consentance cooperari potest ad primam regulam, fierique iustitiae particeps; attamen suapte natura inclinatur ad sibi conveniens, et maxime ad maximum conveniens, quod ab se amandum et prosequendum est iuxta regulas praescriptas a divina sapientia, peccatura si secus faciat. Quod ergo creata voluntas peccet et erret, non est quaerenda extrinsecus causa; non enim aliunde evenit, quam ob inclinationem intellectivi appetitus ad ea, quae ut commodi affectioni convenientia, sibi obiciuntur.

Non [*Oxon. 3. d. 33. n. 9 11.*] diffitemur interdum occasionem peccandi praebere atque esse ignorantiam in ratione aut in parte sensitiva passionem; sed aimus, revera ex certa malitia quemque peccare, cum illae absunt causae occasionales, atque ipsa voluntas ex se movetur ad malum, propterea quod homini insit dispositio corrupta; quam corruptionem dispositionis nos attribuimus passionibus voluntatis ipsius, quibus passionibus esse voluntatem obnoxiam secundum se, et independentem a corpore, testatur Augustinus, 14. *De Civit.*, cap. 5. et 6. et ideo peccaverunt Angeli a corpore immunes, ideo peccavit Adam citra perturbationem rationis et passionem in appetitu. Et profecto in nobis haec dispositio corrupta est et deordinata per carentiam iustitiae originalis, in Adamo corrupta non erat, sed potens deficere et corrumpi, ut eventus probavit. Atque hoc modo intelligimus, peccantes ex certa malitia deficere ad malum ob sui corruptam dispositionem; cui supervenire posse non negamus habitum acquisitum, vel etiam corporis aegram dispositionem, ob quam diversi ob diversa vitia inveniuntur priores; et hi quoque de habitus instinctu in peccata labentes, ex certa malitia peccare, *articulo praecedenti* declaravimus.

ARTICULUS IV.

UTRUM ILLE, QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, GRAVIUS PECCET.
QUAM QUI EX PASSIONE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 78. art. 4.

VIDENTUR peccantes ex certa malitia in minus grave peccatum labi, prae illis, qui ex passione peccant. Etenim, quoniam ignorantia involuntarium efficit, ipsa plurimum diminuit excusatque peccatum. Sed peccantes ex certa malitia, grandi ignorantiae subiecti probantur; videntur enim ii malam existimationem habere de fine, quod est principium in operabilibus; ergo sicut errantes circa principia speculabilium maiori involvuntur errore, quam qui decipiuntur circa conclusiones, ita peccans ex certa malitia maiori laborat ignorantia, quam errantes per passionem.

2. PRAETEREA. Quamvis non semper peccantes ex malitia, de habitus inclinatione peccent, nihilominus qui prorumpunt in actus inordinatos secundum habitum, ex certa malitia delinquant oportet, ut in *antecedentibus*

extitit declaratum. Atqui longe maius est pondus habitus intrinsecus voluntatem inclinantis, ac sit vis passionis extrinsecus voluntatem pellicientis ad peccandum. Cum igitur eo minus quis peccare intelligatur, quo fortior fuerit impellens ad actum, sequitur minori culpae esse obnoxios ex certa malitia delinquentes, quam per passiones in prava opera prorumpentes.

3. PRAETEREA. Peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali: sed ille qui peccat ex passione, pariter eligit malum; alioquin non peccaret; ergo non minus delinquit ac ille qui peccat ex certa malitia.

CONTRA. (Cf. q. 72. art. 2.) Ex dictis art. 5. q. 73. peccata carnalia sunt minoris culpae coram Deo, quam spiritualia, caeteris paribus: ex certa autem malitia in flagitia prorumpere spectat ad genus peccatorum spiritualium; ergo peccans ex certa malitia gravius delinquit, prae illo, qui ex passione in peccata prolabitur.

RESPONDEO dicendum, peccatum ex certa malitia longe gravius esse peccato, quod patratur ex passione. *Declaratio*: [Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 5. — q. 2. n. 2] nam iuxta dicta in *praecedentibus*, ex certa malitia transgredi divina mandata, est prolabi in peccatum nulla praecedente animi perturbatione, vel passione in appetitu inferiori, nec ignorantia in ratione; adeo ut ita peccantes ex certa scientia delinquant, vereque ipsis placeat malitia propter se, uti piis bonitas; quia vero evenire potest ut quis ex certa malitia peccet contra praecepta secundae tabulae, ideo exinde non sequitur ita peccantes involvi se peccato omnium gravissimo. Si quidem haud dubium, gravius peccatum aliquem, si eligit pravitatem repraesentare aut velle, quae contrariatur bonitati et rectitudini praeceptorum primae tabulae; ut enim illa obliquitas virtualiter avertit a fine, ita pravitas posterior a Deo avertit formaliter. Sed circa hoc non versatur praesens controversia; sed ut comparatur certa malitia ad passionem. — Itaque gravius peccare illos, quibus malitia propter se placet, quam qui labuntur impulsu passionum, ex eo patet, quia quantum prona est voluntas condelectari appetitui sensitivo, et fugere atque aversari illa, quae sunt eidem disconvenientia, tantumdem videtur imminui et frangi robor eius ad resistendum illecebrae; peccans ergo passionibus non pulsatus nec ignorantia in ratione praecedente, ex mera sui libertate citra omnem extrinsecam occasionem eligit sibi malum velle; est ergo tali in facto plenissima ratio peccati, idest procedens de plena nec ullatenus obumbrata aut imminuta ratione libertatis; gravius igitur peccat, quam ubi quis labitur propter ignorantiam vel passionem pulsantem ac allicientem; nam tunc non elucet adeo integra, nec tantisper imminuta liberi arbitrii potestas, eo modo quo esse potest in statu naturae destitutae. Sed videndus *cit. art. 3. q. 73.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 2. d. 6. q. 1. n. 4] eos qui ex malitia peccant, nulli subesse ignorantiae, nisi illi quae peccatum omne concomitatur. Nec latet ipsos, quod eligunt faciendum et facto aggrediuntur, esse malum. Eligunt tamen, quia tali praediti sunt potestate, et cum possent et deberent eligere virtutem, malunt vitium amplecti; etiamsi nulla premantur perturbatione, ignorantia, aut passione alia secundum partem inferiorem. Quare volitio haec finis, sequens plenam eius finis apprehensionem, non ducitur nec tegitur errore aliquo circa id, quod eligitur, sed est talis, quia ad ipsam voluntati se determinare placuit.

AD SECUNDUM, negandum est eos qui ex malitia peccant oportere de habitus inclinatione et pondere exire in actum pravam, ut *art. praec.* dictum fuit. Verum est tamen per habitum in flagitia ruentes, ex certa scientia et malitia delinquere. Cum ergo dicitur: fortior est impetus de habitu procedens, quam sit passionis robur ad peccandum allicientis; ergo minus videntur peccare illi, quam isti; responsio: nemo [*Oxon.* 3. d. 33. n. 4. — 2. d. 21. q. 2. per tot.] sibi habitum acquisivit, nisi voluntarie, atque ita habitus est liber in causa. Et praeterea etiam in effectu, cum quisque habituatus suo habitu uti queat, cum voluerit. At non ita adhibere potest, et flectere mox ut voluerit, et quo voluerit appetitum sensitivum; ipse enim est quidem obedibilis rationi, sed nequamquam persuasibilis a ratione; ideo concupiscentiae vires difficilius superantur, quia de nostro contra nos vires accipiunt, stante potissimum voluntatis pronitate ad complacendum sibi de convenientibus appetitui sensitivo. His ergo de causis minus graviter peccant qui secundum passionem in culpam incidunt, quam qui ex certa scientia, nullis pressis passionibus, sibi malum velle ultro eligunt.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 2. d. 43. q. 2. n. 2.] peccare ex certa malitia, aliud non esse quam sua sponte velle eligere malum; sed peccatum propter passionem fieri, eo quod quis ex passione inducatur ad electionem mali, a qua electione abstineret, is si extra passionem constitutus inveniretur.

QUAESTIO SEPTUAGESIMANONA.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati. Et *primo* ex parte Dei: *secundo* ex parte diaboli: *tertio* ex parte hominis.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum Deus sit causa peccati. — 2. Utrum actus peccati sit a Deo. — 3. Utrum Deus sit causa excaecationis et obdurationis. — 4. Utrum haec ordinentur ad salutem eorum qui excaecantur vel obdurantur.

ARTICULUS I.

UTRUM DEUS SIT CAUSA PECCATI.

Doctor, Oxon. 2. d. 37. q. 2. — *Report. ib.* q. 2. — *S. Thom.* 1. 2. q. 79. art. 1.

VIDETUR Deus esse causa peccati. Etenim *Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 1.] [Cf. art. 9. q. 19. part. 1. — art. 4. q. 105. — cuiuscumque effectus causa inferior potest esse principium, et superior causa in eundem influat oportet ut causa; quicquid est enim causa causae, est causa causati. Voluntas creata, quae respectu Dei est causa inferior, cum ipsa a Deo sit, est causa peccati; ergo et Deus. — *Responsio*: creata voluntas non statuitur peccati causa quatenus est a Deo, sed in quantum est ex nihilo; propterea

enim a recto ordine deficit. *Contra*, Deus magis coagit causae activae creatae superiori, quam inferiori; cuique enim praestat concursum suum iuxta propriae naturae exigentiam. Sed causa prima sic coagit naturae, ut nihil sit in natura, cui Deus non coagat; ergo ita cooperatur voluntati, quae est causa longe naturali praestantior, ut nihil sit volitum, cui Deus non coagat in volendo.

2. PRAETEREA. Actus substratus peccato in voluntate a Deo est; igitur Deus est causa peccati. Haec illatio est manifesta: nam creata voluntas exinde obnoxia peccato fit, et peccat, quia efficit actum deformitati substratum. Siquidem iuxta Dionysium, cap. 4. *De Divin. Nom.* Nullus ad malum aspiciens omnino operatur. — *Probo* igitur *antecedens* primo: [Oxon. ib.] quia actus, cui annectitur obliquitas, est aliquod ens, et non a se; ergo ab alio, et potissimum a Deo. — *Deinde*, dare eleemosynam, praedicare Christum, eiusque legem, repraesentare miracula, filios gignere, et eiusmodi, sunt opera eiusdem rationis in *esse* naturae, seu bene, seu male moraliter fiant; ergo horum actuum est causa eiusdem rationis, quantum ad *esse* naturae ipsorum. Deus autem est causa illorum, quoties bene moraliter fiunt; ergo etiam quum homo in illos exit contra Dei legem, et dictamen rectae rationis. — *Denique*, probatur per illud Isaiae 10. *Numquid gloriabitur securis?* estque sermo de Senacherib; ubi glossa: *Sicut instrumenta per se nihil possunt, ita Senacherib nihil per se potuit contra Iudaeos.* Erat igitur instrumentum Dei in illo actu, et tamen mortaliter peccasse patet ex cap. 14. *praecitati libri*.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. q. 2. n. 12.] Tantum malum est privatio gratiae in se et in natura illa, cui aufertur, quantum est privatio rectitudinis iustitiae, quae actui inesset: sed Deus esse potest causa immediata privationis gratiae, imo talis est, quandocumque gratia annihilatur: eius solius est enim aliquid annihilare, et maxime illud, quod ipse immediate conservat. Sicut igitur non conservando gratiam, est causa annihilationis eius, ita non agendo, videtur esse causa carentiae rectitudinis in actu elicitio.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] *Quamvis nullo homine sapiente auctore fiat alius homo deterior*, ut ait Augustinus, 83. 99. q. 3. propterea quod tenetur agere consentanee ad mandata divina, a quibus desciscens, evaderet insipiens; attamen in Dei potestate est libere cooperari voluntati creatae ad bene agendum, vel non cooperari; ergo ipso recte monente, poterit non cooperari voluntati creatae; quo in facto ipsa peccabit. Eius autem obliquitatis causa est voluntas prima, quae secundae cooperari noluit, pro sui suprema dominativa potestate. — *Confirmatur*: quemadmodum Deus tamquam prima causa, prius naturaliter agit ad actionem rectam, quam creata voluntas, ita in factis pravis videtur Deus prius non agere, quam creata voluntas non agat; est igitur tunc prima causa auctrix eius obliquitatis.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 11.] August, 83. 99. q. 21. probat ex sententia, Deum non esse mali ullius auctorem, est enim auctor omnium, quae sunt; peccare autem deficere est; quare ad illum pertinere non potest id, per quod tendit natura creata in non *esse*. At *esse*, et in nullo deficere, bonum est. Cum igitur malum sit deficere, utique illum quem *non esse* non pertinet, causa deficiendi existere non potest, quia essendi causa est; boni igitur tantummodo causa est, et propterea ipse summum bonum est.

RESPONDEO [*Oxon.* ib. n. 16. — *Report.* ib. n. 9.] dicendum, Deum mali causam et auctorem peccati nec esse, nec dici posse; sed in illud influere praecise voluntatem creatam a recto ordine deficientem, eique propterea malitiam omnem attribuendam esse, ab ea quippe est (1). *Declaratio*: ad rationem formalem peccati necessario intelligitur spectare aversio ab ultimo fine: atqui fieri non potest ut Deus a se avertatur formaliter: hoc enim eveniret si seipsum summe et ordinate non diligeret, et cum omnibus circumstantiis requisitis: impossibile est autem voluntatem infinite rectam infinitum amorem summo bono non impendere; ergo Deus a se formaliter averti non potest. Sed ne virtualiter quidem: quia nihil aliud a se est sibi necessarium ad seipsum diligendum. Quodcumque enim aliud a se est, quia ab eo vultum; opus proinde sibi non est alio a se, ut seipsum intensissime amet. Nec ferri potest in alia a se per prosecutionem alio modo, ac ipsa sint volenda. Nam Deus vult omnia propter se, uti natura ipsorum postulat, cuius gratia condita fuere. Unde scriptum est: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, Proverb. 16. — Ad intelligendum (2) autem qua ratione, concurrente Deo cum creata voluntate ad omnes ipsius operationes, de una tantum et non ex altera causarum procedant opera peccaminosa, sic ut secunda causa, non item prima, auctrix peccati dicatur, et sit; sciendum, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 14.] quotiescumque duae causae partiales concurrunt ad effectum communem, incidere posse ac inesse effectui defectum, propter defectum alterius causae dumtaxat, reliqua in omnibus recte se habente. *Exemplum*: in sententia probabili aliquorum, ad volitionem concurrunt ut causae partiales intellectus et voluntas; stante ergo rectissima intellectus cognitione, esse potest defectus in actu volendi oblique et non secundum rectam rationem voluntate eligente. — Itaque [ib. n. 15.] supponendo ad *velle* voluntatis creatae influere voluntatem divinam, perinde ac creatam, citra ullum inconveniens effectus utrique voluntati communis esse potest alicui defectui obnoxius, propter alterius causae obliquum in-

(1) Sciendum, haereticos, seu antiquos, seu modernos, dixisse Deum esse quidem causam peccatorum, qua obtenderent excusationes in peccatis: sed ipsum haud proinde peccare; quod evidenti ratione ostendunt hic S. Thomas et Doctor. At dogma fidei est Deum nostrum nolle iniquitatem, imo odio illi esse impium, et impietatem eius. Difficile tamen est explicatu, qua ratione Deus dici nequeat, nec sit causa peccati, cum sit causa prima, per prius subinde influens in omnem effectum causarum secundarum. Quidam Theologorum, (de quo actum 1. p. q. 105. art. 4. et 5.), ut ab hac se expediret difficultate, negarunt Deum concurrere cum operationibus causae liberae, sed inde salvum consistere ordinem causarum, quia Deus immediate esse dedit causis ipsis liberis, relinquens eas in manu consilii sui, seu bonum operari seu malum eligere mallet. Qua sane in hypoth. esi de facili intelligeretur, Deus nec causare peccatum, nec auctor dici posse malitiae. Etsi Poncius in *Comm.* q. 2. dist. 37. 2. sent. putet hanc opinionem esse probabilem, et subinde defendi posse, communiter tamen a Scholasticis exploditur. Quare ipsemet in *Comm.* q. 1. n. 26. supponens communem sententiam, ait: *Ideo Deum non esse causam peccati, quia non concurrat ad ipsum, nec formaliter, nec materialiter concursu physico determinante, sed concursu quem debet praestare ex ratione causae universalis ob determinationem causae secundae; et quia praeterea non concurrat moraliter suadendo, etc.* Declarans autem quomodo Deus determinetur a creatura ad actum pravum, *ibid.* n. 13. dicit, *ideo determinari in casu, quia in illis circumstantiis, in quibus committitur malum, praecidit, quod voluntas, si posset agere absque concursu Dei, tamquam causa totalis, committeret peccatum, quia ipsi, ut causae universales, incumbit dare quovisq.ue concursum actuale, quem connaturaliter exigunt causae secundae.* Nobis videtur hic sermo verus, sed supplendus et declarandus in textu, et in margine. Quare putamus Doctores omnes Catholicos idem docuisse circa hanc controversiam, et ad idem aspexisse, etsi unus alio rem melius declaraverit, et magis consentaneae ad dicta Sanctorum et Trident. sess. 6. can. 6. Qua in re omnibus praestat Mastrius Scotista, praesertim *super 1. sent.*

(2) Sermo pulcherrimus Doctoris declarantis soli causae secundae deficienti a recto ordine attribuendum esse omne peccatum, omnemque obliquitatem repertam in actibus suis, non vero primae Causae quae dat omnia ad rectitudinem requisita, si creata voluntas eis uti vellet, et primariae intentioni largientis mallet cooperari.

fluxum; ea scilicet ratione, quia causa deficiens valeret quidem tribuere actui suo rectitudinem, prout praestare tenetur ex lege altioris potestatis, et tamen non dare mavult. Altera autem causa etsi dare non teneatur actui rectitudinem, nihilominus quantum est ex parte sui elargiretur rectitudinem, si creata voluntas illi vellet cooperari. (1). Universaliter enim quicquid Deus dat antecedenter, id ipsum subinde tribueret consequenter, nisi impedimentum obsistentemque obicem impendendae beneficentiae inveniret. Condendo enim voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta quaecumque cadunt sub ipsius potestatem: propterea igitur quantum est ex parte Conditoris dedit rectitudinem omni actui ipsius, ac de facto ex consequenti daret, si eadem voluntas, quantum ipsius interest, actum quemcumque iuxta rectum rationis dictamen eliceret. Est igitur defectus in effectu duarum causarum, non quia deficiat causa superior ex parte sui, sed quia inferior illi cooperari non vult, ut posset et deberet. Non quasi superior causa tribuat actui et effectui rectitudinem, inferior vero det obliquitatem; sed quoniam prima Causa quantum est ex parte sui causaret actum rectum, si secunda, iuxta inditam iustitiam, quae est innata libertas, caeterisque adiutoriis non deficientibus ex parte agentis primi subinde agens, divinae voluntati cooperaretur. Propterea actum obliquum et peccaminosum poni, aliud non est quam creatam voluntatem, quantum sui interest, rectum actum non causare. Hinc rectissime soli causae inferiori sunt attribuendi quicumque defectus et peccata, non autem Causae primae, quia praecise culpa illius fit, ut actus exeat non rectus, et rectus omnino foret, si secundum potestatem antecedenter a Deo acceptam eum repraesentaret.

Verumtamen hoc sermone illud explicari, et concludi videtur, quod Deo non sit attribuendum peccatum ut auctori, quippe qui ab his perpetrando homines deterreat; sed exinde haud inferri posse, minime Deum esse causam primam deficiendi. Ex quo enim ipse libere omnino causet rectitudinem, et per prius quam creata voluntas, cur ergo non dicatur prima causa deficiendi, esto exinde peccare non dicatur? *Responsio*: Deum peccare non posse explicatum fuit initio *solutionis*. Quod vero pariter esse nequeat prima causa deficiendi, ex eo evidenter concluditur, quia tali in hypothesis voluntas creata haud dicenda foret aliquando peccare, quod est plane erroneum. Sed probatur, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 17.] quia causa prima deficiente, aut rectitudinem dare nolente, ut spectata ipsius absoluta potestate facere posset, non esset in actu voluntatis creatae carentia rectitudinis debita; non est enim iustitia debita a creata voluntate, nisi quatenus in ipsius potestate est recte agere, sic ut nulla intelligatur subtractio causae prioris, propter cuius defectum, nequeat creata voluntas agere recte. Si igitur Deus foret prima causa non agens rectitudinem, actus non rectus haud esset facienti imputabilis ad peccatum, et reipsa peccatum non esset.

(1) Intelligenda haec littera, et supplenda ex his quae scribit Doctor *Oxon.* 1. d. 48. — Unde patet primo, Deum minime dici posse causam moralem malorum, cum lege proposita, statutisque poenis dehortetur, deterreat, ac comminetur a peccantibus se exigiturum immedicabiles poenas; atque eadem voluntate, qua vult omnes salvos fieri, velle elargiri rectitudinem actibus pravis; ex quo evidenter consequitur unice voluntati peccanti esse attribuenda peccata, et non datrici bonorum omnium. Deinde, Deo concurrente cum peccante, voluntate consequente, simpliciter esse Deo eum concursum voluntarium; sed Deus esse nequit prima causa non deficiendi, quia aliter nullum esset peccatum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 18. et 20.] Deum concurrere cum omnibus causis secundis, seu naturaliter, seu libere agent, una cum ipsis influendo in communes effectus; peccante nihilominus voluntate creata, sibi, non Causae primae, esse peccatum attributum; quia Deus non primo deficit, sed quantum est ex parte sui omnino non deficit; est propterea obliquitas in actione propter defectum causae secundae in agendo. Tenetur enim ipsa velle non quodcumque Deus voluntate consequente vult, sed quod iubet eam velle. Voluntate enim signi, proposita lege statutisque poenis, deterret homines a peccando, quia si malint legem transgredi, de consequenti, ut causa universalis impendit eis suum concursum; ac simpliciter vult fieri id ad quod per causas secundas determinatur; sed haec volitio aliam praesupponit nolitionem, in altero tamen genere, qua significat, se nolle peccata: influit ergo in ea tamquam causa universalis, sed nequaquam est peccati per se causa, quia de primaria intentione in illud non influit, sed magis, ne fiat dehortatur et deterret. Nequit ergo Deus prius deficere si defectus in effectu sit peccatum. Quia si ipse primo non ageret, carentia rectitudinis in actu non esset debita. — *Cum probatur* de causa superiori et inferiori; *respondeo*: id esse verum de causa efficiente, non deficiente. — *Cum accipitur confirmatio* ex causis naturalibus, *dicendum*, naturales causas causare non posse, nisi secundum inclinationem eis a causa superiori impressam, eique subinde in agendo conformantur. At quia voluntas libertatem accepit, agere valet consentaneae ad iussa causae superioris, et secus.

AD SECUNDUM, [*Oxon.* ib.] concesso *antecedenti*, neganda est *consequentia*. *Ad probationem* eius, respondeo, non ea de causa tantum imputari peccatum voluntati creatae, quia ipsa est causa obliquitatis in actu; sed praeterea quoniam ipsa tenetur agere recte, in quantum effectus cadit sub eius potestate, et interim perverse operatur. Ad id autem non tenetur Divina voluntas; atque ex eo ipsa in se peccare non potest. Neque etiam non causando, valet primo deficere respectu rectitudinis debitae in actu, quia alioquin, ut dictum est, exeunti a creata voluntate inesse non posset carentia iustitiae debitae.

AD TERTIUM patet ex dictis; nam [*Oxon.* ib. n. 17.] si Deus subtrahendo manutenentiam suam gratiam annihilaret, nullo voluntatis praecedente defectu in operando, ea gratiae carentia non foret ipsi imputanda ad peccatum, siquidem non esset carentia iustitiae debitae. Voluntas enim non est eius iustitiae debitor, nisi quatenus in ipsius potestate est gratiam conservare, ne per demeritum sibi adimatur. Quamvis igitur maius malum sit gratiae privatio, quam iustitiae actualis carentia, esse potest nihilominus a Deo non agente, idest non conservante; sed non primo non agente; imo propterea non concursum dante, quia praecessit demeritum, unde et factum est, ut Deo subtrahente conservationis eius manutenentiam, in nihilum abiret. Verum respectu carentiae rectitudinis actualis, si est primum peccatum, non est aliquod praecedens peccatum aut demeritum, cuius intuitu Deus deneget suum concursum, ne rectitudo ponatur, et reipsa insit quantum est ex parte Dei. Igitur nec gratiae privatio est peccatum, nisi in quantum est iustitiae debitae carentia, qua voluntas se demeritorie privavit, licet a Deo non causante, sit ipsa gratiae annihilatio.

AD QUARTUM dico, [*Oxon.* ib. n. 16.] sapiens non tantum quia tenetur ex praecepto non subvertere proximum, ideo esse nequit auctor unde proxi-

mus deterior evadat; sed ex perfectione sapientis est, ut manens sapiens, esse non possit prima ratio deficiendi. Quo posito, optime concludit ratio Augustini; est enim Deus omni sapiente infinities praestantior, et voluntas eius simpliciter perfectior; et ideo non est prima ratio deficiendi alicui, cui ipse paratus est coagere ad rectitudinem. Non quia necessario eam causat, sed quoniam disposuit, paratusque subinde est ex parte sui dare ex consequenti quicquid dedit antecederet, seu de primaria intentione; et alioquin, ut dictum est, si aliter faceret, non posset voluntati creatae peccatum imputari.

ARTICULUS II.

UTRUM ACTUS PECCATI SIT A DEO.

Doct., Oxon. 2. d. 37. q. 1. 2. — Report. ib. q. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 79. a. 2.

VIDETUR actus, cui annectitur deformitas et malitia, haud ortum habere posse a Deo. Nam [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 2.] ipse Deus lege lata edixit omnibus, abstinendum esse a peccatis, quae unice eveniunt atque fiunt ob transgressionem divinorum mandatorum; igitur si ipse una cum creata voluntate influeret in actus obliquitati subiectos, iam operaretur contra suam prohibitionem; quod videtur pertinere ad duplicitatem.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Quicquid efficit Deus, propter se facit; *Omnia enim propter seipsum operatus est Dominus*, Proverb. 16. Nec sane aliter ordinari queunt omnia, quam ad id, cuius sunt participationes quaedam, et ex charitate perfectissima, quae ipse est, facit; ergo quicumque actus de Deo procedentes, sint oportet ordinatissimi, tam ex fine, quam ex principio operationis; ergo, si actus ordinatus a Deo, sit pariter a voluntate peccante, una idem actus erit ordinatus et inordinatus; quod nemo dixerit.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Liberum hominis arbitrium non dicitur errare, quum in agendo est suae regulae concors: regula voluntatis creatae in agendo, est Dei suprema voluntas; ergo si Deus vult illud idem, quod creata voluntas peccans vult, tunc liberum hominis arbitrium non peccat, quando peccat; quod est impossibile.

CONTRA. [Report. 2. d. 37. q. 1. n. 1.] August. super illud Psal. 68. *Et non est substantia*, scribit: *quod non est substantia aliqua, nihil est, et omnis substantia a Deo est*. Igitur actus malitiae substratus, sicuti est, a Deo sit oportet.

RESPONDEO, 1. p. q. 105. art. 4. praesens quaesitum expendentes, ostensum est, oportere omnino ad operationem omnem voluntatis creatae concurrere immediate voluntatem divinam, sic ut eius influxus penitissime attingat quicquid positivi reperitur in actibus eius, seu sint recti, seu obliqui, deductis illationibus ex certissima infallibilitate scientiae divinae, et omnipotentissima activa virtute eiusdem. Nunc inibi dicta supponentes, idipsum breviter probatur: nam [Report. 2. d. 37. q. 1. n. 3.] omne ens positivum, vel est ex se, vel ab alio. Actus, quo creata voluntas peccat, quid positivum est, et a se utique non est, cum sit contingens quid, eique subinde intrinsece repugnans necessitas essendi; sit ergo oportet ab alio. Omne autem positivum, quod est ab alio, aut a Deo immediate exit, aut

fit a causa prima influente cum causa secunda in communem effectum. — *Rursus*, eleemosynas elargiri ad captandam gloriam vanam, peccatum est: fieri id etiam potest debitis concurrentibus circumstantiis; igitur idem actus in specie naturae exerceri potest bene, et male; erit ergo eius eadem causa in *esse* naturae. Sed substantia actus meritorii est a Deo; erit igitur pariter et substantia actus demeritorii. — Habes etiam aliam probationem *huius solutionis art. praec. in 2. princ.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 21. — *Report.* 2. d. 37. q. 1. n. 8.] complura velle Deum voluntate signi, quae nihilominus voluntate beneplaciti fieri vetuit. Sicque praecepit Abrahamo, ut filium Isaacum immolaret; simpliciter tamen noluit tale holocaustum sibi exhiberi, ut patet (*Gen.* 22). Eius igitur quod Deus vult voluntate beneplaciti, oppositum aliquando praecepit, ex quo evidenter concluditur in Deo duplex voluntas, idest duplex ordo eiusdem voluntatis, de qua re actum 1. p. q. 19. art. 10. et 11. Nec propterea est inferenda in Deo duplicitas aliqua, aut fictio; nam quando in praecepto est aliquis finis consonus rectae rationi, eo sine habito, potest revocari praeceptum, citra ullam duplicitatem. In facto immolationis Isaaci a Deo iniunctae finis erat manifestatio obedientiae Abrahae, quam profecto exhibuit Sanctus Patriarcha magna promptitudine obtemperans divino mandato, usque ad conatum occidendi filium, quem tantopere diligebat, ut Dei satisfaceret voluntati.

AD SECUNDUM dico, [*Oxon.* ib.] id quod formaliter est actus voluntatis creatae, quoque formaliter vult, non esse actum voluntatis divinae, sed effectum eius; quia voluntas divina semper est ordinata, rectusque actus eius; contra vero actus creatae voluntatis peccantis inordinatus est, caret enim rectitudine debita; et idem actus a Deo causante est ordinate volitus, sicut materiale respectu causantis, quemadmodum et in nobis actus noster materialiter est bonus, quia esse potest ex charitate elicitus. Est igitur *velle* divinum simpliciter perfectum, eo quod ex charitate eliciatur, habens subinde finem optimum; sed opus exterius, quod est illius *velle* effectus, estque creatum *velle*, est ordinatum materialiter sive secundum quid; inordinatum autem simpliciter inquantum est actus, quo creata voluntas inordinate vult.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* ib. — Cf. 1. p. q. 19. art. 6. et supra q. 19. art. 10.] divinam voluntatem haud esse regulam creatae voluntatis quantum ad rectitudinem, quoad ipsum volitum, ut scilicet voluntas recta sit, quia concordat voluntati illi in volito. Est igitur Dei voluntas regula nostrae voluntatis, in quantum est volens voluntatem creatam sic vel sic velle; idque volendo voluntate signi et antecedente, non autem semper voluntate beneplaciti et consequente.

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS SIT CAUSA EXCAECATIONIS ET OBDURATIONIS.

Doctor, Oxon. 2. d. 7. — Report. ib. q. 3. — S. Thomas 1. 2. q. 79. a. 3.

(Relate ad daemones, caeterosque damnatos praesens quaesitum expensum fuit, 1. p. q. 64. art. 2.)

VIDETUR Deus haud esse causa excaecationis et indurationis hominum pravorum. Etenim [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 1.*] secundum August., 83. qq. q. 3. *Nullo sapiente auctore, fit homo deterior*; ergo multo minus Deo auctore, qui est omni sapiente infinite praestantior, fiet homo deterior. Sed qui addit malum malo, efficit totum deterius, sicut addens bonum bono, facit totum melius; ergo cum infelicissimae conditioni subiecti sint mali ex eorum excaecatione et induratione, profecto causa inductiva malorum nequit esse Deus.

2. PRAETÈREA. Idem effectus perperam attribuitur causis contrariis: sed de malitia hominum malorum oritur ipsorum excaecatio, scribitur enim Sap. 2. *Excaecavit eos malitia eorum*; ergo non est dicendus Deus causa excaecationis eorum, quem malitiam odisse constat.

3. PRAETÈREA. [*Report. 2. d. 7. q. 3. n. 18.*] Anselmus, *De casu Diaboli*, cap. 3. *Non dicitur, inquit, quod Deus non potuit hoc dare, nisi quia ille non potest recipere*: igitur non est ex parte Dei impossibilitas dandi gratiam, qua illuminetur intellectus damnatorum, et inflammetur affectus ad detestandum malitiam, nisi quia ex parte ipsorum est impossibilitas recipiendi. Eisdem ergo improbis hominibus est imputanda obstinatio in malo, et excaecatio, non Deo, ut causae.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 2.*] *Ad Rom. 9. Cuius vult miseretur, et quem vult indurat.* Est igitur Deus causa excaecationis et indurationis, iuxta August. expositionem, 83. qq. q. 68.

RESPONDEO dicendum, Deum pravis hominibus gratiam suam iustissime denegantem, qua possent ab impietate resilire, et a peccatorum coeno emergere, causam esse obstinationis et excaecationis eorum, sed negativam. *Declaratio*: induratio sive obstinatio est induratae mentis in malitia pertinacia, per quam homo fit impenitens. Verumtamen Deus, ut causa et auctor esse nequit eius perversae electionis, qua quis decernit se perseveraturum in malitia usque ad finem vitae, ita nec pertinaciae vel perseverantiae in tali electione causa dicenda est. Actus enim [*Oxon. 2. d. 7. n. 20.*] dum manet habet quasi continue causam, quia eius *esse* est quasi in continuo *causari*; ut ergo eius malitiae causa in fieri extitit prava hominis voluntas, ita et in *conservari*; a Deo ergo non est, nec positive efficitur obduratio in malitia et excaecatio, ne perditissimi homines videant immedicabile malum, quod eos manet, et bonum quod irreparabiliter amittunt; sed est a Deo decernente et nolente gratiam elargiri: sicut enim illum gratificat cui disposuit dare gratiam, ita et illum non gratificat quem derelinquit, idest, respectu gratificationis eius habet *nolle*. Voluntati autem gratia Dei carenti non suppetit potestas resiliendi, prout oportet a peccato; nam ut a culpis quibus involvitur expediatur, opus est sibi praesto esse aliud principium extrinsecum, nempe Dei gratiam, quam viribus suis ne-

quit sibi comparare. Deus igitur iuste non dāns gratiam quibusdam sceleratis hominibus, qui eligentes perseverare in malitia, abutuntur misericordia Dei, est causa negativa indurationis et excaecationis eorum.

Summa itaque haec est: [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 6. seqq.] culpa continuata sine intermissione, ipsa obstinatio est: haec non habet Deum pro causa positiva. Sicut enim culpa, quando primo committitur, qua talis non agnoscit nisi causam deficientem a recto ordine; sic nec inquantum continuatur ut culpa a Deo est. Haec autem culpa ut continuata est a Deo, ut causa negativa, scilicet non remittente: nec tamen est prima causa negativa, sed ipsa voluntas, voluntarie continuans, est causa demeritoria eius, quod est Deum non remittere et nolle dare gratiam resiliendi a peccatis. Aut saltem eadem voluntas quando peccavit, id suo demerito sibi comparavit, ut numquam a tali culpa solveretur, licet non semper post actum, quo peccavit, in eundem continuo exeat. Est igitur poena non inflicta; nec posset iuste infligi, cum sit formaliter culpa; sed est poena derelicta, sicut dicit August., super Psal. 5. v. 4. *Cum punit Deus peccatores malum suum non infert, sed suis malis malos relinquit.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 4. n. 19.] Augustino eo loci esse sermonem de malo culpae, non poenae, et poena sane est induratio in malitia, et excaecatio hominum impiorum ipsis iustissime inflicta, ut ex August., probat *Mag. 1. sent. dist. 41. cap. 1.* Deus quippe est iustissimus vindex malorum, ut scribitur *Deuter. 23. Mihi vindictam, et ergo retribuam in tempore.* — *Contra*, Augustini probatio stat quia; nullo sapiente auctore fit homo deterior; multo minus ergo Deo auctore fit homo deterior: sed per punishmentem fit homo deterior, quia malo additur malum. *Responsio*: stante primo malo, quod est culpae, desuper additum malum, licet sit disconveniens isti, non tamen simpliciter; quia non in comparatione ad universum, cuius ordo exigit malum illud manens, per aliud malum ordinari, nempe per poenam iuste correspondentem culpae. Et [*Oxon.* ib. n. 7.] iustum profecto est, illum qui continuat malitiam, a malitia per alium non liberari; nec id tantum, verum etiam quia potuit malitiam reliquisse dum esset in via, nec voluit per contemptum gratiae et misericordiae Dei, sed maluit perseverare in malo; aequum est igitur elapso iam tempore praefixo, suae malitiae derelinqui et a malo non sublevari.

AD SECUNDUM patet ex *dictis*; nam obstinatio in perversis omnibus est ab ipsorum prava voluntate positive agente; a Deo est autem deserente, et iustissime gratiam denegante. Est igitur Deus causa solum negativa obstinationis et excaecationis peccatorum, ipsis pertinaci obstinatione in malitia obicem praebentibus divinae beneficentiae. — *Ad id*, quod additur videri Deus esse peccati et malitiae causa; *dictum est*, quemadmodum esse nequit causa primae electionis malae, ita nec continuationis ipsius.

AD TERTIUM, quod Anselmi auctoritate nititur, *respondeo*: [*Report. 2. d. 7. q. 3. n. 19.*] quoniam Dei voluntas est praecisa causa effectus supernaturalis, simpliciter potest velle elargiri munus suum voluntate antecedente, vel consequente; et quidem voluntate antecedente vult omnes homines esse beatos: dando quippe eis liberam voluntatem caeteraque necessaria ad recte volendum, possunt beatitudinem adipisci. Quod ergo ad hanc voluntatem antecedentem attinet, dici non potest, creaturam non recipere, quia Deus dare non vult. Impossibilitas ergo prima recipiendi ex

parte naturae creatae, est in ordine ad voluntatem consequentem, quae ponit rem in *esse*; quia ergo Deus hac voluntate non dat, ideo homo non recipit; sed quia Deus daret ex consequenti quicquid antecederet dedit, nisi inveniret impedimentum in recipiente, ideo ipse est causa negativa obstinationis et excaecationis peccatorum, nolens dare gratiam immerentibus, ut expositum est in *solutione*.

ARTICULUS IV.

UTRUM EXCAECATIO, ET OBDURATIO SEMPER ORDINENTUR
AD SALUTEM EIUS, QUI EXCAECATUR, ET OBDURATUR.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 79. a. 4.

VIDENTUR excaecatio et obduratio semper ordinari ad salutem eius, qui excaecatur et obduratur. Etenim [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 10.*] August., in *Enchir.*, cap. 21. scribit: *Omnipotens melius iudicavit sinere mala fieri, quia potens est de illis maiora bona elicere*. Ergo multo magis ordinat ad bonum, malum, cuius ipse est causa: est autem causa excaecationis et obdurationis malorum hominum, ut dictum fuit *art. praec.* ergo sentiendum est tale malum ordinari ad salutem eius, qui excaecatur et obduratur.

2. PRAETEREA. Excaecatio et obduratio in malitia est poena, et quidem longe gravissima; ergo si [*Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 6.*] peccator tali afficitur poena, praecise ut plectatur, et non ut emendetur in melius, stante decreto praesentis vitae, videtur id pertinere ad crudelitatem, quod longissime abest a Deo, *qui mortem non fecit, nec laetatur in perditione vivorum*; ergo poena haec excaecationis et obdurationis semper ordinatur in bonum illius, cui infligitur. — *Confirmatur* per Philosoph., 2. *Rethor.*, cap. 12. ubi vult in eo differre correctionem a punitione, quod correctio fit gratia illius, ad quem correctio dirigitur, ut emendetur, punitio vero gratia punientis, ut satiatur. Secundum videtur esse omnino crudelitatis; ergo ad Deum haec ratio pertinere non potest; ac proinde poenae omnes ab eo in hac vita peccatoribus inflictae ordinantur ad salutem ipsorum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 1.*] Constat, quosdam obstinatos peccatores ad Deum se convertentes, salutem per poenitentiam consecutos esse; istis ergo obstinatio et excaecatio cessit in bonum; ergo et caeteris obstinatis in malitia inflicta est talis poena a Deo in bonum ipsorum. *Probatio consequentiae*: Actuum 10. scribitur: *In veritate comperi, quia non est personarum acceptator Deus*. Si autem in quibusdam praecise ordinasset hanc poenam in salutem ipsorum, et non in aliis sub eadem poena comprehensis, videretur personarum acceptator.

CONTRA. *Ad Romanos, 9. Cuius vult miseretur, et quem vult indurat*; scilicet non dando gratiam resiliendi a peccatis, iuxta dicta *art. praec.* Horum ergo obstinatio in malitia non ordinatur in salutem ipsorum.

RESPONDEO dicendum, interdum obstinationem in malo ordinari in salutem eius, qui obstinatus in malitia reperitur; at frequentius excaecationem et obdurationem in malitia cedere in damnationem eorum, qui excaecantur et obdurantur in voluntatis perversitate. *Declaratio*: [*Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 7.*] sicuti peccans mortaliter ordinatur ad subeundam

aeternam poenam, ita tali in malitia obstinatos manet aeternum supplicium, nisi dum sunt in via avertentes se a malo per poenitentiam, disponantur ad Dei misericordiam suscipiendam. Dispositio enim obtinendi veniam a Deo est aliqualis displicentia peccati cum conversione ad Deum offensum. Ex quo fit, ut obstinationis et excaecationis peccatum non sit irremisibile simpliciter, sed solum, cum non habet poenitentiam comitem; unde [ib. 4. d. 14. q. 2. n. 20.] Auctor *De vera et falsa poenitentia*: *Cum sit*, inquit, *opus Dei fructifera poenitentia, inspirare eam potest quando-cumque vult sua misericordia*. Atque hinc Mag., 2. d. 43. cap. *Est etiam*, multas congerit Aug. auctoritates dicentes de nullo peccatore quantumvis in malitia obstinatissimo esse diffidendum, *quia converti potest dum in hac vita est*. In his ergo tantum, qui recedentes ab obstinatione in malitia, Dei misericordiam consequuntur, sua ipsorum obstinatio ordinatur in salutem. — Verumtamen [ib. 2. d. 43. q. 1. n. 7.] quia ut plurimum obdurationis et excaecationis poena involuti, de Dei desperant misericordia, atque per desperationem veniae consequendae corrumpitur dispositio ad remissionem peccatorum suo modo praeparans, quae est displicentia de illis, per perversam voluntatem perseverare in malitia eligentes; subinde ut in pluribus excaecatio et obduratio ordinantur ad damnationem illorum, qui hac poena in praesenti vita iustissime a Deo plectuntur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 7. seqq.] malum poenae a Deo pro culpa inflictum sine dubio ordinari ad bonum, quae est correspondentia poenae ad culpam, reformans illam, et etiam ad bonum universi. Nam sicut bonum honestum iuxte requirit, ut pro ipso reddatur bonum commodum, ita peccatum excludens honestatem iuxte exigit, ut sibi reddatur privatio boni commodi; sic ergo ordinatur malum, uti ordinari potest. Absolute enim est extra ordinem, et ideo non potest manere in toto cum ordine ipsius, nisi aliquid addatur quod ordo totius postulat adiungi. Bonum igitur naturae, per malum culpae vitiatum, iuxte reformatur per malum poenae, sicque malum omne ex culpa inductum ordinatur ad bonum; verum non semper ipsius, cui infligitur, sed ad bonum commune. Obstinatio ergo in peccatis aliquando cedit in commodum eius, qui ad tempus fuit obstinatus in malitia et postea respicit; aliquando vero in bonum aliorum, ut aures attentas habentes divinis inspirationibus, cautiores reddantur. Itaque [ib. n. 21.] poena haec corrigibili infligitur, ut curetur; incorrigibili vero, ut exemplo ipsius praeserventur alii; sicque malum hoc obstinationis, inflictum a Deo ut causa negativa, saltem cedit in bonum communis, et ordinatur ad iustum eminentis continentiae, ut dicitur statim.

AD SECUNDUM dicendum: [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 8.], cum Deus infligit poenam pro culpa, id non efficit praecipue propter correctionem eius, qui corrigitur, licet nonnumquam emendatio et mutatio in melius sequatur: potissimum ergo et per se culpa plectitur per poenam, ne inordinata remaneat in universo, sed meliori, quo fieri potest modo, ordinetur serveturque lex punitiva, in quam transgressum est. *Et cum dicitur* id spectare videri ad credulitatem: *manifeste hoc non sequitur*; quia ulterior finis est bonum commune, cuius interest servare leges iustas. Sed crudele foret, si staret vindicans in fine alio quam communi, vel in fine ultimo, ut in casu. Ipse enim [ib. d. 46. q. 1. n. 11.] Deus est finis ultimus omnis legis iustae, iustumque publicum communis, non aggregatione, ut in

civitate, sed communitate eminentis continentiae, quod est iustum condecens bonitatem suam. Unde Ansel., *Prosol.*, cap. 20. *Cum punis malo, iustum est, quia illorum meritis congruit: cum parcis malis, iustum est, non quia illorum meritis, sed quia tuae voluntati, et bonitati condecens est.* Seu ergo peccatores obdurati in malo respiscant, seu suis malis relinquantur et pereant, iustum semper est, ordinatum ad iustum publicum eminentis continentiae. — *Ad confirmationem*, de 1. *Rhet.*, dico sic: [ib. d. 14. q. 2. n. 8.] corrigens utique gratia correpti coarguit, ut emendetur; sed vindicans non gratia correcti per se, nec gratia sui ipsius, sed intuitu legis sarcindae, et ulterius gratia boni communis, et tandem propter seipsum, si est finis legis, sicuti in proposito.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon.* 1. d. 41. q. 1. n. 14.] summa bonitas stare potest cum liberali communicatione, esto aequalis non sit respectu omnium. Potest enim summe bonus ex libertate libere communicare; et ut ostendat se non necessario liberalem, sed liberalem libere communicativum. Potest enim sic liberalis, aliquibus duobus apprehensis aequalibus, velle bonum non aequaliter communicare; nec eo in facto intelligitur fieri iniustitia aliqua, quia nihil est ibi debitum. Etsi igitur aliquos ab obstinatione et excaecatione liberet relictis aliis, quorum non miseretur, induretque subinde non dando gratiam, non est tamen dicendus acceptator personarum. De qua re actum 1. p. q. 23.

QUAESTIO OCTUAGESIMA.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum diabolus sit directe causa peccati. - 2. Utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo. - 3. Utrum possit necessitatem peccandi inducere. - 4. Utrum omnia peccata ex diaboli suggestionem proveniant.

CUM materiam hanc 1. p. q. 114. ubi de impugnatione daemonum, ex Magist. sent. et Alensi, expenderimus, nec Doctor, communem supponens Sanctorum doctrinam, super hoc argumento aliquid directe scripserit, putavimus horum articulorum solutionem ad cit. quaest. esse remittendam. Ad tertium art. quod attinet, legendus art. 2. q. 111. et art. 6. q. 115.

QUAESTIO OCTUAGESIMAPRIMA.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini, exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem: unde de peccato originali dicendum est. Et circa hoc tria consideranda occurrunt: *primo*, de eius traductione: *secundo*, de eius essentia: *tertio*, de eius obiecto.

Et circa primum quaeruntur quinque.

1. Utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteris. - 2. Utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum per originem in posteris deriventur. - 3. Utrum peccatum originale derivetur ad omnes, qui ex Adam per viam seminis generantur. - 4. Utrum derivaretur ad illos, qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur. - 5. Utrum si foemina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I.

UTRUM PRIMUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRADUCATUR
PER ORIGINEM IN POSTEROS.

Doctor, Oxon. 2. d. 30. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 81. a. 1.

VIDETUR peccatum primi hominis minime traduci per originem in posteris eius. Etenim [*Oxon. 2. d. 30. q. 1. n. 1. — Report. ib.*] secundum August., *De vera Religione*, c. 14. (et habetur 1. *Retractatio*. c. 13.) *Usque adeo voluntarium peccatum est, ut nullo sit peccatum si non sit voluntarium*: in parvulis autem non habentibus usum rationis nihil esse potest voluntarium; ergo eis nullum attribui potest peccatum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Nullus peccat in eo, quod vitare non potest, 3. *De lib. arbit.* Parvuli haud vitare possunt quae ipsis de naturali conceptione insunt; igitur defectus quicumque naturales eorum consequentes originem imputari nequeunt ipsis ad culpam, sed magis poenae videntur.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Est argumentum Juliani haeretici Pelagiani, quod refertur ab August., 2. *De Nuptiis et Concup.*, c. 28. *Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit; per quas igitur rimas inter tot praesidia innocentiae peccatum fingis ingressum?* Non est ergo astruendum peccatum ullum inesse posteris Adami ob primam praevaricationem illius.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Aristot., 3. *Ethic.*, cap. 5. scribit: *Caeco nato nullus improperebit, sed magis miserebitur*; igitur defectus quilibet naturalis poenae potius, quam culpae est deputandus.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib. — Report. ib.*] Adam non extitit tota natura humana nobilior; ergo cum Dei mandatum transgrediendo se pec-

cato subiecit, nequit totam humanam inficere naturam. *Antecedens* patet: siquidem in natura humana fuit aliquod individuum perinde nobile, ac ipse, aut saltem potuit fuisse. *Probatur* itaque *consequentia*; quia minoris boni corruptio non includit corruptionem boni potioris.

CONTRA. [Oxon. ib. — Report. ib.] Ad Rom., 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt.* Et ibidem: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam iusti constituuntur multi.* Sunt etiam Sanctorum auctoritates, quas adducit Magist., 2. sent. dist. 30. cap. *Sed quod.*

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 2. d. 32. n. 8. — Report. 2. d. 33. n. 16.] primum peccatum Adami generis humani protoparentis traduci in posteros eius communi via propagatos; quod filiorum Adae peccatum sequens ipsorum originem *originale* recte nuncupatur, ut extitit personale et proprium in parente Adamo. Hoc est fidei dogma, et constans doctrina Sanctorum et Ecclesiae, quae spiritu veritatis ducitur et illuminatur in intelligentia Scripturarum. Pelagijs, eiusque asseclae blasphemantes hanc negaverunt veritatem, quos pluribus editis voluminibus fortissime confutat et plenissime revincit prae aliis magnus Augustinus.

Porro [Oxon. ib.] originalis peccati notionem tradens Anselmus, 1. *De Conceptu Virginali*, cap. 27. *Per peccatum, inquit, quod originale dicis, aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus nisi factam per inobedientiam Adae iustitiae debitae nuditatem; per quam omnes sunt filii irae.* Hac supposita culpa originalis notificatione, declaratio theologica solutionis est ista: quicumque hominum communi via propagatorum praesefert iustitiae originalis debitae carentiam; ergo quicumque ex eis nascitur obnoxius culpae originali: quod autem homines de Adamo provenientes iustitia careant originali, evidenter, et necessario infertur ex eo, quod iustitiae originalis effectibus destituti omnes inveniantur; ergo in his omnibus adest causa contrariorum effectuum. Hi vero potissimum erant pax et tranquillitas magna inter partem rationalem et sensitivam, scientia rerum naturalium, item imperium super omnia animalia terrae, immortalitas, etc. De qua re actum 1. p. q. 94. 95. et 96. Hinc scribit Anselmus loco cit. *Non accusat spontanea quam fecit iustitiae desertio, nec personas excusat recuperandi impotentia, ut declarat, cap. 2. Quoniam ipse sibi impotentiam fecit deserendo iustitiam in primis parentibus, in quibus tota natura erat, et semper debitor est habere potestatem, quam ad observandam semper iustitiam accepit.*

Ex quibus concluditur [Oxon. ib.] debitum in parvulis habendi iustitiam originalem, propterea quod Adam accepit pro se et pro tota natura, quae tunc erat in eo; ideoque iure Deus exigit a tota natura, in quocumque reperitur per generationem derivata, iustitiam, quam humanae naturae existenti in Adamo elargitus est; adeo ut iuxta eundem Anselmum, cap. 7. Adam peccato suo personali nudavit naturam iustitiae debitae; ergo in quocumque fecit naturam nudam, efficit eandem debitorum iustitiae acceptae in Adamo. — Neque [ib. n. 9.] debitum hoc in posteris Adae excluditur, si dicatur, naturam in posteris Adae extitisse quidem in illo causaliter, sed tantum secundum carnem; at quoad voluntatem, cuius solius est recipere iustitiam, et fundare debitum habendi illam, esse nequit in primo homine ut in causa; non excluditur, inquam,

debitum hoc responso, nec Anselmi doctrina infringitur; idque ostendo sic: omne donum est debitum quod Deus largitur voluntate antecedente, idest quantum est ex parte Dei donantis sine speciali gratia et merito, quamvis non voluntate consequente, ob impedimentum obortum ex parte recipientis: sed Adamo accipienti iustitiam, filiisque eius omnibus datum est idem donum voluntate Dei antecedente, scilicet, quantum erat ex parte largientis; quia citra omne meritum collaturus erat iustitiam, nisi adesset impedimentum; ergo ex collatione facta primo parenti, filii inde progeniti debitores iuste asseruntur iustitiae sic datae. — *Probatio maioris*: nam [ib. n. 10.] accipiens voluntatem et gratiam, licet ei non detur opus meritum in se, seu voluntate consequente, datur sibi tamen voluntate antecedente et in causa, quae est voluntas gratia ornata; ac subinde gratiam recipiens debitor est operum bonorum, quibus servantur divina mandata, et in quae potest homo gratia Dei cooperante secum, adeo ut amittens gratiam et frequenter peccans, non modo pro gratiae amissione punitur, verum etiam pro transgressionem mandatorum Dei; alioquin qui frequenter et qui raro peccassent pari poena plectendi forent. *Minor* autem perspicua est; siquidem lege divina statutum erat, per patrem transfundi originalem iustitiam in filios, nisi opponeretur obex per peccatum: non quidem quia opera parentis iustitia ipsa derivaretur in filios, cum sit donum supernaturale; sed quia Deus ipse cooperatur in universum dando iustitiam propagatis; quemadmodum modo animam intellectivam creat et corpori perfecte organizato infundit.

Posset responderi [Oxon. 2. d. 32. n. 10. seqq.] disparem esse rationem de debito sequente gratiam collatam respectu operum bonorum, et de iustitia Adamo desuper infusa; gratiam quippe reipsa homo recepit, et una sequebatur, debitum cooperandi gratiae: at Adae posterum numquam iustitia originali praediti nascuntur; non sunt ergo debitores habendi illam. *Nos dicimus* hac replica non infringi vim inductae rationis. Nam etsi Adae posterum non receperit aliquando iustitiam originalem, ut amittens gratiam reipsa oportuit eam recepisse: attamen sicuti voluntate antecedente Deus largiens gratiam, dedit habenti opera meritatoria, ita dando primo homini iustitiam, eadem voluntate antecedente dedit et posteris eius iustitiam, daturus etiam voluntate consequenti, nisi impedimentum invenisset. Stat ergo utrobique eadem ratio debiti. Atque supposita catholica veritate, et Sanctorum auctoritatibus, ita nos declarandum putamus in Adae posteris peccatum originale, sive carentiam iustitiae debitae transfundi, quia acceptae in parente primo, et posteris eius omnibus datae a Deo voluntate antecedente.

Propter solutionem argumentorum [Oxon. ib.] sciendum, dupliciter intelligi posse iustitiam debitam esse: *uno modo*, quia in se accepta, et actione accipientis amissa. *Secundo* quia accepta in alio, et operatione mala alterius deperdita. Iuxta priorem intellectum peccatum actuale iniustitia est carentiaque iustitiae. Sed posteriori sensu originale est carentia iustitiae debitae. Quare culpa haec magis assimilatur peccato, quasi quiescenti in anima, post actum transeuntem, quam peccato actuali, quod ponitur ab ipsa voluntate peccante. His praenotatis,

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. ib. n. 14. — *Report.* d. 33. n. 24.] dicendum, nomine *voluntarii* intelligi posse omne id quod est *in voluntate*; vel prout communiter sumitur, et magis proprie, pro eo quod

cadit *sub voluntatis potestatem*, quatenus est vis activa. Primo modo culpa originalis dici potest voluntaria; est enim in voluntate, perinde ac quodlibet aliud peccatum; ubi solum reperitur iniustitia, sicut et iustitia illi opposita. — Iuxta posteriorem acceptionem, peccatum hoc non oportet esse voluntarium ipsi habenti, sed sibi, vel alii, scilicet a quo committitur tale peccatum; et utrumque sufficit Augustino contra Manichaeos, qui posuerunt peccatum esse ab anima mala, ac subinde simpliciter necessarium, propter illam animam malam, et involuntarium cuicumque.

AD SECUNDUM [Oxon. ib. — Report. ib.] respondeo *quod peccare* dici posse et de eo, qui actum peccandi elicit, et de illo qui subditur peccato. Et primo modo concedenda est inducta auctoritas, siquidem parvuli haud elicere queunt actum peccandi, cum peccatum, de quo loquimur, non sit actuale, sed solum de parentibus in ipsos derivatum. At secundum posteriorem acceptionem propositio est falsa, nisi intelligatur universim sic: in eo quod nec in seipso vitare potest, nec in illo per quem contrahit peccatum: atque pars haec in casu falsa est. Haec igitur propositio sic disiunctive vera, sufficit Augustino contra Manichaeos, sicut prius.

AD TERTIUM [Oxon. ib. n. 15. — Report. ib. n. 24.] dicendum, ad originale peccatum duo concurrere, suntque carentia iustitiae, ut formale, et debitum habendi eam, ut materiale, perinde ac in aliis privationibus concurrunt privatio et aptitudo ad habitum. Debitum istud a Deo est statuente legem istam: *Tibi Adae iustitiam do; et praeterea caeteris omnibus de te gignendis, quantum est ex parte mei, eandem tribuo iustitiam*. Et ideo tali praesupposita datione, omnes Adami filii tenentur habere donum ipsis in primo ipsorum parente collatum; ergo debitum hoc per nullas latentes rimas intrat, sed ex his duabus nascitur causis positivis. Et carentiae ipsius non est causa nisi negative, scilicet, non dans iustitiam originalem. Cuius si quaeratur ulterius causa, non est alia nisi demeritoria; nempe quia Adam demeruit ne iustitia originalis daretur posteris eius. Porro negativa non dans Deus est; demeritoria vero, quare non detur, Adam peccans extitit. — *Et si obiicias*: quando effectus actu efficitur, oportet causam eius esse in actu: si autem Adam foret annihilatus, vel si modo reipsa in illius voluntate nullum esset peccatum, vel demeritum; quomodo in instanti, quo concipitur homo, contrahitur peccatum ab Adamo? *Respondeo*, sicut meritum in se transiens, manet in scientia et acceptione divina, dum ita rependit praemium, ac si meritum esset praesens, ita transeunte demerito quantum ad actum, est tamen praesens scientiae divinae, quia ita plectit iam fontes, perinde ac si tunc actu peccarent. Ita ergo huius negationis, *non habere iustitiam originalem*, erunt viae, per quas intrat, *Deum non dare, et Adae demeritum in scientia Dei*, propter quod non dat.

AD QUARTUM [Oxon. ib. — Report. ib. n. 25.] de 3. *Ethic.* dico nullum esse defectum virtute originis parvulos afficientem eis imputabilem ad culpam, nisi hunc de quo loquimur. Ac proinde, etsi caeteri omnes defectus poenae sint, propter quas digni sunt miseratione; ob istum tamen nascuntur filii irae divinae.

AD QUINTUM [Oxon. ib. — Report. ib. n. 26.] est responsio haec: Adam non corrumpit naturam hanc numero, sicut nec personam numero; sed corrumpit se peccato personali, et in hoc demeritorie totam posteritatem suam.

ARTICULUS II.

UTRUM ETIAM ALIA PECCATA PRIMI PARENTIS,
VEL PROXIMORUM PARENTUM, TRADUCANTUR IN POSTEROS.

Doctor, locis art. praec. citat. — S. Thom. I. 2. q. 81. a. 2.

RESPONDEO, nec peccata primi parentis, excepto primo, nec immediatius gignentium filios, traduci in posteros, adeo ut ipsis deputanda sint culpa. Quae solutio evidens est ex dictis *art. praec.* Nam eatenus Adami, posteri natura nascuntur filii irae divinae, quatenus ab eis iuste exigit Deus iustitiam, quam eis dederat, quantum erat ex parte sui, in Adamo iustitia, gratiaque sanctificante ornato. Eam autem primo homine per primum peccatum amittente, obortum est impedimentum ex parte ipsorum, liberalitatis divinae, per quam adepturi erant mox nati iustitiam ipsis in primo homine datam. Atque ita est in eis carentia iustitiae debitae, quia acceptae in Adamo. Stante autem hac veritate, evidens est, per peccata deinceps commissa, sive a primo homine sive ab aliis ab eo descendentibus, amissam haud fuisse iustitiam ipsis datam, ut in alios traduceretur; ergo non intelligitur in Adae posteris aliquod debitum habendi iustitiam, quam excludunt alia peccata post primum. Ergo nec ipsa peccata traducuntur in eos. Imo peccata personarum peccantium sunt, nec ad alios ab ipsis pertinere possunt, sic ut dignitas poenarum innascatur in illis.

ARTICULUS III.

UTRUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRANSEAT
PER ORIGINEM IN OMNES HOMINES.

Doctor, 2. d. 30. q. 1. et 2. — Report. ib. — S. Thom. I. 2. q. 81. a. 3.

VIDETUR primi hominis peccatum transire et derivari in omnes penitus homines, de illo communi via descendentes. Siquidem [*Oxon. 3. d. 3. q. 1. n. 1.*] hoc expresse asseritur in divina Scriptura ad Rom., 5. *Mors*, inquit Apostolus, *in omnes pertransit, in quo omnes peccaverunt.* Excepto igitur Christo omnium Salvatore, omnes in Adamo peccaverunt.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 3.*] Nisi omnes omnino homines culpam originalem contraherent, et subinde in Adamo peccarent; igitur non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum; quod est plane erroneum. Ergo primi hominis peccatum transfunditur in posteros eius omnes per generationem propagatos. — *Praeterea*, [*Oxon. ib. n. 1.*] Fulgentius de Fide ad Petrum cap. 26. *Firmissime*, inquit, *tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum peccato originali nasci, impietati subditum, mortique subiectum, et ob hoc natura irae nasci filium; a qua nullus liberatur, nisi per fidem Mediatoris Dei et hominum.* Igitur omnes qui Adae sunt filii nascuntur obnoxii culpa originali.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Anselmus, De Conceptione Virginali, cap. 18. *Decuit, ut ea puritate Virgo niteretur, qua maior sub Deo nequit intelligi:*

posset autem intelligi pura innocentia sub Deo, qualis fuit in anima Christi; ergo Christi Mater Beatissima, de Adami communi via propagationis tracta, ornata fuit innocentia originali, sic ut nusquam culpae obstricta fuerit.

RESPONDEO, spectare ad fidei dogmata, credere et fateri Adami posterius nasci cum peccato originali, ut dictum fuit *art. 1.* Propterea quod enim [*Oxon. 3. d. 3. q. 2. n. 2. seq. — 2. d. 32. n. 8. — Report. ib. d. 33. n. 15. 19.*] acceperint iustitiam in Adamo omnes qui ab eo erant descenduri per rationem seminalem, et respectu quorum ipse primus parens habuit rationem patris naturalis, iuxta communem propagationem, sicuti pro his tantum potuit servasse iustitiam, ita et pro omnibus perdidit, transmissio debito habendi illam ad posterius, qui ob parentis primi demeritum exeuntes in lucem tali cum debito, illico dignoscuntur Deo displicere, et indigni regno caelorum. Ex quo fit, ut cum Christus communi modo propagationis humanae non fuerit conceptus in utero beatissimae Matris suae, expers penitus extitit culpae originalis, omnisque debiti contrahendi illam. At quia Maria Virgo et Mater eius concepta fuit per congressum naturalem maris et foeminae, debuit quidem ut Adae filia noxam originalem contraxisse; sed intuitu meritorum Christi mediatoris praeventa fuit ne in culpam incideret; et eo in facto copiosius et gloriosius fuit redempta per Christum, ac si post debitum contractum et iustitiae carentiam, ab ea liberata et absoluta fuisset; de qua re plenius actum *3. p. q. 27. art. 2.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon. 3. d. 3. q. 1. n. 14.*] et ad omnes consimiles auctoritates dicendum, utique quemcumque Adae filium natura debitorem esse iustitiae originalis, illi pro omnibus elargitae, atque ex demerito primi parentis, eius expertem reperiri; ideoque cuicumque filiorum Adae inesse, unde contrahat originale peccatum. Verum si alicui in primo instanti creationis animae detur gratia, is esto iustitia careat originali, numquam tamen est debitor eius, quia merito alterius peccatum praeventientis confertur sibi gratia, quae iustitiae illi aequivalet, quantum ad acceptionem Dei, imo excedit. Quilibet ergo hominum, quantum est ex se peccatum originale haberet, nisi alius praeveniret merendo, ne inveniatur eius iustitiae debitor, quam in primo parente accepit. Sunt ergo sic exponendae auctoritates: quod omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, id est ex modo quo accipiunt naturam inest eis causa, propter quam careant iustitia originali debita, nisi eis aliunde conferatur gratia depellens, et extinguens coram Deo debitum habendi iustitiam; quae gratia, quandoquidem conferri queat post primum instans, et post contractam culpam originalem, ita et in primo dari potest instanti, nempe tunc, quando inesset culpa, nisi gratia excludens illam collata praeintelligeretur.

AD SECUNDUM, [*Oxon. ib.*] quo urgetur ratio accepta ex motivo redemptionis factae per Christum mediatorem, respondeo: qui modo praedicto a gratia praeveniretur, ne in Adam peccasset, collata utique ob merita Christi mediatoris, is maxime indignisset Christo, ut redemptore. Ipse enim, sicuti et caeteri, contraxisset originale peccatum, virtute communis propagationis, nisi fuisset praeventus et praeservatus per gratiam Mediatoris. Et quemadmodum alii Christo indiguerunt, ut per merita ipsius remitteretur eis iam contractum peccatum, ita illi magis opus erat Mediatore praeveniente peccatum, ne aliquando inesset.

ARTICULUS IV.

UTRUM SI ALIQUIS IN HUMANA CARNE FORMARETUR MIRACULOSE,
CONTRAHERET PECCATUM ORIGINALE.

Doctor, Oxon. 3. d. 3. q. 2. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 81. a. 4.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 3. q. 2. n. 3. — Report. ib. n. 1.*] casu quo quis per miraculum efformaretur, adeo ut humana caro esset in eo, non traducta per communem propagationem, sed aliunde exotico rerum ordine accepta, fore ut non contraheret culpam originalem. Siquidem, ut patet ex dictis *art. 1. et praeced.* Adam accepit iustitiam a Deo pro se suisque posteris omnibus, ordinaria via propagationis gignendis, et descensuris. Pro his ergo dumtaxat iustitiam cum accepisset et pro iisdem praecise amittere potuit, et involvere eos debito habendi illam, in quo debito agnoscitur dignitas culpae originalis; pro aliis autem, pro quibus non acceperat, perdere non potuit. Qui vero efformaretur homo per miraculum, et citra congressum maris et foeminae, haud descendere dicendus esset ab Adamo per communem propagationem, neque Adam putari deberet eiusdem progenitor, etenim revera non esset; ergo in tali sic efformato non traduceretur debitum possidendi iustitiam originalem, nec ulli culpae tali de causa subiectus foret. Verum quia hoc idem quaesitum expendimus 3. p. q. 31. art. 7. declarantes *quamobrem Christus non contraxit peccatum originale*, ad inibi dicta nos remittimus, quae hic forent in medium producenda.

ARTICULUS V.

UTRUM SI ADAM NON PECCASSET, EVA PECCANTE
FILII ORIGINALE PECCATUM CONTRAHERENT.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 81. a. 5.

VIDENTUR posterī primi parentis nascituri obnoxii culpae originali, etiamsi non ipse, sed Eva tantum peccasset. Etenim posterī Adami in tantum contraherent peccatum originale, in quantum in eo fuerunt omnes iuxta illud Apost., 1. ad Rom. *In quo omnes peccaverunt*: sed quemadmodum filius praeexistit in patre, ita et in matre; ergo si Eva peccasset, Adamo innocentiam conservante, nihilominus nati omnes peccatum contraherent, uti modo nascuntur illo impliciti, ob peccatum primī hominis. — *Confirmatur*: non solum Adamo datum est praeceptum non edendi de fructibus unius arboris, sed etiam Eva iussa est idipsum servare, unde et dixit ad diabolum loquentem sibi in serpente: *De fructu vero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus*. Ergo quemadmodum erant posterī gignendi in ipsa, ita eo praecepto adstringebantur servandi iustitiam datam Evae; et proinde omnes eam perdiderunt illa peccante. Etsi igitur Adam non peccasset, omnes originale contraxissent propter Evae peccatum.

2. PRAETEREA. Eva peccante, et Adamo iustitiam conservante, illorum

fili passibiles et mortales editi fuissent; mater enim praestat materiam in generatione filiorum, ut ait Philosoph., 2. *De generatione Anim.*, c. 1. mors autem, et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiae: sed passibilitas, et moriendi necessitas sunt poenae peccati originales; ergo si Eva peccasset, non vero Adam, filii contraherent peccatum originale.

3. PRAETEREA. Damascenus, *lib. 3. cap. 2.* et 12. dicit Spiritum Sanctum supervenisse in Virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, ac purgasse eam: haec autem purgatio haud necessaria fuisset, si infectio originalis culpa ex matre non contraheretur; ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; ac proinde Eva peccante, peccatum in filios traductum fuisset, etiamsi Adam innocentiam conservasset.

CONTRA. [*Oxon. 2. d. 30. q. 1. n. 1.*] *Ad Rom.*, 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt.* Non igitur per Evam vel de Evae praevaricatione peccatum in posteris derivatur; sed propter hominis primi inobedientiam et contemptum divini mandati. Quare Mag., 2. sent. dist. 22. cap. *Ideo quibusdam*, scribit: *Ideo per hominem dicitur peccatum intrasse in mundum, quia etiam peccante muliere, si vir non peccasset humanam genus minime peccatis corruptum periret.*

RESPONDEO, certum est, filios Adae non fore nascituros culpa originali subiectos, si sola mulier, et non vir ipse peccasset. Quam veritatem aliqui sic declarandam putant: peccatum originale a primo parente traducitur, in quantum ipse movet ad generationem natorum, ex quo fit, ut si materialiter tantum aliquis ex humana carne generaretur, originale peccatum minime contraheret. Secundum vero doctrinam Philosophi, 2. *De generat. Anim.*, cap. 1. principium activum in generatione a patre est, materiam autem mater ministrat; quare peccatum originale non contrahitur a matre, sed a pater. In casu igitur quo Adam non peccasset, sed Eva tantum, filii culpam originalem non contraherent; e converso autem esset, si Adam peccasset, non vero Eva.

Nos dicimus, [*Quodlib. q. 2. n. 4 6. — Oxon. 3. d. 4. n. 3. — Report. q. 1. n. 3.*] declarationem hanc dubiis admodum niti principiis; nec sane opportunum esse ad certam conclusionem ostendendam adhibere principia ambigua, aut etiam falsa, secundum sententiam aliorum. Hoc autem quod est matrem in generatione filii praecise principium passivum, materiamque subministrare virtuti activae patris, nos arbitramur aut falsum, aut certe dubium, inde potissimum suasi, quia formas eiusdem speciei consequuntur potentiae naturales eiusdem speciei: mas et foemina sunt eiusdem speciei; ergo eorum formas sequitur potentia eiusdem rationis; atque ita si formam unius consequitur naturaliter vegetativa activae virtutis, omnino oportet et foemineum genus sequi vegetativum activae virtutis, ex hypothesi utique vera, quod mas et foemina ad unam eandemque speciem pertineant; quam specificam unitatem permittere maiorem et minorem perfectionem harum causarum ad genus causae activae spectantium, late ostensum fuit, 3. *p. q. 32. art. 4.*

Quapropter [*Oxon. 2. d. 21. q. 2. n. 4. seqq. — d. 32. n. 8-10. — 14-19.*] ab hoc ambiguo fundamento abstrahentes, ex alio principio potius certam veritatem censemus declarandam; nempe futurum fuisse, ut posteriores primorum parentum originali noxae non implicarentur nec quicquam de il-

lorum culpa participarent, si Eva tantum et non Adam peccavisset, quia ipsi Adae tradita atque concredita fuit iustitia originalis, tamquam digniori, et circumscriptiori et fortiori ad eam servandam, et subinde valentiori ad resistendum externis assaltibus, quibus impetendus erat. Sic ergo princeps et parens primus, et propagator generis humani iustitiam accepit, ac magnifice a Deo conditore decoratus est, ut si eam culpa sua perderet, pro se omnique sua posteritate communi via propaganda amitteret. At mulieri veluti imbecilliori, magisque aptae seduci, tradita perinde fuit iustitia, per quam felicem tranquillamque vitam ageret, quamdiu ipsa conservaret de super elargita dona; sed tamen ob eam causam, naturalemque sexus sequioris conditionem, noluit Deus deinceps ab eis nascendorum iustitiam a muliebri minus constanti virtute pendere, et ideo hac per fallacias seductoris prostrata, si Adam illius blanditiis illectus, ad transgrediendum Dei mandatum non processisset, posterius peccato Evae obstricti editi non fuissent. Nam, ut haec pro posteris suis iustitiam non acceperat, ita pro iisdem perdere non poterat, nec aliquod debitum habendi iustitiam in ipsos traductum et derivatum fuisset.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur* sic: in patre praeexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio passivo, ideo non est similis ratio. — *Nos dicimus*, controversiam illam philosophicam de influxu maris et foeminae in prolem, nullam habere connexionem cum praesenti quaesito, in quo, ut certum traditumque ab auctoritate supponitur, datam fuisse a Deo iustitiam primis parentibus, eamque perdidisse per propriam culpam, ac praeterea demeruisse ne daretur gignendis ab ipsis, ut voluntate antecedente eis se daturum proposuerat Deus. Et asserimus grande hoc demeritum non extitisse sequelam peccati mulieris, sed primi hominis. Ei enim primum tradiderat iustitiam Deus custodiendam pro se suisque posteris; non Evae, ob congruentias tactas in *solutione*: eique pariter mox condito dedit Deus mandatum de non comedendo fructu unius arboris, ad experiendum eius obedientiam et subiectionem erga adeo magnificum conditorem et benefactorem; Evae autem non est datum mandatum nisi per hominem, ut mox dicitur. — *Ad confirmationem* dicendum, Deum praecepisse mulieri ne ederet de ligno vetito, non immediate per seipsum, sed per hominem iam conditum, cui ante mulieris formationem praeceperat Deus, ut abstineret a fructibus arboris in medio paradisi plantatae, ut patet *Gen. 2.* Unde Magist. 2. *sent. loco cit.* scribit: *legitur ante factam mulierem, Deum dixisse viro: De ligno scientiae boni et mali ne comedas: Non dixit: Ne comedatis: Forte quia facturus erat mulierem de viro, sic praecepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum; quia mulier, quae subiecta viro fuit, non nisi mediante viro, divinum debuit accipere praeceptum.*

AD SECUNDUM dicendum sic: [Cf. I. p. q. 97. art. 1. et 2.] Adamo non peccante, posterius illius nati essent immunes a culpa originali, etiamsi Eva peccavisset, quia non huic, sed illi data erat iustitia traducenda in posterius naturali propagatione descensuros. Attamen stante originali iustitia in omnibus, senio adhuc confecti fuissent, mortemque demum subiissent, nisi Deus ante naturalem illorum vitae periodum de terrestri in paradysum caelestem transtulisset. — *Et cum dicitur* quia mors sequitur culpam originalem; ergo nulla futura erat mors, ubi culpa abfuisset; *responsio*: mors in statu innocentiae extitisset naturae conditio, non sequela culpae, quae nusquam erat.

AD TERTIUM est haec responsio: illa purgatio praeueniens in beata Virgine non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat, ut Mater Dei maxima puritate niteret: non enim est aliquid digne receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. 32. *Domum tuam Domine decet sanctitudo.* — Nos dicimus, hanc responsionem esse probandam, [Oxon. 3. d. 3. q. 2. n. 3.] hac adiecta explicatione: etenim Christus non contraxit peccatum originale, quia non extitit filius naturalis Adaë, ideoque debitor non erat iustitiae originalis habendae. Unde si Christus fuisset purus homo, per miraculum tamen conceptus de Virgine, adhuc originalis culpaë expers fuisset. Quae est sententia Anselmi, *De Conceptu Virginali*, cap. 10. et deinceps, et cap. 19. scribit, innocentiae Christi duplicem esse rationem, vel causam, et alteram quidem poni posse Virginis Matris sanctificationem, alteram vero miraculosam corporis Christi formationem.

Verumtamen [Cf. 3. p. q. 27.] hanc Virginis Matris sanctificationem non intelligimus sic, quasi sanctificata fuerit a culpa originali, quam in primo instanti contraxerat; nam tunc profecto haec sanctificatio satis non esset, ut Christus nasceretur immunis a culpa originali, perinde ut modo per Baptismum sanctificati non gignunt filios sine culpa originali; et tamen oppositum docet Anselmus *cit.* dicens, utramque ex assignatis rationibus per se sufficere, ut Christus innocens nasceretur. Oportuit ergo extitisse talem sanctificationem animae illius, qualem decebat perfectissimum Mediatorem respectu Matris suae; quatenus ea stante, ipse impollutus et innocens conciperetur in utero illius. Nec sane domus illa et habitaculum Dei maxima puritate nitescere intelligeretur, si prius sub culpa fuisset et deinde per gratiam a Mediatore promeritam a noxa illa exoluta foret.

QUAESTIO OCTUAGESIMASECUNDA.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum peccatum originale sit habitus. - 2. Utrum sit unum tantum in homine. -
3. Utrum sit concupiscentia. - 4. Utrum aequaliter sit in omnibus.

ARTICULUS I.

UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT HABITUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 82. a. 1.

VIDETUR originali peccato haud attribui posse ratio habitus. Etenim ex dictis *art. 1. quaest. praeced.* iuxta Anselmi doctrinam, peccatum originale aliud non est quam carentia iustitiae debitae, quia acceptae in Adamo: atqui carentia sive privatio directe habitui opponitur ipsumque

excludit a subiecto; ergo tantum abest ut originalis culpa recenseri queat inter habitus.

2. PRAETEREA. Quamvis secundum unam acceptionem originale dici queat sitque voluntarium habenti, ut *loco cit.* expositum fuit; nihilominus constat evidenter magis esse voluntarium peccatum actuale. Ab hoc enim liberum est abstinere qui peccat, quod de originali non verificatur; sed habitus unde procedit actuale peccatum non habet rationem culpae; alioquin dormiens habituque malo instructus, dicendus esset peccare; ergo nulli habitui attribui potest ratio culpae originalis.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 2. 3. per tot. — 2. d. 30. q. 2. n. 2.] Habitus malus sequela est actuum pravorum: sed originale peccatum non sequitur ad aliquem actum; ergo originali peccato perperam attribuitur ratio habitus.

CONTRA. Augustinus, *De Baptismo parvulorum*, scribit, secundum originale peccatum parvulos esse quidem concupiscibiles sed non actu concupiscentes:abilitas autem dicitur secundum aliquem habitum; ergo peccatum originale est habitus.

RESPONDEO. *Aliquorum* est hic sententia talis: habitus duplex est: unus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum; qua ratione scientiae et virtutes dicuntur et sunt habitus: alio modo dicitur habitus, dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid; et hoc modo peccatum originale est habitus, non vero secundum priorem intellectum; est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissonantia eius armoniae, in qua consistebat iustitia originalis.

Nos dicimus, [*Oxon.* 2. d. 32. n. 11. 14. — Cf. q. 49. art. 1. 2. et q. 50. art. 1.] eo quod originale peccatum non sit voluntarium habenti, nisi quatenus extitit voluntarium Adamo transgredienti Dei mandatum, vel quia inhaeret voluntati illorum, qui tali culpa obstricti nascuntur, tantumdem induere naturam et rationem habitus, quantum ab actuali peccato recedit. Quoniam igitur magis accedit, et comparatur peccato quasi quiescenti in anima post actum transeuntem, quam peccato actuali quod elicitur ab ipsa voluntate peccante, originale peccatum habitus quidam esse videtur, quiescens in anima, donec inde per gratiam mediatoris expellatur. — Quemadmodum ergo natura humana iustitia originali ornata optime se habebat, ita illa per Adae transgressionem deperdita, male se habere necesse est. Nam [*Oxon.* 2. d. 32. n. 7.] iustitia originalis erat sicut fraenum cohibens concupiscibilem et irascibilem, ne immoderate concupisceret aut plus aequo ira efferveresceret. Natura igitur ipsa non positive inordinata est, sed per privationem iustitiae se habet ut navis disiecto gubernaculo per procellam, et equus fracto fraeno quo regebatur; sibi enim dimissus inordinate fertur iuxta naturae impetum. Ita Anselmus, cap. 5. *De Concep. Virg.*, rem istam exemplis declarat. Itaque hanc iustitiae originalis privationem in anima posteriorum Adae quiescentem, donec inde pellatur, rationem habitus magis habere, quam actus existimandum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur*: sicut aegritudo naturalis habet aliquid de privatione, inquantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio

pura, sed est quidam habitus corruptus. — *Nos dicimus* sermonem hunc indigere explicatione. Nam tametsi deordinatio potentiarum animae, et renisus partis sensitivae adversus superiorem portionem, sint culpae originalis effectus, non putamus tamen ea et eiusmodi pertinere ad rationem peccati originalis, quod in pura privatione originalis iustitiae consistere, adhaerentes S. Anselmi dictis, sentimus. Non ergo illo ex capite putamus culpae originali habitus rationem esse attribuendam, sed potius, quia, ut dictum est, quantum a ratione peccati actualis recedit, tantum naturae et rationi peccati quiescentis in anima accedit; quare potiore habitus conditionem habens non immerito sub habitus ratione collocamus, et recte etiam significamus. Atque ex his est manifesta solutio ad inductam objectionem, quia non alia de causa culpam originalem nomine *habitus* exprimendam censemus, nisi quia sibi potior habitus proprietas congruit.

AD SECUNDUM *respondetur* sic: actuale peccatum est inordinatio quaedam actus: originale vero cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae, quae habet rationem culpae, in quantum derivatur ex primo parente. Huiusmodi autem dispositio naturae inordinata habet rationem habitus, etsi inordinata actus dispositio hanc habitus rationem minime habere possit. — *Nos dicimus*: [Oxon. 2. d. 32. n. 7. et seqq.] nihil horum quae sunt in natura pertinere ad rationem formalem peccati originalis; quia hoc per Baptismum deletum, naturalia cuncta perinde manent, et eodem modo disposita inveniuntur; et quidem in sensitivo appetitu nusquam est peccatum, nisi ut ab rationali dirigitur; est igitur inordinata natura, idest nata tendere in obiecta inordinate, quia caret iustitia originali, qua ut fraeno moderabatur. Huius propterea carentiam appellamus formaliter originale peccatum, et non pravam naturae dispositionem, quae est effectus tantum peccati originalis. Nec originale dicitur peccatum naturae, quia pertineat ad naturae malam dispositionem; cum ipsa rectissime disposita sit, tendatque in obiecta, ut tendere accepit a Conditor; sed quoniam per naturalem propagationem traducitur debitum habendi iustitiam eis datam in parente primo: quia ergo caret iustitia debita, male se habet; ut haec dispositio mala sit sequela illius carentiae, et non e converso. — *Quare respondemus ad argumentum* sic: habitus malus acquisitus, manens in anima, peccatum non est; potest enim [Oxon. 2. d. 32. n. 19.] manere cum gratia sanctificante: sed carentia iustitiae debita manens est impossibilis gratiae: nam hac adveniente non imputatur amplius ad culpam habenti iustitiae originalis carentiam. Per actum siquidem alterius deperdita iustitia transfunditur debitum habendi in omnibus, quibus daturus erat Deus iustitiam; ideoque manet peccatum instar habitus, donec absolvatur homo ab tali debito.

AD TERTIUM dicendum, sicuti habitus acquisiti gignuntur ex uno vel pluribus actibus, ita originale peccatum est sequela actus, quo Adam primo peccavit, et non dicitur habitus in casu, sed quia similis est haec iustitiae carentia peccato quiescenti in anima post actum peccati peccantis, ut dictum est.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* dicetur infra art. 3. § *Ad primum*.

ARTICULUS II.

UTRUM IN UNO HOMINE SINT MULTA ORIGINALIA PECCATA.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 82. a. 2.

VIDENTUR homines pluribus subesse peccatis originalibus. Etenim [Oxon. 1. d. 17. q. 3. per tot.] iuxta dicta *articulo praecedenti*, originale peccatum est inter habitus computandum: atqui habitus cum per modum naturae inclinent vel influant in actus, ad unum sunt determinati; ergo quoniam de peccato originali omnia actualia procedunt peccata, si illud unicum esset in nobis, ad unum dumtaxat genus peccatorum inclinaret; cuius oppositum per experientiam constat; cum homines diversis, atque etiam contrariis sese involvant peccatis.

2. PRAETEREA. Supra q. 74. *per totum*, declaratum fuit diversorum peccatorum alia atque alia esse subiecta: atqui per originale peccatum omnes omnino animae partes seu vires deordinationem subierunt, alioquin haud pronae promptaeque forent ad peccandum; ergo aut unum idemque peccatum est in diversis subiectis, aut in nobis multiplex est originale peccatum. Primum non videtur asserendum; ergo secundum est concedendum.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 30. q. 1. n. 1.] Ad Romanos, 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors*. Et ad Gal. 3. *Scriptura conclusit omnia sub peccato*. Cum igitur Scriptura significet originale peccatum nomine singulari, clare innuit, unum et non multa esse in homine originalia peccata. Huc etiam facit, [ib. 3. d. 3. q. 1. n. 1. — Cf. 3. p. q. 1. a. 4.] quod Joan. 1. scribitur: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*. Principaliter autem venit Salvator in mundum ad tollendum originale quam actualia peccata. Ergo unum est et non multiplex id peccatum, cui depellendo Salvator potissimum venit.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 4.] in unoquoque hominum unum numero dumtaxat reperiri originale peccatum. Quae solutio evidens est consideranti dicta *in antecedentibus*, et praecipue *art. 1. quaest. praeced.* Etenim, iuxta Sanctorum doctrinam, nomine peccati originalis, intelligimus iustitiae originalis carentiam, debitae, quia acceptae in Adamo, et reipsa datae a Deo illi, omnibusque posteris eius voluntate antecedenti, recepturis quoque in effectu iustitiam eandem, nisi ex Adae peccato impedimentum in eis obortum esset. Atqui [ib. 2. d. 29. n. 4.] iustitia haec, ex qua fiebat et futurum erat, ut qui eius potiti forent, compotes essent perfectae tranquillitatis in anima, unica est, excludens omnem pluralitatem, excepta numerali pro hominum multiplicatione; ergo et carentia eius non est nisi unica. Privationes enim ab formis, quibus opponuntur accipiunt unitatem et speciem et distinctionem. Ex alio etiam capite potest praesens solutio declarari. Nam (ut dictum fuit *art. 2. q. praec.*) ex primo tantum peccato primi hominis originalis culpa derivata est in posteros eius, non vero ob sequentia peccata illius, si in quae alia exinde lapsus est. Licet ergo possibile fuerit tale primum peccatum pluribus confolari inordinationibus, ut inobedientiae, superbiae, gulae, etc. attamen ea omnia unum peccatum consumaverunt, per quod inditam a Deo iustitiam amisit, atque in posteros etiam debitum habendi eam transfudit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 2. et seqq.] utique habitus quoscumque per modum naturae inclinare potentiam, quam perficiunt. Et ita revera inclinabat iustitia originalis voluntatem, salva ipsius libertate; ea autem amissa vires omnes animae effraenes post propria obiecta iverunt: quae ut debito cum moderamine, iuxtaque dictamina rationis, ut prosequerentur efficiebat donum supernaturale iustitiae originalis. Quod igitur homines in plura et diversa prolabantur peccata, non efficit multiplex originalis culpa, sed quia ipsae vires, vel potentiae animae, per talem carentiam destitutae fraeno quo coercerantur, in propria tendunt obiecta, citra et ultra rationis moderamen; ex eo igitur [*ib.* 2. d. 32. n. 6.] est multiplicitas peccatorum actualium, et non quia plura sint originalia peccata. Cum enim formaliter carentia sit iustitiae debitae, haec ipsa privatio excludit magis et minus, servans unam eandemque rationem in omnibus.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon.* 2. d. 29. per tot.] quemadmodum iustitia originalis per se et primo statuenda est in voluntate, ita et eisdem privatio in eodem subiecto sit oportet. Quod si statuatur, iustitiam hanc ex pluribus conflare oportuisse peculiaribus donis, inditis huic, et illi potentiae, seu ut de rationis dictamine imperarent, seu ut absque repugnantia obedirent, tunc sicuti integra et omnimoda iustitia illis omnibus integrabatur peculiaribus donis, ita privatio ipsam excludens omnibus pariter conflare intelligitur peculiaribus donorum privationibus. Nec propterea multiplex esse dicendum est originale peccatum, sed unum, sicuti una est omnimoda privatio iustitiae originalis. Qua in privatione, virtute, et ut in radice et causa continentur omnia omnino peccata, quibus obnoxii fiunt homines; quia inde initium habuit inordinatio omnis virium et potentiarum animae.

ARTICULUS III.

UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT CONCUPISCENTIA.

Doctor, Oxon. 2. d. 30. q. 2. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 1. 2. q. 82. a. 3.

VIDETUR originale peccatum aliud non esse quam concupiscentia. Nam haec expressa est Magistri sententia, 2. dist. 30. productis in medium compluribus Sanctorum auctoritatibus a cap. illo. *Sed quod originale peccatum*, et seqq. ubi haec habet: *quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscibilitas, quae dicitur lex membrorum, sive languor naturae, sive tyrannus, qui est in membris nostris, sicut lex carnis* etc. Ergo concupiscentia ipsa est originale peccatum.

2. PRAETEREA. Si tale peccatum non foret concupiscentia, maxima esset et consisteret ipsa in carentia iustitiae originalis, iuxta dicta *quaest. praec.* Hoc autem plane falsum videtur: tum quia [*Oxon.* 2. d. 30. q. 2. n. 2.] in Angelis est carentia iustitiae originalis, nec tamen obnoxii reputantur culpaе originali: tum quia ipse Adam peccando originalem iustitiam amisit, et subinde habuit privationem eiusdem; et tamen non extitit in illo culpa originalis, sed actualis.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Parvulis qui Baptismo initiantur dimit-

titur peccatum originale, et adhuc subiiciuntur privationi iustitiae originalis, cum eis iustitia haec non restituatur; ergo originalis culpa formaliter esse non potest iustitiae originalis carentia. — *Responsio*, [Oxon. 2. d. 30. q. 2. n. 2.] parvulo recipienti Baptismum aliquo modo originalis culpa per gratiam dimittitur; ideo aliquo modo non habet illud. *Contra*, baptizatus relapsus caret gratia; ergo non habet unde sibi remittatur illud peccatum, et non habet iustitiam originalem; ergo culpa originalis redit in eo.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Si originale peccatum constituatur in ipsa, carentia iustitiae, igitur reperiretur in voluntate ut in subiecto; quemadmodum et iustitia in eadem esse dicitur: *consequens* est falsum, quia voluntas est vis immaterialissima, et subinde maxime a carne seiuncta; ergo infici nequit a corpore, ex quo ab ipso seiuncta intelligatur.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 3. — *Report.* ib. n. 2.] Concupiscentia est naturaliter indita appetitui sensitivo omni conatu tendenti in proprium delectabile, etiam contra moderamina rationis: in tali autem appetitu peccatum non reperitur, cum omni careat libertate; ergo ipsa in concupiscentia statui non potest originale peccatum, praesertim cum haec maneat in baptizatis, in quibus tamen creditur deletum originale peccatum per gratiam Mediatoris.

RESPONDEO [*Report.* 2. d. 33. n. 20.] revera Mag. loco cit. videtur opinatus, aliud non esse originale peccatum, quam concupiscentiam. Verum eius sententia probanda non est. Quia concupiscentia haec, secundum quam inferior appetitus nititur contra rationis dictamen, inest nobis secundum naturam, et superest etiam deleto originali, quare id peccati genus gratiam non excluderet; nec latuit Philosophos haec concupiscentia, naturam hominis perscrutantes, qui tamen notitiam aliquam non habuerunt peccati originalis, nec ei oppositae iustitiae. — Quapropter Anselmi doctrinae adhaerentes, 1. *De Concep. Virg.*, c. 27. (de qua re *art. 1. quaest. praec.* actum) dicimus, originalem culpam in omnes Adae filios derivatam ex prima illius transgressione, formaliter non esse concupiscentiam, sed iustitiae originalis privationem seu factam eiusdem nuditatem. Porro intelligendum, omnimodam eius iustitiae nuditatem statui non posse in privatione solius gratiae sanctificantis, qua ornatus fuit primus parens; nec rursus [Oxon. 2. d. 29. per tot.] in nuditate aliorum donorum Adae collatorum, unde et per quae fiebat in anima ipsius tranquillitas magna, pax et concordia inferiorum virium cum superiori appetitu; quem effectum gratiam haud tribuere exploratum habemus. Est proinde intelligenda nuditas haec inducta per Adae peccatum, cum donorum illorum, ex quibus donis expers inventus est effectus, adeo mirabiles causabantur in anima, tum gratiae sanctificantis donis; ex his enim omnibus integre conflabatur iustitia originalis Adae, et consimilis erat transfundenda in posteros, si in iustitia illa stetisset. Donâ enim illa supernaturalia, ut a gratia sanctificante distincta, efficiebant quidem, ut homo coniungeretur ultimo fini ut convenienti et delectabili, sed per gratiam fiebat, ut coniungeretur fini, veluti bono supernaturali, et ut supernaturaliter per meritum attingendo; his ergo omnibus supernaturalibus donis originalis iustitia integrabatur. Etenim pro statu viae, Adamo acquirenda merita erant, quibus consummatis, e terrestri ad caelestem paradysum transferretur. Non enim aliter fieri cum illo debuisset, ac factum sit cum Angelis in via constitutis. Privatio

igitur vel nuditas facta per Adae peccatum horum donorum omnium est in posteris eius originale peccatum; quia [ib. d. 32. n. 7. — *Report.* ib. d. 33. n. 14.] carentia iustitiae debitae, et non qualitercumque debitae, sed debitae quia acceptae in Adamo. Ut igitur omne peccatum est formaliter iniustitia, iniustitia vero carentia iustitiae; ita peccatum originale est formaliter carentia iustitiae originalis, non ex parte aliqua, sed totius iustitiae, quibuscumque dicatur fuisse conflata supernaturalibus donis.

Si dicas. [*Report.* ib. 15.] peccatum originale mortale est; ergo formaliter uni opponitur gratiae sanctificanti, ex qua est vita animae, cuiusque carentia illi mortem infert; *respondeo* concedendo originalem culpam esse mortalem; nego tamen formaliter gratiae opponi, aut per se avertere a Deo. Quemadmodum nec sequitur: est mortale peccatum; igitur immediate circa ultimum finem versatur, aut avertit a Deo formaliter: siquidem peccata quae committuntur contra praecepta secundae tabulae mortalia utique sunt; et interim nullum horum est immediate circa ultimum finem, nec immediate avertit ab eo; et tamen opposita sunt necessaria ad eius finis assequutionem. Quare oportet, omnino hominem bene se habere circa ea, quae sunt ad finem necessaria, si illa non sint immediate circa ultimum finem. Ita in casu, originale peccatum virtualiter opponitur gratiae, sed non formaliter; quia sicuti pro praesenti providentia moralis iustitia est necessaria operanti meritorie, ita tunc originalis iustitia fuit praevia quidem, sed non sufficiebat ad meritorie operandum. Et huc tendit dictum Magist. 2. *dist.* 29. *cap.* 1. scribentis ex August. *Habuit homo conditus, quo poterat stare, sed non habebat quo pedem movere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon.* 2. d. 32. n. 7.] concupiscentia potest accipi, vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo: et nullum istorum est formaliter peccatum; non est enim peccatum in parte sensitiva, secundum Anselm., *loco cit.* *cap.* 3. et 4: vel accipi potest prout est pronitas in appetitu rationali, idest in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quatenus nata est condelectari appetitui sensitivo cui coniungitur; et hac ratione concupiscentia est materiale peccati originalis, eo quod per carentiam originalis iustitiae, qua ut fraeno coercebatur ab immoderata delectatione, ipsa non positive, sed per negationem cohibentis habitus, effraenis effecta est, immoderate delectabilia concupiscendo.

AD SECUNDUM concedo *assumptum*, iuxta praemissam expositionem. *Ad primam subsumpti probationem* respondeo, [*Oxon.* ib. n. 16.] Angelos esse expertes iustitiae originalis, nec tamen id eis imputari ad peccatum, quia unus non existit caeterorum parens et procreator, in quo acceperint et amittere potuerint iustitiam, vel recipere, si in illo perstitisset, ut in casu. Vel si dicantur compotes esse facti iustitiae innatae, eam iustitiam per se non respicere nisi voluntatem, non vero sensitivum appetitum. Et profecto si iustitia haec originalis versetur circa finem sub ratione convenientis et delectabilis citra omne inconveniens astruitur tale donum in Angelis. — *Ad alteram probationem* evidens est, Adamum iustitiam hanc a Deo recepisse, atque eandem actu proprio amisisse, iniustumque factum esse; at eam carentiam haud ipsi peccatum originale extitisse; nam id genus peccati actu alieno contrahitur, quatenus est carentia iustitiae debitae ex acceptatione alterius.

AD TERTIUM dicendum, [Oxon. ib.] superesse quidem post Baptismum originalis iustitiae privationem; verum ad peccatum non imputari, eo quod per Baptismi susceptionem commutatum sit debitum habendi illud donum in se, in debitum tenendi donum aequivalens, nempe gratiam; idque debitum ex tunc semper manet, nec primum redit; et proinde carentia haec originalis iustitiae non inducit originale peccatum, non redeunte debito habendi illam iustitiam; porro carens secundo dono debito gravius peccat, quam qui caret primo.

AD QUARTUM, [Oxon. ib. n. 12. 16.] concedo, iustitiae originalis subiectum esse solam voluntatem. — *Et cum dicitur*: ea potentia est immaterialis; ergo a carne pati non potest; *responsio*: iustitia haec non est ibi quasi in subiecto alterato a carne alterante; sed est ibi culpa, quia iustitia non inest, quae nihilominus debita est, eo quod ista voluntas sit filia Adae, seu pars essentialis constitutiva personae, quae est progenita ab Adamo.

ARTICULUS IV.

UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT AEQUALITER IN OMNIBUS.

Doctor, Oxon. 2. d. 32. — Report. ib. d. 35. — S. Thom. 1. 2. q. 82. a. 4.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 4. — 2. d. 32. n. 6. — *Report. 2. d. 35. n. 17.*] originale peccatum reperiri in omnibus aequaliter. Quod est evidens ex dictis in *praec. art.* Nam in hypothese iam declarata, quod culpa originalis formaliter consistat in privatione iustitiae originalis integratae ex pluribus supernaturalibus donis, quoniam privatio formaliter non recipit magis et minus, non inhaerente quippe iustitia, intelligi non potest ulterior privatio formaliter iustitiam excludens, qua nempe rursus quis iustitia privetur. Per peccatum enim originale tollitur iustitia originalis omnino; quilibet autem est perinde debitor iustitiae originalis habendae; ergo tale originale peccatum esse non potest magis in uno, quam in alio; superest proinde, ut carentia eadem sit in omnibus expolians filios Adae iustitia originali, multiplex tamen pro numero communi lege propagatorum ab illo, quemadmodum et iustitia, quam eis contulisset Deus cuique propria extitisset.

Verum est tamen ponentibus, originale peccatum esse formaliter concupiscentiam, fore fatendum secundum inaequalem gradum afficere Adae posteros: siquidem exploratum est, homines dispari modo subesse concupiscentiae stimulis; at nobis falsam hanc opinionem reputantibus non est discedendum a praemissa *solutione*.

QUAESTIO OCTUAGESIMATERTIA.

DE SUBIECTO ORIGINALIS PECCATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subiecto originalis peccati.

Circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum subiectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. - 2. Utrum si anima, per essentiam, aut per potentias suas. - 3. Utrum voluntas per prius sit subiectum peccati originalis, quam aliae potentiae animae. - 4. Utrum aliquae potentiae animae sint specialiter infectae, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ARTICULUS I.

UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT MAGIS IN CARNE,
QUAM IN ANIMA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 83. a. 1.

VIDETUR originale peccatum magis in carne quam in anima reperiri. Etenim *Magist. 2. d. 31. cap. 2.* adducit August. auctoritatem dicentis animam infici a carne: *Ipsa concupiscentia est lex membrorum, vel carnis, quae est morbidus quidam affectus vel languor, qui commovet illicitum desiderium, idest carnalem concupiscentiam: lex autem peccati dicitur manere in carne, non quia in anima sit, sed quia per corruptionem carnis in anima sit.* Igitur originalis culpa est magis in carne, quam in anima.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 31. n. 2.*] Nisi primum subiectum culpaе originalis esset caro, atque ex ea anima afficeretur, haud posset assignari ratio, qua declararetur originale ad animam pertinere. Non enim sibi haec culpa inesset ex actu suo; quia tunc non originale, sed actuale peccatum foret: nec a Deo oriretur, patet: nec ab ipso Adam descenderet, ut in casu quo diceretur annihilatus; aut certe modo Adam caret omni culpa; ergo modo esse nequit causa originalis peccati. De carne igitur in animam derivatur.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Huic peccato obnoxii evasimus, quia fuimus in Adam secundum rationem seminalem, iuxta sententiam Augustini, 10. *super Genes.*, cap. 19. Hoc autem nequii fuisse secundum animam, quae utique ex traduce non est; sed tantum ratione corporis; ergo in corpore primum, uti in subiecto, reperitur originale peccatum.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Si a carne infecta anima inficeretur noxa originali; ergo contraheretur a proximo parente; quia ab ipso talis caro seminatur: *consequens* est falsum; nam tunc originale peccatum augeri posset in parentibus intermediis; plura enim agentia eiusdem rationis possent in effectum perfectiorem; et ita parens primus cum parentibus intermediis posset intendere culpam originalem, et magis magisque ac esset in filio primo immediate a parente genito.

RESPONDEO, revera *Magist. loco cit.* sensisse videtur animam infici peccato originali ex carne libidinose propagata. Quam sententiam aliqui

ita declarant: [*Oxon.* 2. d. 32. n. 2. 3.] voluntas peccans causavit in carne morbidam quamdam qualitatem, eaque sequela fuit curvitat^{is} voluntatis. Haec vero morbida qualitas dicitur fomes, lex membrorum, tyrannus, estque veluti pondus quoddam in carne excitans motus sensuales, inclinans animam ad condelectandum carni, ac subinde retardans et reprimens a delectationibus superioribus. Quoniam igitur caro hac infecta qualitate libidinosa propagatur, ab ea anima inficitur, sicque culpa^e subiicitur originali. Haec autem culpa a carne in animam derivata, vel est curvitas opposita rectitudini naturali voluntatis, vel concupiscentia, idest pronitas ad concupiscendum effraenate delectabilia.

Quae opinio nullatenus est probanda, propter dicta in *antecedentibus*, ubi declaratum fuit, iuxta Ansel. doctrinam, aliud non esse originale peccatum, quam iustitiae originalis debitae carentiam, non vero morbidam aliquam qualitatem, quae gratis comminiscitur, nec concupiscentiam, nisi pro materiali tantum, haec quippe nullo sibi addito positivo per solam originalis iustitiae privationem trahitur etiam contra dictamina rationis, inhiatque uniri obiectis sibi convenientibus, ut expositum est prius. Sed de hac infectione corporis per actum voluntatis peccantis amplius infra *art.* 3. et 4.

Quare dicimus, [*Oxon.* 2. d. 30. q. 2. n. 3.] originale peccatum per se et primo ipsam afficere voluntatem, eique ut subiecto inesse, atque inde originem habere deordinationem in parte sensitiva. Nam cum culpa haec deordinet totam animam, in illa potentia est statuenda, ad cuius deordinationem tota anima deordinatur: ea sola est voluntas; quia sicuti ex recta electione, rectoque ordine ipsius, fit ut sit rectitudo et bonitas in caeteris potentiis atque earumdem actibus imperatis; ita illa prave obliqueque eligente, necesse est, ut in aliis potentiis sit obliquitas et inordinatio. Pravitas autem haec et inordinatio, primo ipsam afficiens voluntatem, non est quid positivum, sed magis positivi carentia (ut dictum est prius), primo igitur et per se originalis culpa est in voluntate, ut in proprio subiecto, ex quo redundat in vires inferiores animae, et in corpus. Sed de his amplius *art. sequenti*. Voluntas ergo esto primum culpa^e originalis subiectum. — Verumtamen [ib. q. 1. n. 1.] in Adamo extitit ut in causa principali, dicente Apostolo *Ad Roman.*, 5. *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, in quo omnes peccaverunt*. Ex eo enim quod primus homo actu proprio iustitiam amisit, transgrediendo divinum mandatum, facta est nuditas perditae iustitiae in posteris eius. — At [ib. d. 32. n. 17-18.] in carne est veluti in causa instrumentali, quatenus in ipso semine est vis activa producendi filium Adae, qui per hoc est debitor habendi iustitiam, qua caret. Caeterum, caro ipsa incapax est recipiendi, ut subiectum, culpam originalem; cum nullum esse queat peccatum, ubi nulla est libertas, nec subinde quid imputabile ad culpam vel laudem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, quo affertur August. auctoritas, dicendum, eam et consimilia Sanctorum dicta esse sic intelligenda: [*Oxon.* ib. n. 8. et 18.] omnes Adae posterⁱ acceperunt iustitiam in ipso parente primo, et quia acceperunt voluntate antecedente, recepissent eandem reipsa, nisi ille proprio, personalique demerito eam amisisset; itaque iure exigit Deus iustitiam originalem ab omnibus descendantibus de Adamo, quos cum denudatos inveniat, sunt obiectum irae ipsius. Eatenus igitur dicitur caro infecta, quatenus anima est forma carnis, ex quarum unione

resultat filius Adae, qui est debitor habendi iustitiam, qua caret. — *Verum* [Oxon. ib. n. 18.] contra hoc sunt auctoritates Sanctorum, quas *Magist.* allegat. 2. dist. 31. et nominatim Fulgentii, *De Fide ad Petrum*, cap. *Iam ostensum est*, qua diserte asseritur maculam originalem non transfundi per propagationem, sed per libidinem; non ex eo igitur praecise quod iste est filius naturalis Adae, obnoxius reputatur culpa originali, sed praeterea quia est filius Adae libidinose propagatus. *Responsio*: si stante innocentia propagatio evenisset, inde nullum peccatum originale contractum esset, et citra omnem libidinem propagatio fuisset: nunc autem quaecumque propagatio communis libidinosa est ob carentiam iustitiae illius; igitur quia maculosa est inficit prolem; non autem quatenus propagatio. Nam propagatio, spectata ipsius formali ratione (uti extitisset in innocentiae statu), non est medium inter parentem et filium, unde filius maculetur; sed ex carentia originalis iustitiae in propagantibus; quam carentiam sequitur libido. Auctoritates ergo debent exponi, ut *libido* accipiatur pro carentia iustitiae originalis in propagantibus, quae est causa libidinis in actu propagandi.

AD SECUNDUM respondeo, rationem iam assignatam esse qua recte intelligitur anima vel voluntas esse subiectum primum peccati originalis. Quia enim ex ipsa et corpore fit homo filius Adae, non habens iustitiam quam in primo parente accepit, eius denudatio iustitiae sibi culpa deputatur; originalis ergo [Oxon. 2. d. 32. n. 17.] culpa non est a causa in animam agente, tantum est enim in carne illa relatio in producto, quia est filius naturalis Adae, et hanc consequitur debitum ex lege divina, et carentia est ibi ex negatione causae dantis iustitiam.

Atque ex his patet AD TERTIUM.

ARTICULUS II.

UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT PER PRIUS IN ESSENTIA ANIMAE
QUAM IN POTENTIIS.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 4. — S. Thom. 1. 2. q. 83. a. 2.

VIDETUR originale peccatum per prius esse in animae essentia quam in potentiis. Nam originale peccatum dicitur esse peccatum naturale: anima autem est forma et natura corporis, secundum essentiam suam, non vero per potentias; ergo anima est subiectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

2. PRAETEREA. Manifestum est originale peccatum per originem causari; ergo illud animae, quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subiectum originalis peccati. Attingit autem origo animam, ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis: id vero est sequela essentiae ipsius; ergo anima secundum essentiam est primum subiectum originalis peccati.

CONTRA. Peccatum originale opponitur originali iustitiae: sed originalis iustitia erat in aliqua potentia animae, quae est subiectum virtutis; ergo et peccatum originale est magis in potentia animae, quam in eius essentia.

RESPONDEO: *Aliqui* ob rationes ad partem affirmativam allatas, ar-

bitrantur, revera originalem culpam per prius afficere animae essentiam, quam potentias. — *Nos* adhaerentes dictis supra q. 74. art. 1. et seqq. (Cf. art. 1. q. 56.) et solutioni art. praec.; non putamus, hanc opinionem fore probandam, quare dicimus originale peccatum per se, et primo ipsam afficere voluntatem, eaque mediante hominem huic culpae nasci obnoxium, et obiectum divinae indignationis, quatenus ipsum inspicit denudatum iustitia, quam ei in primo parente voluntate antecedente dederat, daturus reipsa et consequenter nisi Adam tantae largitati obicem posuisset; et ideo debitor est habendi illam, et oppido non habet, iuste Deo eam elargiri nolente, propter Adami primum peccatum. *Declaratio*: [Oxon. 2. d. 42. q. 4 n. 1.] iustitia habitualis, ut distinguitur contra peccatum originale, et iustitia actualis ut distinguitur contra peccatum actuale, est in voluntate; ergo seu originalis culpa, seu actualis transgressio mandatorum Dei, oportet ut primo reperiantur in voluntate tamquam in proprio subiecto. Maior, est Anselmi doctrina, cap. 4 *De peccato originali*, in praecedentibus declarata. — *Deinde*, praescindendo ab voluntate et omni respectu ad ipsam, non intelligitur culpa ulla nec ratio peccati vel virtutis, quia nec imputabile ad laudem, vel vituperium; ergo nec aliquid apparet dignum praemio vel poena. Originale autem peccatum [ib. d. 32. n. 14.] esto proprie non sit voluntarium habenti, quasi potuerit per ipsum evitari; est tamen dicens ordinem ad voluntatem primi hominis, qui potuit abstinere ab actu illo, quo transilivit divinum mandatum per quem actum facta est nuditas iustitiae debitae in filiis eius. Ut ergo actualis Adae transgressio per se ad solam voluntatem pertinere intelligitur, cui liberum fuit cohibere actum illum, et nequaquam ad animae essentiam, ut praescindere a potentiis concipitur; tali siquidem in statu non est capax laudis vel vituperii, quia nihil sibi iuste imputari potest; ita et nuditas iustitiae facta in posteris per se solius voluntatis esse videtur, dicens ordinem ad voluntatem hominis primi, cui data fuit iustitia, et una omnium aliorum voluntatibus, si perstisset integra datio illa, si propter culpam corrupta non fuisset. — *Denique*, [ib. n. 6.] contraria opinio videtur deducta ex hypothese Magistri dicentis animam infici peccato originali ex carne infecta, et per concupiscentiam seminata (de qua re art. praec. actum). Nam quia ipsa animae essentia primum carnem perficit, inde eadem essentia primario subditur peccato originali, sed nec Magister in hac sententia tenetur; nec consequens est verum, quia (ut dictum est) in essentia qua talis est, non videtur esse culpa formaliter.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib. n. 14.] originale minime dici posse naturale, prout tō naturale distinguitur contra voluntarium, quod evitari potuit ab eo qui ei subest, vel ab alio a quo derivatur. Nam hoc dato, nulla superest culpa per poenam ordinanda, quia nec aliquid iure imputabile; est ergo intelligendum, peccatum originale dici naturale, quia consequitur naturalem propagationem. Sed ex eo inferri non potest, peccatum hoc per se ad animae essentiam pertinere, non vero ad potentias. Imo quoniam [Report. 2. d. 33. n. 15. — Oxon. 4. d. 1. q. 6. n. 4.] ratio omnis peccati evanescit, nisi aliqua ratione reluceat in eo voluntarium, vel ordo ad voluntarium evitabile, manifestum est hanc rationem naturalis, quae originali attribuitur, per se afficere potentiam voluntatis; et animae essentiam mediante ipsa. Voluntati enim tantum nata est inesse iniustitia quaecumque, sicuti et ei opposita iustitia, secundum Anselm., I. *De Concep. Virg.*, cap. 4. et 5.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon.* 2. d. 32. n. 15.] primam propositionem indigere declaratione, ut recte intelligatur, quod nos praestamus sic: ad originale peccatum duo concurrunt, nempe carentia iustitiae, ut formale, et debitum habendi eam, ut materiale. Debitum hoc est a Deo ineunte foedus illud cum Adamo, *do tibi iustitiam, caeterisque ab te descensuris, quantum est ex parte mei*. Ea igitur stante datione, de Adamo propagati omnes tenentur eam iustitiam habere. Debitum ergo hoc inest omnibus filiis Adae, tum ex lege divina, tum ex naturali propagatione; licet carentiae ipsius pro formali nulla sit causa positiva, sed tantum negativa, nolens nimirum tribuere iustitiam ob demeritum Adae. Originale propterea peccatum non causatur per originem, nisi secundum id, quod importat pro materiali, idque est debitum habendi iustitiam originalem. Sed [*ib.* n. 17.] neque tale debitum afficit animae essentiam, imo ipsum productum ex carne et anima fundat immediate debitum habendi iustitiam; is est enim filius naturalis Adae, non anima sola, vel caro sola. Quoniam [*ib.* n. 15.] autem debitum hoc habendi iustitiam, eiusque privatio, vel defectus, vel nuditas eiusdem, est imputabilis, et increpabilis, et reipsa culpa deputatur, necessario est in voluntate statuenda, quia ut ab hac potentia praescinditur, nihil est culpabile, ut declaratum fuit *in solutione*. — *Ad formam* argumenti dicendum, quod primo attingitur per originem esse ipsum productum, quod debitum habendi iustitiam consequitur et fundat: verum quia subest quoque privationi eiusdem iustitiae, intelligitur formaliter obiectum irae divinae. Existisset autem obiectum dilectionis per iustitiam in alia hypothesisi, non quia productum iustitia afficeretur, sed quatenus potentia capax operandi iuste, ea fuisset ornata, et ipsa mediante totum gratum Deo existisset; ergo etiam est in contraria dispositione, quia primo et per se eadem potentia expers iustitiae invenitur.

AD ARGUMENTUM *in oppositum respondetur* sic: etiam originali iustitia pertinebat primordialiter ad essentiam animae; erat enim donum divinum datum humanae naturae, quam prius respicit essentia animae, quam potentiae. Potentiae enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum; unde sunt propria obiecta peccatorum actualium, quae sunt peccata personalia. — *Nos dicimus*, responsionem hanc non esse probandam; imo arbitramur primo Deum largiri iustitiam potentiae liberae, ut per ipsam gratum sibi sit habens potentiam. Nam [*Oxon.* 2. d. 26. n. 7.] Deus primo acceptat actum libere elicited a potentia, non generali acceptance, qua accepta sibi est omnis creatura, sed speciali acceptance, qua ordinat acceptum ad gloriam. Ut ergo potentia est primo beatificabilis, et per ipsam essentia, ita primo et principaliter potentiam ipsam acceptat, eique tribuit iustitiam; ad ipsam propterea primordialiter pertinet iustitia, et non ad essentiam. Sed de his infra q. 110.

ARTICULUS III.

UTRUM PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS INFICIAT VOLUNTATEM
QUAM ALIAS POTENTIAS.

• Doctor, Oxon. 2. d. 30. q. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 83. a. 3.

VIDETUR peccatum originale non per prius inficere voluntatem quam alias potentias. Nam omne peccatum principaliter pertinet ad potentiam cuius actu causatur: sed originale peccatum causatur per actum generativae potentiae; ergo ad generativam virtutem spectare videtur, prae caeteris animae potentiis.

2. PRAETEREA. Peccatum originale per semen carnale traducitur: sed aliae vires animae propinquiores sunt carni, quam voluntas, ut est evidens de omnibus sensitivis, quae organo utuntur corporali; ergo in eis magis est originale peccatum, quam in voluntate.

CONTRA. Originalis iustitia per prius respicit voluntatem, secundum Anselmum, *De Conceptu Virg.*, cap. 3. et 4. ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem quam alias potentias.

RESPONDEO, supponendo quae *art. praec.* exposita sunt, originale peccatum per prius inficere voluntatem, quam alias potentias *Declaratio*: [Cf. art. 1. q. 56. — Oxon. 2. d. 30. q. 2. n. 3. — d. 32. n. 7.] ex carentia iustitiae originalis fit, ut superior appetitus, ut equus absque fraeno feratur ad condelectandum appetitui sensitivo cui coniungitur, ducto ab exteriori obiecto sibi conveniente. Cui si adesset originalis iustitia, non indulgeret nisi secundum dictamina rationis rectae; ex hoc autem precise est deordinatio in regno animae, quod voluntas male eligit, ea siquidem recte eligente cuncta ordinate procedunt; ergo ex prava et inordinata electione superioris appetitus caeterae animae vires et potentiae deordinantur, et non e converso; cum in ipsis nulla esse queat culpa, nisi quatenus voluntati subduntur et ab ipsa diriguntur. Quandoquidem ergo ipsa originalis iustitiae debitae carentia peccatum originale sit, evidens profecto est, culpam hanc originalem per prius inficere voluntatem, atque ea mediante alias animae potentias.

Aliqui vero hanc solutionem ita declarant: in infectione peccati originalis duo consideranda sunt: et primum est inhaerentia ipsius ad subiectum, iuxta quod primo respicit animae essentiam; deinde est perpendicularis inclinatio eius ad actum, quo pacto respicit animae potentias. Oportet ergo ut illam respiciat per prius, quae primam inclinationem habet ad peccandum: haec autem est voluntas; quare peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Nos dicimus [Oxon. 2. d. 32. n. 7.] infectionem hanc originalis peccati aliud non esse quam iustitiae originalis denudationem, non vero aliquid positivum naturae superadditum, quo infecta reddatur natura rationalis; est enim ut amissio fraeni in equo, et fractio gubernaculi in navi, quorum defectuum causa, equus temere et effrenate huc illucque defertur, et navis periclitatur et conteritur, iuxta Anselmi doctrinam *in antecedentibus* declaratam. Nec est quod aliquid addatur, quatenus dicitur penes inhaerentiam ipsius ad subiectum per prius afficere essentiam animae, quam potentias. De hoc enim actum fuit *art. praec.*

Amplius etiam hoc declaratur; nam [Oxon. 2. d. 32. n. 4.] non videtur voluntas habere tantum dominium super corpus, ut queat ipsum immediate alterare ad hanc infectionem vel morbidam qualitatem, quomodo-cumque explicetur Magistri sententia; idque potissimum, quoniam non respicit pro obiecto primo corpus. Potuit enim deliquisse primum appetendo excellentiam Dei, vel alio spiritali peccato, in quibus profecto non fuisset corpus obiectum voluntatis; quod tamen ponitur alterari seu infici a voluntate. Et dato quod eiusmodi infectio salvetur, illud difficile est explicatu, qua nimirum ratione eadem causa, etiam maiori adiutorio extrinseco roborata, nequeat corrumpere infectionem hanc vel morbidam qualitatem? Voluntas autem, quantumcumque gratia adiuta, non potest fomitem carnis corrumpere, secundum opinantes; et quaecumque causa totalis alicuius effectus videtur destruere posse eundem effectum, maxime si aucta intelligatur causae virtus activa.

Ad secundum membrum quod attinet, [Oxon. ib.] non est ulla positiva infectio superaddita materialibus potentiis, inclinans ad actum, sed ipsaemet sibi dimissae inclinant ad actus, idest ad attingenda obiecta per proprios actus, in quibus cognoscunt repositam esse naturalem ipsorum oblectationem et quietem; et quia non semper id eis licet iuxta dictamen rectae rationis, ideo frequenter voluntas peccat, eis complacendo et condelectando, ob unionem horum appetituum in eodem supposito; non quod ad peccandum suapte natura necessitetur appetitus, imo eius indoles magis prona est ad operandum secundum virtutem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur* sic: peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum generativae potentiae parentis; unde non oportet potentiam generativam prolis esse primum subiectum peccati originalis. — *Nos dicimus*, responsum hoc esse intelligendum iuxta dicta *art. praec. Ad secundum*. Etenim [Oxon. 2. d. 30. q. 2. n. 3. — d. 32. n. 6.] contrahimus revera debitum habendi originalem iustitiam ex naturali propagatione, stante foedere inito inter Deum et parentem primum. Sed tale debitum non est formale in peccato originali, sed magis ipsius iustitiae parentia est formaliter originale peccatum. Quemadmodum ergo iustitia ad solam voluntatem pertinet, cuius est libere et iuste operari, ita et nuditas vel privatio ipsius.

AD SECUNDUM *dicitur*: peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem a carne in animam; alium vero ab essentia animae ad potentias: et prior processus est secundum ordinem generationis, posterior vero iuxta ordinem perfectionis; et ideo quamvis aliae potentiae, scilicet sensitivae, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas propinquior est essentiae animae tamquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati. — *Nos dicimus*, primum processum valde dubium videri. Nam si [Oxon. 2. d. 32. n. 6.] anima incussit hanc carni infectionem, qui ergo fieri potest ut vicissim eadem infectio pertingat, redundet atque ipsam animam afficiat? Siquidem hac in hypothesis utraque causa erit suo effectui aequivoca, cuius plane effectus videtur causa omnimoda et totalis; quo posito, difficulter admodum salvatur circulus in eiusmodi causis aequivocis. Difficile etiam est explicatu, qua ratione et modo voluntas, quae est potentia penitus immaterialis, transmutetur immediate a corruptibili, et tamen negatur intellectus, immediate transmutari a phantasmate, nisi sub lumine intellectus agentis. Quare illud

inferendum videtur, intellectum esse voluntate praestantiorē, et magis immaterialem. Inde inferretur quidem originale peccatum per se et primo pertinere ad animae essentiam; sed nos hoc falsum reputamus. — *Deinde*, si primus homo peccans infecit carnem suam, sic ut exinde transfundatur in posteros culpa originalis; ergo similiter et alii intermedii homines mortaliter peccantes pariter carnem magis magisque immundam procrearent; sicque eveniret, ut caro quo magis a primo parente distaret, plus infecta et immunda foret, ac fuerit in antiquioribus. Hoc est plane falsum; quia in multis recens natis non eousque viget concupiscentia et pronitas ad peccandum uti in compluribus, qui eos longo intervallo temporis praecesserunt. — Quoad secundum processum dicimus, non quia voluntas est essentiae proximior, praestatque potentiis sensitivis, ideo in illam primo redundare actus peccati originalis; sed [ib. d. 30. q. 2. n. 3. 7.] magis quia sensitivae potentiae incapaces sunt omnis culpaē, nisi quatenus regulantur perperam ab appetitu rationali. — *Respondentes ergo ad argumentum* [ib. d. 32. n. 17. 18. — *Report.* ib. d. 33. n. 19.] dicimus, infectionem hanc carnis non esse necessariam ad intelligendum in filiis Adae peccatum originale; optime enim trasfundi in omnes concipitur, percepta debitae iustitiae expoliatione: hanc autem non inducit libido, sed naturalis propagatio, ut causa instrumentalis; cui propagationi per accidens unitur libido. Inest enim non qua propagatio est, sed quia procedit a non habente iustitiam originalem, propter quod plusquam recta ratio dictat, superior appetitus complacet inferiori sensitivo.

ARTICULUS IV.

UTRUM PRAEFATAE POTENTIAE SINT MAGIS INFECTAE QUAM ALIAE.

Doctor, Oxon. 2. d. 32. — *Report.* ib. d. 33. — *S. Thom.* 1. 2. q. 83. a. 4.

VIDETUR potentia generativa de labe originalis peccati prae aliis potentiis esse infecta. Nam August., 14. *De Civit.*, cap. 16. 18. et 19. vult infectionem originalis culpaē maxime apparere in motu genitalium membrorum, quae rationi non subduntur: sed illa membra deserviunt generativae virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quae maximae concupiscentiam movet; ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus.

2. PRAETEREA. Illa corruptio praecipue infectio nominari solet, quae nata est in aliud transferri: sed corruptio originalis peccati traducitur per actum generationis; ergo potentiae ad hunc actum concurrentes maxime infectae sint oportet. Etsi igitur omnes animae partes dicantur per originale peccatum corruptae, specialiter tamen praedictae tres erunt infectae.

CONTRA. Originalis culpaē infectio magis pertinere videtur ad illam animae partem, quae prius esse potest subiectum peccati: haec autem est pars rationalis, et praecipue voluntas; ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale. *Rursus*, nulla animae vis inficitur per culpam, nisi quatenus potest obedire rationi, generativa autem non obedit rationi, ut

dicit Philosophus, 1. *Ethic.*, cap. ult.; ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

RESPONDEO: *Aliqui*, rationibus ad partem affirmativam adductis persuasi, arbitrantur revera potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus, potissimum culpaе originalis infectioni subesse; voluntatem vero tantum remote. — *Nobis haec opinio non videtur probanda*; nam [*Oxon.* 2. d. 32. n. 17. seqq. — *Report.* ib. d. 33. n. 19. seqq.] iuxta viam Anselmi, *De Conceptu Virg.*, a cap. 3. et seqq. (cui in *praecedentibus* adhaesimus), non contrahitur culpa originalis ab natis de Adamo, ex eo quod caro per concupiscentiam seminatur, quasi inde fiat fomes, vel morbida quaedam qualitas, vel curvitas aliqua et pondus trahens deorsum, veluti tyrannus, et fomes membrorum, ut aiunt. Etenim concupiscentia haec, et libido, et fomes non efficiunt filium Adae, qui tantum exit de substantia propagationis terminatae ad personam, quae est filius Adae. Eatenus vero anima a Deo producta hac iniustitia maculatur, quatenus ipsa est per se forma personae istius, qui vere et proprie est progenitus ab Adamo, et ideo debitor iustitiae originalis acceptae a Deo in illo; propagatio igitur est causa inducendae culpaе originalis in posteros Adae, non libido vel concupiscentia vel fomes; imo haec omnia et consimilia oriuntur ex ipsius iustitiae amissione, sicuti quod equus temere efferatur est amissio fraeni, et quod navis naufragium faciat est absentia naucleri. Accedit, quod si in concupiscentiam et libidinem refundatur propagatio culpaе originalis, haec noxa per Baptisma non videretur extincta, quod erroneum est. Nam post gratiae baptismalis infusionem, nihil minus insidet membris corporis concupiscentia, et fomes, et tyrannus membrorum; etsi dicatur imminuta, nec perinde posse ut prius, attamen manet quoad aliquam sui partem et effectum. Nos tamen [*Oxon.* 2. d. 32. n. 13.] credimus culpam originalem penitus dimitti, relaxari et extinguere in iis, qui Baptismatis sacramento initiuntur; ergo non fuit in causa fomes, vel concupiscentia ut traderetur; sed ipsa formaliter propagatio, ut dictum est. Ac proinde (*iuxta explicata* art. 2.) per se et primo afficere voluntatem sentiendum est; cum sit iniustitia, atque ei opposita iustitia in eadem et sola voluntate statuenda sit, de mente Anselmi, cap. 3. et 4. *De Conceptu Virginali*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon.* 2. d. 32. n. 7.] quod innititur August. auctoritati, dicendum: *concupiscentia*, aut intelligitur pronitas in appetitu sensitivo complacendi in obiectis delectabilibus; et hoc modo nullum est peccatum, uti nec est tali appetitui id imputabile ad vituperium, sic enim propendit in propria obiecta, ut ab Auctore suo accepit; vel accipitur *concupiscentia*, quatenus rationalis appetitus promptus est condelectari obiectis inferioris appetitus, cui coniungitur; et hoc pacto concupiscentia est quid materiale respectu peccati originalis; quatenus per carentiam iustitiae, quae sibi erat ut fraenum cohibens sub regulis rectae rationis, eadem concupiscentia et pronitas non positive, sed per privationem iustitiae cohibentis, prona fit ad immoderate prosequenda delectabilia. Stante ergo innocentia [ib. n. 4. et 18.] illa membra, quibus fit generis humani propagatio, non rebellassent rationi, sed potius voluntati ad nutum paruissent; et sine iustitia in puris naturalibus eosdem motus habuissent. Sed non propterea ad ipsa vel ad potentiam generativam magis pertinet originale peccatum, quam ad voluntatem; imo quia voluntas tali culpaе obnoxia est, et praesto sibi non est unde coerceantur

et subiectae teneantur vires deputatae gignendis hominibus, ideo tumultuantur et perturbant animam. Apparet igitur in eis effectus quidam culpae originalis, sed tamen ad eas culpa illa remote pertinet, voluntati autem insidet primario, ut in proprio subiecto.

Contra. Semen Scriptura appellat infectum. *Quis, inquit, potest facere mundum de immundo conceptum semine, nisi tu qui solus es?* Iob. 14. et David Psal. 50. *In iniquitatibus concepit me mater mea.* Ad haec respondet Anselmus, *De Conceptu Virg.*, cap. 7. *Saepe utique, inquires, divina Scriptura asserit aliquid esse, quando non est, idcirco quia certum est futurum esse, idque pergit exemplis declarare; et concludit, recte intelligi hominem de immundo concipi semine, et in iniquitatibus, et peccatis conceptum esse, non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum sive iniquitas, sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habeat animam rationalem habeat peccati immunditiam, quae non est aliud, quam peccatum et iniustitia. Nam etsi ex vitiosae concupiscentiae semine generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo, vel in sanguine, si quis mala voluntate expuit, aut de sanguine suo aliquid emittit; non enim sputum, vel sanguis, sed mala voluntas arguitur. Haec ille.* — Hoc etiam declaratur ratione: [Oxon. 2. d. 32. n. 5.] si quidem semem numquam fuit animatum anima patris: est enim relictum aliquid quod non est necessarium membro aëndo. Illud autem quod assumitur a membro, cum quo erat eiusdem dispositionis, non erat animatum; ergo semem numquam contraxit infectionem ab anima, qua numquam perficiebatur.

AD SECUNDUM [Oxon. 2. d. 32. n. 4.] concedimus per naturalem generationem transfundi culpam originalem in Adae posteros; non qua tamen libidinosa est, sed quatenus propagatio, ut dictum est *in solutione*. Et quidem haec libido, per quam dicitur transfundi culpa originalis, aliud esse non intelligitur quam delectatio appetitus sensitivi propria, et in proprio delectabili. Haec eadem extitisset in puris naturalibus, et quidem summa et immoderata. Nam sicuti non est in potestate sensitivi appetitus delectari, aut secus, ducitur enim et non ducit, ita nec modus delectandi; ergo summe, idest quantum potuisset, delectatus esset in summo delectabili sibi praesente; et nihilominus tali ex hypothesi non extitisset peccatum originale, quod ortum habuit ab deperdita iustitia. Quod porro addat libido super hoc, quod est summe delectari sensibili praesenti, non facile est declarare.

AD PRIMUM *in oppositum respondetur* sic: peccatum originale ex ea parte, qua ad actualia peccata inclinat, praecipue pertinet ad voluntatem; sed ex ea parte, qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias praedictas, ad voluntatem autem remote. — *Nobis non esse probandam hanc solutionem* patet ex dictis, nam tametsi originale per generativam potentiam, veluti per instrumentum, traducatur, attamen pars sensitiva capax non est culpae ullius; imputatur tamen culpa haec et iniustitia per generationem producta, quia nascitur filius Adae; quoniam vero nulla apparet imputabilitas ad vituperium vel laudem, ut praescinditur a voluntate, oportet omnino culpam hanc primo et per se ad voluntatem ipsam pertinere, ad concupiscentiam vero tantum materialiter. — *Quare concedimus argumentum* [Oxon. 2. d. 30. q. 2. n. 3.] quia revera culpa haec

deordinans omnes animae vires, prius voluntatem in transversum agit, ab ea enim pendet ordo vel obliquitas virium sibi subiectarum; nec aliam eis infectionem incutit, praeter iniustitiam, quae elucet in prave factis singularum potentiarum, prout a voluntate inordinate eligente perperam imperantur.

Ad secundum est haec responsio: infectio actualis culpaе non pertinet nisi ad potentias, quae a voluntate peccantis moventur: sed infectio originalis culpaе non derivatur a voluntate eius, qui ipsam contrahit, sed per originem naturae, cui deserviunt potentia generativa, et ideo in ea est infectio originalis peccati. — *Nos supra art. 2. et 3. declaravimus*, originale peccatum ad ipsam voluntatem per se pertinere, perinde ac alia peccata. Ab ea enim praescindendo nihil superest alicui ad culpam imputandum. Quare nihil supra addentes, dicimus argumentum esse concedendum.

QUAESTIO OCTUAGESIMAQUARTA.

DE CAUSA PECCATI SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. - 2. Utrum superbia sit initium omnis peccati. - 3. Utrum praeter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. - 4. Quot et quae sunt capitalia vitia.

ARTICULUS I.

UTRUM CUPIDITAS SIT RADIX OMNIUM PECCATORUM.

Doctor, Oxon. 2. d. 42. q. 5. — S. Thom. 1. 2. q. 84. a. 1.

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 16. — d. 42. q. 5. n. 1. — 3. d. 34. n. 15.*] intelligendo *cupiditatem* idem esse ac *avaritiam*, quo sensu revera Apostolus, 1. *Timoth., cap. ult.* scribit: *Radix omnium malorum est cupiditas*, hac, inquam, sub acceptione, negandum est, cupiditatem proprie dici debere radicem omnium peccatorum; licet multis perpetrandis praebeant occasionem divitiae et opes, quibus maxime inbiant homines cupidi habendi et possidendi divitias. Nam avaritia vel cupiditas versatur circa appetibile utile ad alia consequenda, quae sunt appetibilia secundum se. Haec autem duo sunt, scilicet voluptas vel delectatio stricte sumpta, et honor; ergo ab iis appetibilibus secundum se magis pendet et oritur, ut a fine pendent media, cupiditas et avaritia, quam e converso; ipsa ergo cupiditas non est radix eorum malorum, quae eveniunt, quoties rationalis appetitus inordinate se habet circa primo

appetibilia; quamvis exinde homo inducatur ad congregandas opes, ut iis mediantibus potiri queat eorum, quae per se et primo et gratia ipsorum appetuntur.

ARTICULUS II.

UTRUM SUPERBIA SIT INITIUM OMNIS PECCATI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 84. a. 2.

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 2. et 4.*] inhaerendo dictis 1. *p. q. 62.* et supra *q. 77. art. 4.* disserentes de peccato Angelorum, dicendum, superbiam haud esse initium omnis peccati; sed magis inordinatum amorem sui, inde enim sumit exordium transgressio mandatorum Dei, ac aedificium civitatis diaboli, usque ad contemptum Dei, ut ait Augustinus, 14. *De Civit., cap. ult.*; in eo enim elucet summa voluntatis humanae perversitas, quod est *uti fruendis et frui utendis*, ut idem asserit 83. *qq. q. 30.* Quod ergo [*Report. 2. d. 6. q. 2. n. 14.*] scribitur Ecclesiastici, 10. *Initium omnis peccati superbia*, est intelligendum, id verum esse in generali; quia omne peccatum est inobedientia; sed hoc non est formaliter superbire propriamque appetere ac promovere excellentiam. Vel intelligi potest, revera initium omnis peccati in hominibus extitisse daemonis superbiam; ipse enim invidens nobis conatur avertere homines, ne perveniant ad finem beatitudinis aeternae, a qua ipse abiectus est.

Verum Magister., 2. *dist. 42. cap. finali*, declaraturus qua ratione cohaereant auctoritates testantes, cupiditatem esse radicem malorum omnium, et superbiam item initium omnis peccati, haec habet: *Sed utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione includi intelligantur: nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbia non proveniat: nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum, qui ex cupiditate fiunt superbi, et aliqui ex superbia fiunt cupidi. Est enim, ut ait Augustinus, Super Genes., lib. 11. cap. 51., homo qui non esset amator pecuniae, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse; ideoque ut excellat, divitias cupit; tali homini ex superbia orboritur cupiditas. Et est aliquis, qui non amaret excellere nisi putaret per hoc divitias maiores habere; ideo ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbia, idest amor excellentiae ex cupiditate. Patet ergo, quod ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando superbia oritur; et ideo de utraque recte dicitur, quod sit radix omnis mali.* Haec Magister.

ARTICULUS III.

UTRUM PRAETER SUPERBIAM ET AVARITIAM SINT
ALIA PECCATA SPECIALIA, QUAE DICI DEBEANT CAPITALIA.

ARTICULUS IV.

UTRUM CONVENIENTER DICANTUR SEPTEM VITIA CAPITALIA.

*Doctor, Oxon. 2. d. 6. q. 2. — Report. ib. et d. 42. q. 5. —
S. Thom. 1. 2. q. 84. a. 3. et 4.*

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 6. q. 2. n. 16. — Report. ib. n. 13.*] dicendum, famosam illam peccati divisionem in septem capitalia vitia non esse sufficientem, et minus convenienter traditam. Nam seu peccata mortalia distingui dicantur per habitus malos bonis oppositis, quales sunt septem habitus boni, quatuor scilicet morales, et tres theologici: sive (quod magis videtur) distinguantur per actus bonos, quales sunt actus decem praeceptorum; seu uno seu alio modo ponatur, evidens est divisionem illam per septenarium non sufficienter complecti omnia peccata. Nam iuxta priorem distributionem essent quidem septem capitalia peccata, sed non de numero communiter receptorum; siquidem infidelitas et desperatio, quae fidei atque spei opponuntur, septenarium virtutum integrantibus, nec tamen continentur sub aliquo horum capitalium vitiorum. Rursus secundum aliam computationem oporteret esse decem vitia capitalia, pro numero praeceptorum Decalogi. Hac igitur divisione sufficienter non comprehenduntur omnes actus pravi et crimina omnia, adeo ut ad unum ex illis singula reducantur. Nec sane sunt primae radices flagitiorum, nec forte principalia peccata, tametsi negandum non sit esse multum communes ad alia peccata, veluti peccandi occasiones.

Verumtamen prima omnino divisio peccatorum est haec: peccatorum alia sunt carnalia, alia sunt spiritualia. Siquidem [*Oxon. 2. d. 42. q. 5. n. 1.*] humana voluntas appetitui sensitivo coniuncta nata est tendere in delectabilia talis appetitus, et maxime in maxima delectabilia et appetibilia appetitui sensitivo excellentiori; sicut intellectus coniunctus natus est intelligere sensibilia, et prius ea quae sunt prius sensibilia. Penes ergo talia delectabilia sensitivo appetitui possunt assignari peccata capitalia carnalia. Spiritualia autem, secundum illa, quae sunt delectabilia voluntati in se, et non per appetitum sensitivum. At iuxta formalem rationem peccatorum, illa divisio septimembris (ut dictum fuit) insufficiens invenitur: imo esset per se accipienda distinctio peccatorum ex obliquitate praeceptorum, ita ut, sicut sunt decem praecepta, ita et decem peccata capitalia; vel ex oppositione ad septenarium virtutum ex moralibus et theologicis conflatum.

QUAESTIO OCTUAGESIMAQUINTA.

DE EFFECTIBUS PECCATI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus peccati: et *primo* quidem de corruptione boni naturae: *secundo* de malitia animae: *tertio* de reatu poenae.

Circa primum quaeruntur sex.

1. Utrum bonum naturae diminuatur per peccatum. - 2. Utrum totaliter tolli possit. - 3. De quatuor vulneribus quae Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. - 4. Utrum privatio modi, speciei, et ordinis, sint effectus peccati. - 5. Utrum mors, et alii defectus corporales, sint effectus peccati. - 6. Utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I.

UTRUM PECCATUM DIMINUAT BONUM NATURAE.

Doctor, Oxon. 2. d. 35. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 85. a. 1.

VIDETUR per peccatum haud diminui bonum naturae. Etenim [*Oxon. 2. d. 35. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] natura quae subditur peccato, inde nullam subit corruptionem. Siquidem accidens non corrumpit subiectum; naturaliter enim ipsum praesupponit: quod autem praesupponit aliquid naturaliter non corrumpit illud. Nec etiam corrumpitur aut diminuitur aliud bonum, quia secundum August. 12. *De Civit.*, cap. 6. *Malum illud bonum corrumpit, cui nocet.*

2. PRAETEREA. Peccatum hominis non videtur deterius ac potentius peccato daemonis: sed [*Report. 2. d. 35. n. 7.*] in pravis Angelis perstiterunt naturalia integra et splendidissima post peccatum, secundum Dionysium, 4. cap. *De Divin. Nom.*; ergo talia quoque perseverant in homine post peccatum; nec subinde per malum culpae homo ulla afficitur diminutione in naturalibus suis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 3. et 10.*] Per mortale peccatum gratia omnis destruitur qua anima ornabatur, eratque accepta Deo; ergo potius gratiae quam naturae peccatum est destructivum.

CONTRA. [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 10.*] Lucae 10. narratur parabola Salvatoris de homine qui descendens ab Hierusalem in Ierichontem incidit in latrones, qui expoliaverunt eum, et *plagis impositis, abierunt, semivivo relicto*. Ubi Glossa: *Peccatum, ait, vulnerat in naturalibus*. Et Magister id declarans, 2. dist. 35. cap. *Peccatum vero, ait, et in naturalibus bonis homo per peccatum vulneratur, quae sunt ratio, intellectus, memoria, et ingenium, quae ex peccato obtenebrantur, et vitiantur.*

RESPONDEO: Aliqui hic praemittendum putant, tripliciter intelligi posse bonum naturae: *primo* ipsa naturae principia, ex quibus constituitur, eiusdemque potentiae; *secundo* inter naturae bona computandum esse inclinationem rationalis substantiae quam habet ad virtutem; *tertio* etiam originalis iustitia, quia data fuit in primo homine toti humanae naturae, bonum ipsius naturale quodammodo est. Et porro bonum hoc penitus

amisimus Adamo peccante. At primum naturae bonum, nec amittitur nec minuitur per peccatum. Secundum vero bonum, quae est naturalis inclinatio ad virtutem, per peccatum imminuitur et debilitatur: actus enim vitiosus inducunt in animam inclinationem contrariam virtuti.

Pro solutione esto PRIMUM DICTUM: peccatum non diminuit, multo minus tollit bonum naturae intellectualis in qua est, nec potentiarum exeuntium ad peccandum. Etenim [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 4. — 4. d. 16. q. 2. n. 6.] natura intellectualis a solo Deo est creabilis, atque ex eo est simpliciter incorruptibilis respectu creaturae cuiuscumque; ergo peccans per actum suum nequit quidquam spectans ad sui naturam destruere; id enim foret eiusdem rationis cum tota natura, quantum ad incorruptibilitatem; et ulterius incorruptibile non coalescit ex corruptibilibus. — *Deinde*, quod repugnat effectui formaliter non destruit causam non necessariam eius effectus; peccatum formaliter importat deformitatem et obliquitatem repugnantem rectitudini in actu; igitur non destruit causam non necessariam ipsius rectitudinis. Nam non necessario causat actum rectum, imo contingenter ponit ipsum in *esse*, et causans actum non necessario dat illi rectitudinem, valente inordinate ponere illam. *Probatio maioris*: causa contingens respectu alicuius potest esse, et non causare; ergo propter non esse istius peccati causari non oportet causam destrui. Patet per oppositum in simili. Ideo enim praecise alterans aliquid oppositum qualitati inducens corrumpit formam substantialem, quia ipsum necessario concomitatur qualitas talis; igitur quod est praecise corruptivum alterius contingentis concomitantis, non potest corrumpere illud, quod sic contingenter concomitatur. — *Denique*, [ib. n. 5.] ex hac hypothesi videntur peccata omnia esse eiusdem speciei, cum unius speciei boni forent destructiva: privationes autem ex habitibus oppositis accipiunt distinctionem.

SECUNDUM DICTUM: [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 5. — *Repart.* 2. d. 35. n. 8.] ne gratiae quidem divinae peccatum est privatio vel destructivum. *Declaratio*: nam oppositum adstruentes post primum peccatum difficulter admodum declarabunt qualiter quis iterum peccet; tunc enim non adest gratia per peccatum destruenda; ergo omnino non peccaretur, quod falsum est. — *Deinde*, gratia a solo Deo accipit esse per creationem, et ab eo tantum conservatur, et cum destruitur annihilatur; quia cuius productio est creatio, eius destructio est annihilatio: nullius autem creaturae est creare; nec gratiam corrumpit nisi demeritorie. — *Rursus*, gratia est causa contingens respectu rectitudinis in actu, ut prius arguebatur. — *Deinde*, mortalia peccata forent eiusdem rationis, in formali ratione privationis. — *Denique*, qui semel, et qui millies peccavit, perinde essent reputandi delinquentes; in utroque enim una, eademque adesset unius gratiae privatio; peccata quippe etsi multiplicantur, gratiae privatio unica est.

TERTIUM DICTUM: [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 6.] per peccatum non corrumpitur, nec imminuitur inclinatio rationalis et intellectualis naturae ad virtutem; ut inclinatio haec intelligitur pertinere ad bonum naturae. *Declaratio*: [ib. 3. d. 36. n. 13.] nullus in via est incorrigibilis; igitur nemo potest omnino errare circa prima principia practica, qualia sunt, vitia declinanda, bonum honestum, et magis summum bonum amandum; ergo si stantibus quibuscumque peccatis, elucet vis rationis non errantis, potest

proinde voluntas consentaneae ad ea dictamina eligere. Quod ergo segniter et raro magni peccatores honestum eligant, non est quod in eis per peccata sit imminuta inclinatio ad virtutem, sed aliunde inerit eis haec difficultas, ut infra dicitur. Hinc *Magist.*, 2. dist. 39. cap. *Praeterea*, scribit: *Superior scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit extinguere, bonum semper vult, et malum semper odit.* Haec ille. Si autem posset imminui per actus malos, quomodo ex horum multiplicatione tandem non extingueretur. — *Confirmatur*, quia ne daemones ipsi acquiescunt huic tamquam vero, *Deus est odio prosequendus*; quia tunc non esset verum illud Isaiae, cap. ult. *Vermis eorum non morietur*; nam omnino cum voluptate odirent Deum absque remorsu.

Unde est ergo quod homines frequentius peccantes, segniores semper magis redduntur ad bene vivendum? Inde enim evidenter concluditur ex peccatis debilitari inclinationem naturae ad virtutem *Respondeo*, inclinatio naturae intellectualis et rationalis ad virtutem et ad bonum rationis immortalis est, ut natura quam sequitur, ut supra omnem proinde imminutionem constituta; alioquin cum vitium sit contra naturam (ut explicuimus supra *q. 71. art. 2.*) quo magis per crebra peccata illa inclinatio imminueretur, eo minus vitium contra naturam rationalem redderetur. Quod plane est falsum. Causa igitur cur habituati in malitia minus apti sint bonis operibus exercendis sunt ipsi habitus vitiosi naturae superadditi. Inde enim ut gravi pondere trahitur voluntas ad condelectandum appetitui sensitivo, cui coniungitur; sed videnda *q. cit. 71.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 11.*] concedendum est, iuxta praedicta, per peccatum nec corrumpi, nec diminui bonum naturae, aut aliquid eius; praecise ergo peccatum est corruptio formaliter, idest, privatio illius boni, quod actui inesset, nisi foret malus, unde et bonitate privatur. — *Ad Augustini auctoritatem* dicimus, malum nocere illi, qui malo afficitur non in se, quasi adimat aliquid spectans ad naturam ipsius: sed tantum aufert perfectionem aliquam sibi convenientem, estque iustitia actualis, qua ornari potuisset actus malus. — *Et si obiicias*: illa iustitia non inluit; ergo non potest corrumpi; *responsio*: utique non depellitur, seu esse desinit illa corruptione, quae est mutatio ab *esse* ad non *esse*; sed corrumpitur formaliter per hoc quod eius privatio inest, et non ipsa; sicut peccatum originale corrumpit iustitiam originalem quam excludit, non tamen prius inexistentem; et ita illa formaliter corrumpit. Atque [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 10.*] ex hoc faciliter declaratur, nullum sequiturum inconveniens si peccata possent in infinitum continuari; nam quodlibet in infinitum bonum corrumperet, non corruptione, quae est transmutatio, sed formaliter corruptione, quae est privatio, idque non boni, quod inluit, sed quod inesse deberet: infinita autem bona, hoc est infiniti actus recti, sunt debiti a voluntate, si in infinitum conservetur; et ideo absque diminutione voluntatis, et cuiuscumque actus primi in ea, possunt infinita talia bona excludi et privari.

AD SECUNDUM patet ex dictis in *prima et tertia assertione*.

AD TERTIUM dicimus [*Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 10.*] peccatum haud posse effective corrumpere gratiam, sed tantum demeritorie, adeo ut voluntas prius natura avertit se a summo bono, seu formaliter seu virtualiter id eveniat, quam Deus cesset gratiam conservare; oportet autem omnem privationem esse alicuius positivi formaliter, cum quo impossibile est

ipsum stare; non est igitur peccatum formaliter privatio gratiae, quam non ex impossibilitate destruit, sed ut demeritum.

AD ARGUMENTUM *in oppositum*, quatenus vadit contra *tertiam assertionem*, respondeo: [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 10.] qui vulneratur nullam partem sui amittit, licet continuitas solvatur, ac proinde minus habilis reddatur ad operationes suas, imo privetur bono usu sui. Natura enim integra manens, secundum Dionys. *loco cit.* vulneratur, quando fit inhabilis ad usum rectum, quod fit per crebram carentiam rectitudinis actualis. Inde enim evenit, ut habitus pravi generentur, et adhaereant animae, inclinantes ipsam ad eliciendos actus consimiles illorum, ex quibus habitus emerserunt. (Cf. q. 77. art. 2.) — *Cum ergo dicit Magister: in naturalibus bonis homo per peccatum vulneratur, quae sunt ratio, intellectus, etc.* Concedo has animae vires obtundi et hebetari et excaecari per crebram repetitionem peccatorum; non quasi iis viribus et potentiis animae quidquam adimatur vel imminuatur; is enim intellectus est falsus, et etiam impossibilis; sed [Oxon. 3. d. 36. n. 14.] peccata excaecant intellectum tum privative, tum positive. Privative quidem, quia avertit a consideratione recta; voluntas quippe eligens oppositum alicuius recte dictari, non permittit intellectum diu stare in consideratione recti dictaminis, sed avertit ipsum ab illo. Positive quoque, nam sicut ex imperio voluntatis recte eligentis, generatur habitus in intellectu, et promptitudo eligendi media pro consequutione finis intenti a voluntate recta; qui habitus est prudentia, ita voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quae ordinantur ad malum finem, est error sive imprudentia, directe oppositus habitui prudentiae, et non tantum privative, sed positive et contrarie; quia ut prudens pollet habitu recto eligendi ordinata ad bonum finem, ita imprudens vel stultus ab habitu inclinatur ad eligenda ordinata ad finem pravum. Verum est igitur, rationem et ingenium obtundi, atque obtenebrari per peccatum, non quasi mala voluntas faciat errare circa aliqua complexa, sed efficiendo, ut intellectus subdatur habitui inclinati ad considerata media ordinata ad malum finem.

ARTICULUS II.

UTRUM TOTUM BONUM HUMANAЕ NATURAE POSSIT AUFERRI
PER PECCATUM.

Doctor, locis art. praec. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 85. a. 2.

RESPONDEO: *Aliqui* quaesitum soluturi dicunt: quoniam bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quae convenit homini, eo quod rationalis sit; exinde enim habet ut secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem; per peccatum autem nequit ab homine auferri, ipsum esse rationalem; alioquin incapax esset peccandi; fieri ergo non potest, ut praedictum naturae bonum penitus tollatur. Intelligitur tamen minui non ex parte radicis, sed ex parte termini, quatenus scilicet per peccatum ponitur impedimentum pertingendi ad terminum; et quia homo in infinitum potest apponere peccata peccatis; ideo et diminutio haec potest in infinitum procedere; nequit tamen penitus consumi, quia semper manet radix talis inclinationis.

Nos [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 6. et seqq. — Miscellan, q. 3. n. 3-5.] *art. praec.*, declaratis, et iis quae expendimus I. p. q. 48. *art. 4.*, inhaerentes, *dicimus* fieri omnino non posse, ut per malum et peccatum auferatur totum bonum humanae naturae. Cum enim ipsum malum in se spectatum aliqua natura non sit, sed corruptio quaedam et privatio bonitatis, quae (ut facit ad rem praesentem) in actibus tantum voluntatis, seu elicitis, seu imperatis, praecise reperiri potest, manifeste et malitia in his actibus solummodo reperiri potest, excludens quidem oppositam sibi rectitudinem, sed interim actui de se bono inhaerens, et ipso mediante voluntatem et naturam afficiens; quae omnia in se ipsis bona sunt, quia a Deo condita, et ipso volente manent. — *Deinde*, quod attinet ad naturae rationalis inclinationem ad operandum secundum rectam rationem et virtutem, quam isti dicunt per peccatum imminui, nos putamus semper in eodem statu perseverare, attenta conditione proprietatis naturae incorruptibilis et immortalis. Alioquin enim eadem ratione evenire posset ex nimia peccatorum multiplicatione, aut omnino ut extingueretur, aut sic imminueretur scintilla rationis, et caecutiret in complexione primorum principiorum, quae sunt regulae primae agibilium; sicque [Oxon. 3. d. 36. n. 13.] fieret ut homo aliquis viator esset incorrigibilis: hoc autem est falsum. Sed probatur consequentia; nam errans circa prima principia practica, nihil habet, per quod possit revocari ad bonum; quodcumque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil assumi potest primo principio notius. Huc etiam faciunt argumenta inducta *art. praec. pro prima assertionem*. — Ex alia proinde causa est, quod magis magisque peccans, praeior evadat ad consimiles actus ponendos, et non ex imminutione inclinationis naturae ad virtutem, quae semper una atque eadem nullam subire valens diminutionem. Porro causam eam adduximus *art. praec.* ut nihil sit ultra addendum.

ARTICULUS III.

UTRUM CONVENIENTER PONANTUR VULNERA NATURAE EX PECCATO CONSEQUENTIA, INFIRMITAS, IGNORANTIA, MALITIA ET CONCUPISCENTIA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas I. 2. q. 85. a. 3.

VIDENTUR minus convenienter enumerari vulnera naturae ex peccatis consequentia, scilicet *infirmitas, ignorantia, malitia, atque concupiscentia*. Etenim peccantes ex infirmitate, de passionis instinctu peccare dicuntur, iuxta dicta supra q. 77. *art. 3.* Sed concupiscentia est quaedam passio; ergo contra infirmitatis peccata, non sunt distinguenda quae ex concupiscentia patrantur.

2. PRAETEREA. Infirmitas, ignorantia, malitia, concupiscentia, et eiusmodi, enumerantur inter causas peccatorum, ut dictum est supra q. 76. et 77.; ergo perperam dicuntur effectus peccati; idem enim esse nequit causa et effectus respectu eiusdem.

3. PRAETEREA. Malitia quoddam genus peccatorum est, secundum quod ii ex malitia peccare dicuntur, qui nulla passione praecupati, ma-

lunt eligere pravitatem; ergo tale peccatum minus convenienter inter effectus enumeratur peccati.

CONTRA. [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 10.] Glossa, estque Bedae super 10. *Lucae* explicans parabolam hominis descendantis de Ierusalem in Hierichuntem, dicit, praedicta esse vulnera naturae inflicta ex peccato.

RESPONDEO: [Oxon. 2. d. 29. n. 4.] ad dogmata fidei pertinere (1) credere, et fateri, primum hominem peccato suo originalem iustitiam amisisse, atque eo facto supernaturalibus donis totam posteritatem suam pariter expoliasset, adeo ut omnes iustitia denudati nascantur. Porro primarius eius iustitiae effectus erat pax et tranquillitas magna in anima, omnibus eiusdem potentiis et viribus conspirantibus in unum, et fini ultimo delectabiliter inhaerentibus; nec natura inferior parsque sensitiva inclinabatur in obiecta sua, contra iudicium rationis, aut certe, si quantum erat ex parte ipsarum, ab iisdem trahebantur obiectis, eis convenientibus, citra omnem difficultatem, et renisum potuerunt a superiori ratione et regulari et gubernari. Verum iustitia per peccatum amissa, et una ille ordo, quo inferiores vires ad superiores in actibus suis regulabantur et regebantur iuxta dictamina rationis, dissolutus est, remanseruntque omnes ut equus sine fraeno, et navis destituta gubernaculo; idque iustissime; nam [De Anima q. 18. n. 4.] ex quo anima se deordinans divinam contempsit subiectionem, iustum fuit ipsam amittere dominium quod habebat super corpus suum, et inferiorum dominabatur virium; maxime ergo *infirmata* effecta est, complura passa vulnera, uniuscuiusque nostrum propagationem consequentia, cum omnibus insit eadem causa, quae est iustitiae originalis amissio viriumque animae deordinatio; et quidem ille ordo naturalis erat, cum inditus sit naturae a primaeva sui institutione. In eo autem (ut tactum est) consistebat, ut creatura rationalis conformaretur et subderetur legi aeternae et latae per Creatorem; eo autem sublato, perturbatio ingens coorta est inter animae vires, inferioribus contra superiores annitentibus, et e converso. Et primum etiam stante innocentia intelligere potuisset independentem a phantasmatibus, et pariter iisdem uti, prout libuisset; post lapsum sic sensibus alligatur, ut nihil intelligere queat sine usu phantasmatum, species et idola mutuando ex obviis sensibilibus; inflictum subinde remansit vulnus intellectui et rationi *ignorantiae* et multiplicis erroris; exinde quoque inferioribus potentiis sibi derelictis, et post propria delectabilia effraenata euntibus, arduum sit, et difficile eas ad normam rectae rationis dirigere; cum magis [Oxon. 2. d. 14. q. 3. n. 6. — 3. d. 34. n. 10. 12. — Cf. q. 77. art. 3.] ad proprium commodum inclinentur, et propterea proniores ad malum, nequeunt sibi temperare, quin toto conatu convenientia quaeque appetant, disconvenientia avertentur atque repellant. Hoc igitur est vulnus ingenitae *malitiae*. At vis irascibilis est fortitudinis subiectum, per quam virtutem ordinate repellit offendens; idque praeclare praestabat originalis iustitiae; sed ex ipsius amissione veluti telo inflicto excepit vulnus *infirmi-tatis*. Tandem *concupiscentia*, quae per donum originalis iustitiae in ultimo fine

(1) Praeclare de his Augustinus, 14. De Civit., c. 15. et seqq. Denique, ut breviter dicatur, inquit, in illius peccati poena quid inobedientiae nisi inobedientia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria nisi aduersus eum ipsum inobedientia eius ipsius, ut quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit?

potissimum oblectabatur, eoque facillimo negotio trahebat reliquas animae vires, divinum munus parvificiundo, pronior effecta est ad condelectandum appetitui sensitivo, cui coniungitur, sicque passa est anima humana vulnus *concupiscentiae*. Inflicta sunt igitur homini ex peccato vulnera *ignorantiae, malitiae, infirmitatis et concupiscentiae*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 3. d. 34. n. 11. 12.] dicimus, proprie infirmitatem opponi robori et fortitudini, cuius est ordinate repellere repellenda, aut etiam fortiter sustinere adversa, et contemnendo talia repellere, quod sane nobilissima est fortitudo; extensive tamen peccantes ex passione quacumque dicuntur delinquere ex infirmitate, eo quod superior appetitus cedere videatur inferiori subiecto passionibus, nec resistens, ut posset, ipsius conatibus.

AD SECUNDUM dicimus, ea omnia causas peccatorum esse posse, et interim recte nuncupari effectus peccati originalis; inde enim profecto processerunt, et afficere probantur genus humanum.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 43. q. 1. n. 5. - q. 2. n. 2.] proprie illos esse dicendos ex malitia delinquere, qui passionibus non perturbati, sed ex certa, ut aiunt, scientia eligunt prava opera. Quod utique peccatum dicitur esse in Spiritum Sanctum, cui bonitas appropriatur. Sed hoc non computatur inter vulnera naturae ex peccato illata. Sed [ib. 2. d. 14. q. 3. n. 6.] magis nomine *malitiae* significatur pronitas illa ad malum, quae consequitur post lapsum naturam humanam. Unde et scriptum est: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*; *Gen.* 8.

ARTICULUS IV.

UTRUM PRIVATIO MODI, SPECIEI, ET ORDINIS SINT EFFECTUS PECCATI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 85. a. 4.

RESPONDEO: [*Oxon.* 1. d. 3. q. 5. n. 5. seqq.] supponendo quae dicta sunt de modo, specie et ordine 1. p. q. 5. art. 5. qualiter consequuntur omne bonum creatum in quantum tale, dicente Augustino, *De Natura Boni*, c. 3. *A Deo est omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt, ubi parva sunt, parva bona sunt, ubi nulla sunt, nullum bonum est.* Et rursus: *ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt, ubi parva sunt, parvae naturae sunt, ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est.* Et porro tria haec congruere inveniuntur illis tribus quae ponuntur Sap. 11. *In numero, pondere, et mensura.* Nam modus accipitur pro limitatione uniuscuiusque, et idem est, ac cuique praefixam esse propriam mensuram. Pondus autem correspondet ordini, et numerus speciei. Unde Augustinus, 4. super *Gen.*, 5. *Mensura*, inquit, *omni rei modum praefigit, Numerus omni rei speciem praebet, et pondus ad quietem et stabilitatem trahit.*

His praesuppositis [*Oxon.* 3. d. 37. q. 1. n. 4. - 10.] dicimus, peccatum haud excludere posse speciem, modum, atque ordinem naturae, in qua reperitur iniquitas. Cum enim ea sint intrinseca naturae, siquidem vel ad ipsius pertinent essentiam, vel ipsam necessario consequuntur; quoniam peccatum non est diminutio, nec corruptio naturae subiectae peccato, fieri

non potest, ut modus eius, aut species, aut ordo, per peccatum destruantur. — Verumtamen, quia actus quo peccatur est aliud ens a natura, et potentia diversum, inest sibi modus proprius, species propria, et ordo sibi conveniens in esse naturali; et praeterea, quia actus humanus est et moralis, priora non arcet, nec imminuit peccatum, destruit tamen penitusque excludit quicquid pulchritudinis, et perfectionis sibi inesse posset, et non inest, potentia volitiva, pro sui libertate rectitudinem ei dare nolente. Quia ergo [*Oxon.* 2. d. 40. n. 2. — 1. d. 17. q. 3. n. 3.] bonitas huius actus et rectitudo se habet, ut corporis pulchritudo, quae ex pluribus concurrentibus coalescit, cum oblique elicitor, et maxime ob pravam finem, talis obliquitas et turpitudine ei adveniens excludit pulchritudinem speciei, modi, et ordinis, natam inesse actui ex omnibus circumstantiis, quas recta ratio dictat, oportere sibi convenire, ut sit rectus et bonus hac secundaria bonitate. — Inesse praeterea [*Oxon.* 2. d. 7. per tot. — *Quodlib.* q. 17. n. 5. et seqq.] potest actui libere elicito alia pulchritudo, quam tribuit ipsi gratia divina; sed hanc penitus pellit omne peccatum mortale, et tunc actus tam in genere moris, quam in genere altiori gratuitorum, privatur modo, specie et ordine.

ARTICULUS V.

UTRUM MORS ET ALII CORPORALES DEFECTUS
SINT EFFECTUS PECCATI.

ARTICULUS VI.

UTRUM MORS ET ALII DEFECTUS SINT NATURALES HOMINI.

HORUM articulorum materiam late expendimus 1. p. q. 97. ex *Doctore*, *Oxon.* 2. dist. 19. Potuisset enim homo in statu innocentiae non mori ex dono gratiae (ut ait *Mag.* 2. dist. 19. cap. 2.), et potuit mori pro conditione naturae, quia etsi mortem, veluti naturae conditionem, non poenam, subire potuisset, attamen moriturus non erat, quia a terrestri ad coelestem paradisum translatus fuisset completa mensura meritorum, iuxta Sapientiae divinae decreta. De facto tamen, Mors per unum hominem intravit in omnes, ad *Rom.*, 5. et cap. 8. Corpus propter peccatum mortuum est. Nempe, quia per Adae peccatum fuit potentia illa reducta ad actum. Adamo tamen non peccante, adhuc hominibus inerat potentia moriendi; quamquam si stante innocentia mors sequuta esset, non extitisset eis poena, ut tactum est, sed computanda magis foret inter naturae sic compositae conditiones. Sed videnda q. cit. p. partis.

QUAESTIO OCTUAGESIMASEXTA.

DE MACULA PECCATI IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de macula peccati.

Et circa hoc quaeruntur duo.

1. Utrum macula animae sit effectus peccati. - 2. Utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS I.

UTRUM PECCATUM CAUSET ALIQUAM MACULAM IN ANIMA.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 86. a. 1.

VIDETUR peccatum non causare aliquam maculam in anima. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 19.] per hoc quod intellectus intelligat malum quodcumque et vilissima quaeque, nulla inficitur malitia nec maculam contrahere perhibetur, qua sibi quidquam nitoris et pulchritudinis deperdatur; ergo similiter nec voluntas maculae ulli fit obnoxia, ex eo quod malum velit et peccet.

2. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 30. q. 2. n. 2.] Voluntatem contingit peccare, ex eo quod a summo bono avertatur et ad bonum commutabile convertatur: sed ipsa voluntas est immaterialissima; et maxime subinde a rebus corruptibilibus elongata; ergo ab his obiectis nulla illi macula inferri potest, ut propterea maculari dicatur per peccatum.

3. PRAETEREA. Si macula ex peccato in anima relinquitur; igitur macula haec, aut erit quid positivum, aut certe pura privatio. Si primum, aut ergo dispositio aliqua, aut habitus; nihil enim aliud praeterea per actum relinqui potest in potentia. Neutrum autem eorum videtur; quia amota omni dispositione et habitu, adhuc superest macula in anima. Si secundum detur; igitur cum omnia peccata eveniant ex parte aversionis, et privationis gratiae, omnium prorsus peccatorum esset una macula; ergo macula non est effectus peccati.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 42. n. 12.] Ad Ephes., 5. *Ut exhiberet tibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam* nempe omnis peccati, et effectuum eius expertem; igitur peccantis anima contrahit maculam ex peccato. Hinc Magist. 4. dist. 18. cap. fin. *Polluta est anima*, inquit, *quousque poeniteat, sicut erat, dum in ea erat prava voluntas.*

RESPONDEO: [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 3. - 5. — d. 16. q. 2. n. 6. et seqq. — 2. d. 28. n. 7.] proprie nomine *maculae* significari infectionem in corporibus, illatam ex contactu corporis alterius, ut si perlucida chrystallus luto affricaretur, aut corpus aliud perpolitum, utique exinde chrystallus, et argentum macularentur, eisque de perspicuitate et nitore aliquid detraheretur. Inde enim per metaphoram ipsa anima peccans maculari dicitur, et per peccatum in ea maculam relinqui. Cum enim praedita sit affectione iustitiae, et ex naturae indole inclinata ad operandum secundum illam, seu iuxta dictamina rationis, qua regulari debet eiusdem affe-

ctio commodi, in tantum ut vitium sit contra rationalem et intellectualem naturam, quoties vitiis indulget, toties maculam innatae suae pulchritudini infert; quia actus ille quo peccat contra rationem elicitus scatet defectibus, et privatur bonitate, nempe modo, ordine, et specie, quae illi inesse deberent; est igitur turpis, obliquus, et maculatus, animam subinde inficiens, et reddens ipsam obnoxiam deformitati, quam excludit ab actu debitus modus, et ordo, et species; nec potest ex ea mundari, et pristinam recuperare pulchritudinem, nisi retractetur actus et secundum legem per poenitentiam expietur. Semper enim peccans dicitur estque peccator, donec macula ex peccato derelicta digne expietur atque inde deleatur. Et porro quandoque pelli ab anima et deleri posse dogma est fidei, quo iubemur credere *Remissionem peccatorum*. — Verum non sunt haec sic accipienda, quasi *maculam* hanc intelligamus actus ipsius obliquitatem et deformitatem, licet inde relinquatur macula in anima, quatenus is actus esset dissensus naturae rationali et contra ipsam, sicuti e contrario pulchritudo et decor sunt naturae convenientes. Nam [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 7.] cum actus ille *esse* desinat, subinde non superest deformitas ipsius. Maculatur igitur ob actus pravitatem, sed macula esse non potest formaliter ea obliquitas et actualis iniustitia. Sed nec privatio iustitiae habitualis, quae est gratia vel charitas; nam hanc excludit ab anima quodcumque mortale peccatum; constat autem qui plura commisit mortalia peccata, magis esse peccatorem, magisque maculatum; proprie igitur, et formaliter macula haec, quam derelinquit peccatum in anima, consistere non potest in gratiae privatione. At in quo statuenda sit, declarabitur *articulo sequenti*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur*: actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatae animam conglutinat, et ex hoc anima maculatur, quando inordinate rebus amatis inhaeret. — *Haec responsio nobis non probatur*; [Oxon. 4. d. 49. q. 4. lat. n. 20.] nam tam cognitio intuitiva, quam dilectio sequens, tendit in obiectum, ut est existens in se; sed cognitio abstractiva, eique correspondens dilectio, versantur circa obiectum habens *esse* cognitum; nulla est igitur differentia inter intellectum et voluntatem quantum ad hoc, quia utraque tendere potest in obiectum, ut in se, et prout habet *esse* diminutum. — *Quod dicitur*, amorem rei amatae animam conglutinare, atque ex eo infici et maculari; evidens est [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 7.] id esse metaphorice dictum. Sed veritas et ratio eius loquutionis metaphoricae est: quia amans in attingendo vel acceptando, vel appretiando, verius est amatum quam ipsummet; quippe quod in re amata sibi quiescendum putet.

Quapropter respondentes ad argumentum dicimus, [Quodlib. q. 18. n. 9. et seqq.] intellectum se circa malitiam versantem inde nullam contrahere maculam, quia in ipso nulla esse potest culpa formaliter, nec ei quidquam imputari potest ad culpam; quia naturali necessitate fertur in sibi praesens obiectum; peccatum autem [Oxon. 2. d. 37. q. 1. n. 7.] incidit ex eo, quod quis velit vel faciat aliquod vetitum, a quo liberum sibi sit abstinere, ut dicit August., lib. *De duabus animabus*. In sola igitur voluntate esse potest formaliter malitia et peccatum, quia ipsa sola

efficere potest libere, quod iustitia facere vetat, valetque subinde ab tali facto abstinere. Cum enim prima regula non sit, attendere debet dictaminibus regulae superioris, quae est Dei voluntas: eam proinde committendo inordinate appetat oportet res, ad quas convertitur; sicque peccat, inficitur, et maculatur, non quidem a rebus, quibus inordinate adhaeret, quae male non sunt, nisi materialiter; sed quia transgreditur ordinem diligendi, suo actu sibi maculam accersit, fitque praevaricatrix.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 7.] patet ex statim dictis; concedo enim voluntatem esse naturam immaterialem, et a terrena fece maxime seiunctam; sed ipsam non commaculant res materiales, quas valde bonas condidit Deus; sed inficitur, quia mavult non servare ordinem tendendi in illas iuxta praeceptum voluntatis divinae; et hoc est quod scribit August., 12. *De Civit.*, cap. 8. *Deficit enim voluntas non ad mala, sed male, idest non ad malas naturas, sed ideo quia contra ordinem naturarum, ab eo quod summe est, ad illud quod minus est.*

AD TERTIUM *respondetur* sic: macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam notoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum; et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt; et est simile de umbra, quae est privatio luminis, ex objecto alicuius corporis, et secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbrae. — *Nos dicimus*, haec non posse a nobis approbari; sed rationem dictorum exponemus *articulo sequenti*.

ARTICULUS II.

UTRUM MACULA MANEAT IN ANIMA POST ACTUM PECCATI.

Doctor, Oxon. 4. d. 14. q. 1. — d. 16. q. 2. — d. 21. q. 1.
S. Thom. 1. 2. q. 86. a. 2.

VIDETUR transeunte actu, quo peccatur, nulla penitus in anima macula superesse. Etenim actus, aut causat in potentia operante habitum, vel dispositionem ad illum: sed neutrum horum est peccatum, aut saltem fieri potest, ut his stantibus absit omne peccatum, ut in peccatoribus nuper iustificatis; ergo cum nil aliud in anima maneat, palam est maculam post actum peccaminosum nullam superesse in anima.

2. PRAETEREA. Perinde se habet macula ad peccatum, ac umbra ad corpus: sed semoto corpore lumini obiecto, nulla apparet umbra derelicta; ergo pariter post actum peccati desinentem nullum vestigium eius remanet in anima.

3. PRAETEREA. Omnis effectus a sua causa pendet: causa autem maculae in anima est actus peccati; ergo tali actu desinente, oportet et maculam ipsam derelinquere animam.

CONTRA. *Art. praec.* contrarium tenendum esse declaratum fuit.

RESPONDEO: [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 3.] supponendo, quod tactum fuit *art. praec.*, duplicem esse naturae intellectualis et rationalis iustitiam, alteram habitualement, quae est gratia, alteram actualement, quae est rectitudo actus elicitus iuxta dictamen rectae rationis, et subinde geminam eis oppositam iniustitiam seu iustitiae privationem, esto

PRIMUM DICTUM: macula animae inhaerens post peccatum consistere non potest formaliter in privatione iustitiae actualis. *Probatio*: etenim [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 4.] macula perseverat in anima, quae peccavit: non manet autem iniustitia actualis cessante actu; est enim eius iniustitiae, vel obliquitatis proximum subiectum actus, in quem potentia exit, sicuti et sibi oppositae rectitudinis. Anima siquidem esse nequit subiectum immediatum rectitudinis, et obliquitatis, sed actus qui primo et per se est imputabilis in laudem vel vituperium; non manente igitur actu, haud perstare potest rectitudo vel obliquitas ipsius.

Est responsio opinantium [Oxon. ib.] maculam esse culpae reatum in anima quae peccavit; estque is reatus obligatio quaedam ad poenam ei culpae debitam; et aliud esse non posse, aiunt, quam quaedam relatio realis, non quidem super actum culpae fundata, sed super essentiam animae, praevia tamen culpa actuali. — *Contra*, [Oxon. ib. n. 5.] haec minime esse probanda ostendo primo; quia relatio realis intrinsecus adveniens sequitur necessario positionem extremorum: haec non sequitur realia extrema; ergo perperam asseritur esse realis. *Probatio minoris*: anima eadem manente, et Deo, seu poena eodem modo se habente, non propterea anima eodem modo est ad poenam ordinata seu obligata, quia non ante peccatum.

Quod si dicatur pertinere ad genus relationis extrinsecus advenientis [Oxon. ib.] necesse est igitur dare causam, per quam adveniat extremis iam positis sicuti de *ubi* et caeteris; non enim esse potest respectus realis non sequens extrema posita, quin sibi ut termino respondeat aliqua actio realis; sed istius obligationis dari non potest actio realis, nec agens reale. Non enim anima; nam haec peccando non habuit nisi unicam actionem deordinatam, quae terminabatur ad *velle* carens circumstantiis debitis, et proinde non fuit ad istum respectum ut ad terminum. Nec potest haec obligatio dici terminus actionis divinae immediatus; quia nulla anima dicitur peccatrix praecise ab illo, quod est terminus immediate actionis divinae. — *Deinde*, etiamsi aliqua eiusmodi relatio manere intelligeretur in anima propter peccatum, ab ea tamen dici nequaquam posset anima peccatrix, ut dicitur, estque ex macula derelicta. Nam si animae haec obligatio inesset, fingi non posset ab alio esse, quam a Deo immediate; ergo per eam non foret anima formaliter peccatrix, cum Deus non sit causa peccati per se, sed tantum permissive.

Habet hic locum [Oxon. ib.] responsio Magist., *ex cap. ult. dist.* 18. 4. reponentis maculam in dissimilitudine et elongatione animae a Deo, donec poeniteat. Sed non satisfacit, quia macula ista vel elongatio vel dissimilitudo, quomodocumque nominetur, esse nequit carentia iustitiae habitualis vel gratiae, ut mox declarabitur; nec carentia rectitudinis in actu, ut iam deductum fuit; ergo adhuc superest quaerendum de ratione huius maculae. *Deinde*, maculae relictae ex inordinato odio alicuius obiecti contrariatur amor aequae intensus eiusdem obiecti, et per consequens macula odii posset auferri et deleri per immoderatum amorem eiusdem obiecti, quod nihil est dictu.

SECUNDUM DICTUM: peccatum habituale, quo homo est peccator vel maculatus, non est carentia iustitiae habitualis vel gratiae. *Declaratio*: [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 3-4.] per quodcumque mortale peccatum tota

gratia, quantum ad intensionem, et sola ipsa quantum ad extensionem amittitur; ergo si ab gratiae privatione diceretur et esset homo peccator, transeunte actu, qui commisisset duo millia peccatorum, et qui unum dumtaxat forent perinde peccatores. Si enim per quodcumque mortale peccatum, ita gratia deperditur, ut nihil ipsius maneat, subinde gratiae privatio per nullum peccatum succedens fieri potest intensior neque extensior quia non excluditur per ipsam, nisi unus habitus, sicuti non est natus nisi unicus inesse; et hoc modo arguit Anselmus, *De Concept. Virg.*, cap. 26. probans, originale peccatum non magis uni, quam alteri inesse; quia in quo non est iustitia non potest ab eo ulla tolli iustitia. Cum igitur privatio ab opposita forma specificationem accipiat, citra omnem respectum ad causam ipsius inductivam, evidens est ob gratiae privationem dici non posse aliquem magis et minus peccatorem; et tamen qui multa commisit peccata, magis est peccator post actus transeuntes quam ille, qui in unum lapsus est peccatum.

TERTIUM DICTUM: [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 6.] nihil reale absolutum vel relativum est in aliquo, cessante omni actu peccati, a quo et per quod dicatur peccator is qui deliquit, seu semel seu pluries in peccata lapsus sit. *Declaratio*: etenim si intelligatur aliquid reale derelictum ab actu manere, illud esse nequit formaliter peccatum, siquidem stare potest in iustificato, a quo certum est abesse peccatum; et sane habitus vitiosus, vel dispositio ad illum, manent in iustificato subito; is enim a principio iustificationis suae pronus est ad sequendam inclinationem habitus vitiosi; sed ille obstando, et meretur et acquirit habitum in oppositos actus inclinantem. Hinc magni peccatores non statim ac iustificati sunt, compotes fiunt pacis illius internae, quam in seipsis experiuntur perfecti viri, et in virtutibus exercitati. — *Deinde*, quicumque habitus aut vitiosa dispositio derelingeretur in anima ex actibus pravis, post temporis fluxum tandem esse desineret, nisi firmitatem accipiat ex actibus consimilibus; quemadmodum universe quaelibet dispositio ad habitum esse desinit cessantibus actibus habitum perficientibus. Atqui id, per quod homo dicitur estque peccator, cessante actu, non diffluit quocumque decursu temporis, esto actus consimiles non eliciantur. Semper quippe in infinitum est peccator, postquam legem Dei transgressus est; non est ergo ibi aliquod absolutum vel relativum positivum, vel privativum, a quo dicatur peccator a tempore positionis actus usque ad poenitentiam.

QUARTUM DICTUM: [*Oxon.* ib.] in eo qui peccavit, transeunte actu, non manet nisi aliqua relatio rationis; quatenus est obiectum intellectus, et voluntatis divinae. *Declaratio*: cum enim nihil reale absolutum, vel relativum positivum, vel privativum, a quo dicatur peccator, dilatante actu, in eo manere videatur, iuxta praecedentem assertionem, nihil intelligendum occurrit in eo, nisi quaedam ordinatio passiva ad poenam culpae correspondentem, eamque ordinantem secundum legem divinae sapientiae, cui legi contraventum fuit. Eam ordinationem intellectus divinus perspectam habet, et perstare intelligit, donec poena debita sit persoluta. — Hoc ipsum videtur docere Augustinus, super illud Psal. 31. *Beati, quorum remissae sunt iniquitates*, etc. *Videre*, inquiens, *Deum peccata, est ad poenam imputare. Avertere autem faciem a peccatis, hoc est ea ad poenam non reservare*. Sic ergo asserit peccata ab eo tersa, non quasi Deo nota non sint, sed ut nolit animadvertere, ac

condignis plectere poenis; ergo peccatorem post actum subesse reatui, aliud non est, quam ipsum Dei voluntate ordinari ad poenam, quam iuste promeruit: obiectum autem intellectus, vel voluntatis, ut intellectum vel volitum, non praesefert nisi relationem rationis. — *Declarari etiam hoc potest* in simili de actibus [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 2-7. — d. 32. n. 15.] quibus debetur retributio praemii. Nam iis desinentibus manet eos praemium lege statutum; etiamsi per eos charitas non augeatur, vel quia remissi admodum fuerunt, vel quia charitas praefixum terminum adepta est. Tali igitur in casu omnino possibili ordinatur is qui meruit ad praemium, non ex aliquo positivo sibi inexistente, sed virtute praeteritorum actuum in divina acceptione perstantium; ergo similiter is qui peccavit ordinatur ad poenam virtute actus peccaminosi, praeteriti quidem in se, sed divinae scientiae praesentis; sed in ipso qui peccavit non relinquitur nisi quaedam relatio rationis intellecti ad intellectum, et voliti ad voluntatem. Exemplo etiam potest hoc ipsum declarari: nam si quis iniuria afficiat magnum Principem, cui subinde debeatur mortis poena, cessante actu, nihil est in inferente iniuriam quod prius non fuerit, quo modo habeatur Principis inimicus, et non antea; est igitur tantum in voluntate domini offensi actus transiens super ipsum offendentem, quo ad talem poenam iuste ordinatur.

Quoniam vero constat culpam remitti per contritionem, vel per Poenitentiae Sacramentum, et non semper absolvi poenitentem ab omni quam promeruit poena; imo superest in praesenti vel futuro saeculo persolvenda; hinc ordinatio haec ad poenam vel reatus esse potest in homine sine culpa, ac proinde ut est ab peccati macula emundatus. Quare macula haec formaliter aliud esse non potest quam actus peccandi, physice quidem praeteritus, sed moraliter manens per respectum ad legem punitivam, et Deum offensum atque iratum peccatori, quoadusque legi satisfecerit, seu retractaverit actum, puniendo illum iuxta praescriptum divinae legis. Ut ergo [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 7.] is actus est naturae rationali disconveniens, est *macula* eius, et tamdiu in ipsa manet, quamdiu stat actus moraliter in ipsa persistens. Quatenus vero per maculam obligatur et ordinatur ad condignam poenam, est ipsius *reatus*. At ut est actus voluntatis divinae, in qua est tota illa realitas, per quem actum ordinatur ad talem poenam, dicitur *Dei offensa*; et revera nil aliud est *offendi*, vel *irasci* in Deo, quam velle vindicare poena per legem statuta. Et quamvis Deus per metaphoram dicatur *iratus*, vel *offensus*, tamen accipiendo rationem *irasci* pro *velle vindicare*, exclusa passione concomitante istud *velle*, Deus formaliter est iratus, vel offensus; quia formaliter est volens vindicare peccatum commissum contra legem suam. Actus ergo ipse peccati physice praeteriens, sed manens moraliter per respectum ad legem divinam, est a quo homo actualiter est et dicitur peccator. Is connotat quidem gratiae privationem, et debitum poenae veluti effectus de peccato provenientes, eique correspondentes, sed ab his non denominatur quis peccator, sed ab actu moraliter manente, ut dictum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet ex dictis *in tertia assertione*; concedendum est enim peccatorem talem non dici ab habitu, vel dispositione derelicta in anima per actus vitiosos, quia haec inveniri possunt in peccatoribus iam iustificatis. Talis itaque dicitur ab actu peccandi physice praeterito, sed moraliter manente, ut expositum est.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 6. — d. 16. q. 2. n. 7.]

Dei legem aeternam stare; ea igitur decretum est, peccantem plecti debere condignis poenis. Quousque ergo expiatum non sit peccatum, iuxta legis praescriptum, semper manere intelligitur in anima atque eo maculari, donec pristino reddatur nitori et pulchritudini per poenitentiam.

AD TERTIUM *respondetur*, iuxta doctrinam Magistri: actus peccati facit distantiam a Deo, quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris, hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula. — *Contra* hoc actum est in declaratione primae assertionis. Nam [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 6.] cum dicitur animam per dissimilitudinem, et elongationem a Deo manere pollutam, donec poeniteat; non explicatur quod quaeritur, et latet. Siquidem haec elongatio a Deo, unde inest animae defectus nitoris, non est privatio gratiae, quae primo peccato penitus amittitur, sic ut nil supersit tollendum per posteriora peccata; nec est privatio rectitudinis debitae actui, ut deductum est prius; et proinde non nos maculam hanc statui oportere diximus in morali permanentia actus peccati, donec iuxta legem statutum deleatur. — *Cum itaque arguitur* actus peccati *esse* desinit; ergo et macula per ipsum in anima inducta; *responsio*, [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 6. — d. 16. q. 2. n. 7.]: verum est actum peccandi cessare, atque deficere quoad *esse* physicum ipsius; sed moraliter tamen stat; quia lex aeterna quam transgreditur peccator, manet semper: ideoque nulla alia ratione deleri ab anima potest, nisi illi legi satisfiat, retractetur, et vindicetur peccatum commissum per dignam poenitentiam.

QUAESTIO OCTUAGESIMASEPTIMA.

DE REATU POENAE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de reatu poenae. Et *primo* de ipso reatu: *secundo* de mortali, et veniali peccato, quae distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quaeruntur octo.

1. Utrum reatus poenae sit effectus peccati. - 2. Utrum peccatum possit esse poena alterius peccati. - 3. Utrum aliquod peccatum faciat reum aeterna poena. - 4. Utrum faciat reum poena infinita secundum quantitatem. - 5. Utrum omne peccatum faciat reum aeterna et infinita poena. - 6. Utrum reatus poenae possit remanere post peccatum. - 7. Utrum omnis poena inferatur pro aliquo peccato. - 8. Utrum unus sit reus poenae pro peccato alterius.

ARTICULUS I.

UTRUM REATUS POENAE SIT EFFECTUS PECCATI.

Doctor, Oxon. 2. d. 36. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 1.

VIDETUR poenae reatus haud esse effectus peccati. Nam [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 10.] August., 1. *Confess.*, c. 12. *Iussisti, Domine, inquit, et ita est, ut poena sit sibi quisque peccator*: atqui poena non efficit poenae al-

terius reatum; alioquin iretur in infinitum, ergo peccatum non causat poenae reatum.

2. PRAETEREA. Malum non est causa boni: poena autem bona est, et iuste a Deo ordinata, et subinde iuste inflicta; ergo esse nequit effectus peccati et malitiae. *Minor declaratur*: [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 8 seqq.] quia cum poena sit ordinans culpam, ex Boëtio, 4. *De Consol. Prosa*, 4. simpliciter melius est peccatorem non correctum esse sub poena, quam impunitum; ibi est enim iusta correspondentia poenae ad culpam, quae tamquam de iudicio Dei procedens, bona est, hic vero est culpa tantum sine omni bonitate.

3. PRAETEREA. Quidquid per accidens unitur cum effectu per se intento ab operante, nec esse nec dici potest proprie effectus illius: sed operans malum nedum per se non vult poenam, sed ne malum quidem suam sequens operationem: nullus enim ad malum aspiciens quidquam agit; ergo poenae reatus non est effectus peccati.

4. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 23.] Peccatum quaedam carentia est iustitiae debitae: sed carentia eadem esse nequit formaliter culpa et poena; ergo omne peccatum non est poena.

CONTRA. [Cf. q. 85. art. 1. et 2.] Magister, 2. dist. 36. cap. 2. *Per peccatum*, inquit, *corrumpitur natura, et imminuitur bonum naturae; et est ipsa imminutio, et corruptio boni, passio et poena; et non est essentialiter ipsa peccatum per quod fit: sed ideo peccatum dicitur, quia per peccatum illico ut peccat homo, fit in homine illa corruptio*. Si ergo imminutio haec naturae, ut poena omne consequitur peccatum, subinde sit oportet effectus peccati.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 22. — 4. d. 46. q. 4. — 3. d. 3. q. 1. n. 6. — *Report.* d. 36. q. 1. n. 2. seqq. — Cf. 1. p. q. 48. art. 5. et 6.] omne peccatum esse poenam; ac proinde poenae reatum esse effectum peccati. *Declaratio*: poena formaliter est carentia boni convenientis voluntati, et volenti; et intelligendo voluntatem praeditam esse affectione boni iusti, et boni commodi; et revera ipsa est appetitus intellectivus, et praeterea pollet innata libertate. Evidens est poenam esse illi si careat bono conveniente affectioni commodi. Cum enim tale bonum sit ei conveniens, ablatio talis boni afficit ipsam tristitia et poena. Atqui iustitiae bonum est magis conveniens voluntati, ac commodi bonum congruat eidem; igitur boni iustitiae ablatio per se est poena. *Probatio minoris*: quanto perfectibile est perfectius, et per consequens perfectio illi correspondens, tanto maior est eorum convenientia et melior, et privatio peior: sed voluntas qua praedita affectione iustitiae, idest inquantum libera est (loquendo de iustitia innata), est simpliciter seipsa nobilior, sub affectione commodi praecise considerata; igitur longe praestantior est convenientia iustitiae ad voluntatem, secundum ptiorem sui rationem, quae est innata libertas, quam convenientia boni commodi ad ipsam; igitur carentia boni iusti, quam omne peccatum inducit, est simpliciter poena, et maior utique poena, quam ablatio cuiuscumque commodi alterius a iustitia. Ad quem sensum verissime dicit August., 1. *Confess.*, cap. 12. *Iussisti, Domine, ac ita est, ut poena sua sit omnis animus inordinatus*. Et proprius ad rem praesentem, 3. *De lib. arbitr.* *Neque enim*, inquit, *ad momentum est dedecus culpae, sine dedecore iustitiae*. Nempe ipsa voluntas semet iustitia expolians, eo facto privat se bono maxime sibi

conveniente; cuius carentia est sibi formaliter maior poena, ac esse queat carentia alicuius boni commodi, quae infertur ob eam culpam. Atque inde fit, ut poena ordinare culpam dicatur; quia ex quo Deus non vult culpam auferre, non potest melius, sive ordinatius, anima quae culpa obstringitur, reperiri quam condignae subiici poenae: ea siquidem non est tantum malum formaliter, quantum est culpa, cum ordinet naturam sub culpa manentem.

Et [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 8.] porro id iustissimum est; quia sicut bonum honestum iuste requirit ut pro ipso reddatur bonum commodum; ita peccatum excludens honestatem digne meretur, ut sibi respondeat et reddatur privatio boni commodi; quae iusta correspondentia privationis commodi ad privationem honesti ordinat culpam, eo modo, quo ordinari potest malum; absolute enim contra ordinem est; ideoque manere nequit in toto exactissime ordinato, nisi aliquid adiiciatur, quod ordo totius postulat adiungi; et ideo sapienter scribit Boët., 4. *De Consol. Prosa 4. Infeliciores sunt improbi iniusta impunitate donati, quam iusta punitione puniti.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 7.] patet ex dictis; ipsum enim peccatum est poena magna peccanti, quo expoliatur bono iustitiae, magis utique animae conveniente, quam bonum quodvis utile et delectabile.

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 7. seqq.] activam ordinationem ad poenam procedere de iustissima Dei voluntate, cui illata est offensa ob legis transgressionem; ea itaque activa ordinatio bona est; sed ut est obligatio formaliter ad illam poenam, est culpae reatus. Nullum est igitur inconveniens, hunc poenae reatum de culpae malitia prodire, ut effectum eius, et interim Deum velle stante malitia habituali ad poenam persolvendam, iuste ordinari ab ea voluntate, quae vetuit id fieri, et in quam offensa redundare constat.

AD TERTIUM *respondetur* sic: poena consequitur peccatum inquantum malum est ratione suae inordinationis; unde sicut malum est per accidens in actu peccantis, et praeter intentionem ipsius, ita et reatus poenae. — *Quae responsio est approbanda*, [Oxon. 4. d. 43. q. 1. et 2.] modo excludantur peccata, quae ex certa malitia committuntur. Satis est enim eo modo quo peccata intenduntur, et libere fiunt, ita sequi ex eis reatum poenae respectu ipsius male operantis.

AD QUARTUM [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 23.] respondet Magist. distinguendo carentiam, in quantum est privatio boni *active* vel *passive*. *Primo modo* intellecta, est culpa; sub posteriori consideratione est poena. Et potest ita exponi culpa: a voluntate procedit, ut causa agente quidem, sed inquantum deficit: poena vero est in voluntate, veluti in subiecto, quatenus bono ei conveniente expoliatur. Id vero bonum sibi debitum erat, in quantum voluntas potuit agere ad rectitudinem sibi debitam, et minime egit; propterea igitur carentia haec *active* intellecta, culpa est; et voluntaria, quia in potestate voluntatis, ut causa activa est, continebatur; quemadmodum praesentia ad proram dicitur in potestate nautae, per quam posset salvam ad portum conducere navem; et ita voluntas potuisset loco obliquitatis, dedisse rectitudinem actui. At sub posteriori consideratione eadem carentia poena est formaliter, quia privatio boni debiti, et maxime voluntati convenientis; et ita intellecta non est formaliter voluntaria; quia

voluntas inquantum subiectum non habet in sua potestate formam sibi inhaerentem; et ita privatio iustitiae debita inhaerens voluntati, est contra inclinationem naturalem ipsius, magis quam quaecumque *carentia boni commodi*. (Cf. q. 71. art. 2.)

ARTICULUS II.

UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE POENA PECCATI.

Doct., Oxon. 2. d. 36. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 2.

VIDETUR peccatum esse non posse poena alterius peccati. Etenim [Oxon. 2 d. 36. — Report. ib. n. 1.] secundum August., 1. *Retract.*, cap. 25. et 26. *Omne iustum est a Deo: omnis poena est iusta; igitur poena omnis est a Deo*: nullum autem peccatum a Deo est; ergo nullum peccatum est alterius peccati poena.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib. — Report. ib.] August., *De vera Religione*: *Peccatum, inquit, est ita voluntarium, quod si non est voluntarium non est peccatum*: sed omnis poena est involuntaria, secundum Ansel., *De Concept. Virg.*, cap. 4. quia disconveniens et tristis: igitur nulla poena est peccatum.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. — Report. ib.] Poena culpam non excedit, Deo pro sua misericordia puniente errata citra dignitatem culpae: sed quandoque sequens peccatum deterius ac detestabilius est praecedente; ergo si tunc a Deo inferretur talis poena, plecteret peccatum praecedens, plusquam culpa illa punienda foret.

4. PRAETEREA. Praefigendus est status aliquis et meta in peccatis, adeo ut in infinitum non eatur; igitur ultimum haud puniri poterit per aliquod peccatum, ut praecedentia plecti posse dicuntur; et nihilominus ultimum omnium, gravius esse potest caeteris praecedentibus; poena igitur leviori deterius crimen afficeretur, vel ordinaretur, quod est inconveniens.

CONTRA. Mag. 2. dist. 36. cap. 1. *Sciendum, inquit, quaedam sic esse peccata, ut sint etiam poenae peccatorum. Unde August., super illum locum Psal. 57. Supercecidit ignis, et non viderunt solem, ait: Ignis superbiae, et concupiscentiae, et irae intelligitur. Istas poenas pauci vident, ideo eas maxime commemorat Apostolus. in Epist. ad Roman. et enumerat multa quae peccata sunt, et poenae peccati. Gregorius quoque super Ezechiel ait: Contemnenti qui non vult poenitere, posuit Deus offendiculum, ubi scilicet gravius impingat: peccatum enim quod per poenitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati aut peccatum et poena peccati: aut peccatum simul, et causa et poena peccati. Haec Magist. complures quoque ad rem eandem congerens Scripturae et Sanctorum auctoritates.*

RESPONDEO dicendum, unum peccatum esse posse poenam alterius *Declaratio*: [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 23. — Report. ib. d. 36. n. 5.] etenim. peccanti Deus iuste aufert gratiam suam, nempe propter demeritum voluntatis non dantis debitam rectitudinem suo actui, subtrahit manutentionem suam, ne gratia conservetur; ergo ex demerito huius voluntatis deficientis, potest Deus denegare sibi auxilia agendi recte, seu dandi rectitudinem secundo actui, sicut ageret si nullum praecessisset demeritum, et

gratiam non amisisset. Ex hac itaque subtractione divinatorum auxiliorum, est carentia rectitudinis in secundo actu: ea autem rectitudo erat debita: quia etsi non fuerit in voluntatis potestate nunc tribuere actui suo rectitudinem; id tamen fuit in ipsius potestate prius, ante nimirum peccatum primum, quo se indignam reddidit divina assistentia, per quam Deus paratus erat sibi ad rectitudinem cooperari. Iuste proinde sibi ad peccatum imputatur, quemadmodum et ei adscribitur, quod non gratuite agit in secundo actu post gratiam amissam; licet enim tunc sibi praesto non sit gratia, nec suis viribus eam adipisci queat: in eam tamen impotentiam volens incidit; potuit quippe custodisse gratiam Dei, et porro dabatur sibi posse custodire eam. — Verumtamen [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 24. n. 17. — ib.] *modus hic declarandi certam solutionem diffilis est*, ut videtur: summa est enim, carentiam rectitudinis in aliquo actu elcito, provenire posse ex parte Dei, non causantis propter demeritum praecedentis peccati. Nam supponendo peccavisse, ac per hoc indignum se reddidisse Dei assistentia, si Deus in secundo actu non assistit ad causandum rectitudinem in eo, videtur secundum peccatum exinde non fore in proxima potestate voluntatis, sic ut ipsa tunc possit non deficere, quod videtur inconveniens.

Propterea aliter assertionem declaramus sic: [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 24.] Deus, licet quantum est ex parte sui, voluntati assistat in secundo actu, sicut in primo; et in his actibus prima causa deficiens, idest non iuste, nec recte agens, sit creata voluntas; attamen defectus secundi actus est poena praecedentis peccati, eo quod privet se bono maxime sibi conveniente. Nec est simile de privatione gratiae et rectitudinis in actu secundo; nempe sicuti Deus ob praecedens demeritum non assistit ad causandum gratiam in anima, ita nec ad causandum rectitudinem in voluntate, quia ipse non dedit gratiam antecedenter, sicuti dedit rectitudinem, et ideo potest eam non dare consequenter. — *Accedit etiam* quod carentia gratiae est una iniustitia habitualis in anima, nec augetur per sequentia peccata, postquam animae haesit: sed in actibus pravis sibi succedentibus est semper alia atque alia malitia; oportet ergo quemlibet eorum perinde esse in potestate deficientis voluntatis; at gratiae carentiam post eius annihilationem, non oportet esse in voluntatis potestate, quia non accedit alia iniustitia, cum sit tantum una habitualis malitia quiescens in anima.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 25. — Report. ib. d. 36. n. 6.] quo tangitur difficultas quomodo peccatum est poenā, cum poena omnis a Deo sit? *Respondetur*, tametsi non semper id quod poena est, a Deo sit; tamen quatenus est culpae ordinativum, a Deo procedit; ipse enim ordo manifeste a Deo est. — *Contra*, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 25.] si poena non est aliquod ens, quod possit esse a Deo; ergo nec relatio fundata in aliquo extremorum; atque ita nullus est ordo, qui possit esse a Deo. *Deinde*, eadem ratione, culpa esse posset a Deo, et effectus Dei: siquidem culpa per poenam ordinatur; quemadmodum et poena culpam ordinat; et nihilominus nemo concedit, poenam esse nihilum. — *Quapropter argumento respondentes, dicimus*, [Oxon. 2. d. 37. q. 2. n. 25.] poenam dupliciter intelligi posse: et primo quidem poena praecise est carentia boni convenientis, uti poena ingens est privari actibus visionis et fruitionis Dei; et haec vere poena mera privatio est. Secundo

dicatur poena aliquod positivum, modo dissonum sit naturae, qua ipsa afficitur; uti calor excellens non est conveniens animali viventi, et alia id genus. Eiusmodi poenae positivae, citra ullum inconveniens concedi possunt infligi Deo auctore, ut docet Augustinus, 1. *Retract.*, cap. 26. dicens: *In bonis operibus Dei bona opera sunt ista punitiva, licet sint mala istis punitis, quia disconveniunt eis.* Sed prioris generis poenae non sunt a Deo efficiente, quia ne ipsae quidem effectibiles sunt; nec deficiente primo; sed tantum deserente propter voluntatis primo deficientis demeritum, alioquin cooperaturus voluntati ad illud bonum possidendum, ad quod Deus, quantum est ex se, cooperatus fuisset. Hae igitur poenae a Deo sunt, non infligente, vel efficiente eas, nec deficiente primo, ut consequantur, sed bene deserente, naturam scilicet, quae primo deficit, in suo defectu relinquente, et si et in caeteris, quae subsequuntur ad illum prave facta atque errata, in quibus totidem involvuntur carentiae perfectionum peccanti voluntati et operanti malum apprimè convenientes. Si ergo poena quae est peccatum non est a Deo efficiente vel deficiente primo, sed praecise ab Deo est voluntatem deserente, ob primum demeritum, utique creata voluntas perperam eligens, et ita a regula recta deficiens primo, ob praecedens peccatum, labitur in subsequens et in caetera eadem, et potiori ratione.

AD SECUNDUM [*Report.* 2. d. 36. n. 6.] respondeo, (praeterquam quod falsum sit poenas omnes contra voluntatem evenire, ut patet in Sacramento Poenitentiae) peccatum esse voluntarium, ut ad causam agentem comparatur; et interim involuntarium, et disconveniens voluntati, eiusque poenam, quatenus privationis boni ei maxime convenientis intelligitur susceptiva, cum id eveniat contra inclinationem ipsius naturalem.

AD TERTIUM patet ex dictis *ad primum*. Nam [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 25. *Report.* ib. d. 36. n. 6.] si poena illa praecedentis peccati foret a Deo inflicta, utique esset minus malum, quam praecedens, propter allatam rationem; sed non est ita, quia subsequens peccatum et poenam ipsa prava voluntas sibi ipsi infligit, ut ei culpa illa et poena imputanda sit, ut causae; Deo autem non nisi ut iustissime deserenti. Itaque poena omnis, quam directe et positive infligit Deus pro peccatis, semper est citra culpae dignitatem et meritum malum; sed non oportet id verum esse de poenis, quas sibi prava creata voluntas ultro accersit; Deo enim imputandae non sunt, nisi quatenus posset eas avertere, et facere ne inessent, et non facit. Sed uti hac ratione imputari illi nequeunt caetera peccata, quae impedire nullo negotio posset, ita nec eorundem poenae peccatorum, cum a creata voluntate unice prodire probantur.

Ex quibus patet responsio ad ULTIMUM; nam ultimum peccatum puniri poena directe infligenda a Deo; et ipse maiori poena non plectit praecedentia directe; sed prava est peccantis voluntas, deserta adiutorio gratiae Dei.

ARTICULUS III.

UTRUM ALIQUOD PECCATUM INDUCAT REATUM
AETERNAE POENAE.

Doctor, Oxon. 4. d. 46. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 3.

VIDETUR nullum peccatum inducere poenae aeternae reatum. Nam [*Report. 4. d. 46. q. 1. n. 1.*] Deuteronomii, 25. *Secundum modum delicti, erit et plagarum modus*: sed delictum cuiuscumque peccantis est temporale, et finitum; ergo secundum iustitiam, et eorum punitio temporalis esse debet et finita; adeoque poena aeterna iustae plecti non possunt culpaе temporales.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 1. — Report. ib. q. 1. n. 1.*] Quaecumque iusta punitio infligenda est ad correptionem eius qui peccavit, et modo punitur. Dicit enim Arist., 2. *Ethic.*, cap. 3. poenas esse quasdam medicinas, quae impenduntur moribus aegrotorum, ut ad meliorem frugem reducantur. Id ipsum quoque dicit. 1. *Rhet.* cap. 10. Subiecti autem aeternis poenis et cruciatibus non corriguntur; ergo iuste poenis aeternis non puniuntur finita et temporalia peccata.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 1. — Report. ib. q. 1. n. 1.*] Apocalip. 18. *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum, et luctum.* Hac igitur regula exprimitur iusta correspondentia poenae ad culpam. Si autem tormenta et luctus forent sempiterna, transgrederetur regula praefixa; quia tantum temporis non fuerunt peccatores in deliciis; ergo nullum omnino peccatum inducit reatum sempiternae poenae.

4. PRAETEREA. Si Deus peccatum brevissimo tempore consumatum plecteret aeterno cruciatu, de hominum poenis videretur capere voluptatem: hoc autem est falsum, dicente Scriptura Sap. 1. *Deus non delectatur in perditione hominum*; ergo videntur illae poenae aliquando desiturae, cum factum fuerit satis iustitiae divinae.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 44. q. 2. n. 2.*] Matthaei, 25. *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo, et Angelis eius*; ergo quaecumque mortalia peccata inducunt reatum aeternae poenae.

RESPONDEO: *Aliqui* dogma hoc fidei declarantes, de B. Gregorii auctoritate, putant, propterea Deum iustissime plectere peccata, etiam quae temporis momento peraguntur, poena aeterna, quia [*Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 20. Report. ib. n. 25.*] si malus perpetuo vixisset sine fine peccasset; digne igitur morienti in mortali peccato poena rependitur aeterna, nam is perpetuo in voluntate peccavit. Unde Gregor., 4. *Dialog.*, cap. 44. scribit: *Qui in suo aeterno peccavit contra Deum, iustum est ut in aeterno Dei puniatur.* Dicitur autem aliquis in suo aeterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso, quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi. — *Contra*, haec expositio non videtur probanda. Nam fieri potest, ut quis peccet cum proposito poenitendi; ergo nec explicite, nec implicite in voto perpetuo peccat. *Potest responderi*, eiusmodi exponere se perpe-

tuitati peccandi; nam videns et volens proiciendo se in foveam, cum sibi vires non suppetunt inde exeundi, manifeste exponit se periculo semper ibi manendi. — *Verumtamen*, [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 20. — *Report.* ib. n. 25.] Augustinus aliter rem hanc explicare videtur, 21. *De Civit.*, cap. 11. ubi dicit, iustitiam non exigere poenam infligi perpetuam, ut culpae plectendae sufficiat, eique correspondeat; sed ideo poenam perpetuo durare, quia persona culpae subiecta perpetuo manet. Scribit enim: *Quod est de ista civitate mortali homines supplicio primae mortis, hoc est de civitate illa immortalis, homines supplicio secundae mortis auferre*. Et paulo ante de poenis quibusdam in ista civitate inflictis loquens, *Nonne*, inquit, *pro huius vitae modo similia poenis videntur aeternis. Ideo quippe aeterna esse non possunt, quia nec ipsa vita, quae is plectitur porrigitur in aeternum*. Et in sententia, ait culpam aliquam talem de se esse, quae non meretur omnimodam exclusionem a civitate, in qua committitur; eaque proinde poena temporalis est; respectu enim vitae civilis, aliqua poena tanta est, utique pro culpae dignitate, ut poenitus excludat, qui plectitur, ab vita civili; eius itaque intensio culpae correspondet. At extensio eius, scilicet, quod finita sit, omnino accidit, ex eo quia vita finita est. Ergo per oppositam rationem; culpae cuicumque mortali iuste debetur exclusio omnimoda ab superna civitate, idque culpae demerito iuste rependitur; sed quantum ad perpetuitatem poenae istius inde fit, et oritur interminata duratio eius, quia vita cum culpa est perpetua. — *Occurrit etiam ratio* idipsum suadens; [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 21.] nam Deo possibile foret, etiam iustitiae rigore omni servato, poenam adeo intensam taxare, quae exacte culpae pravitati respondeat, etiamsi natura statim esset annihilanda; ergo quod poena aeterna mortali culpae infligatur non est quia perpetuas per se exigitur ab tali poena, in quantum aequaliter punitiva, sed praecise accidit propter aeternitatem personae punitae et culpae perseverantis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 21. — *Report.* ib. n. 25.] respondeo locum Scripturae, qui adducitur, intelligendum esse quoad poenae intensionem; ea quippe intensio per se requiritur in poena, qua optime quoque salvatur aequalitas iustitiae. Caeterum extensio eiusdem, quaecumque ea sit, accidit poenae, ut ad culpam ordinandam comparatur. Quare quemadmodum poena culpae mortalis esse desineret, si pro mensura gravitatis eius plecteretur persona mox interitura; ita perpetuas est in ipsa, quia perpetuo est futura persona, quae peccavit, et cum tali noxa pervenit ad terminum sibi praefixum praesentis vitae.

AD SECUNDUM dico: [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 21. *Report.* ib. n. 25.] quemadmodum duplex est medicina, altera curativa, altera praeservativa, ita totidem modis poena est medicina. Nam corrigibili infligitur ut curet; incorrigibili, ut praeservet, non seipsum cum, incorrigibilis supponatur, sed alios, qui inde admoniti, ad tramitem rectum reverti possunt. Si quidem ad bonum Reipublicae pertinet per Legislatorem poenas aliquas determinari et statui, quibus delinquentes plectantur, ut a pravitatibus vel coerceantur vel retrahantur. Sunt ergo poenae ipsae medicinae conferentes aegrotorum praeservationi, et in seipsis, modo corrigibiles sint; vel certe in aliis, qui exemplo punitorum corrigi et emendari possunt. Quod si in casu punitio neutro modo sit medicina, id certe iustitiae non repugnat. Nam inter civiles poenas aliquae sunt capitis damnantes magna

quaedam flagitia committentes; esto nec ipsi capite plexi emendare in melius vitam possint, nec alii ab his perpetrandis deterreantur.

AD TERTIUM dicendum, [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 21. — *Report.* ib. n. 25.] *tantum* et *quantum* non importare aequalitatem quantitatis, sed proportionis, hoc est, quod qui plus se inordinate glorificavit, quam alius, ille iuxta similem proportionem, plus alio puniatur: sicut licet praemium excedat meritum, qui plus alio meruerit, secundum eam proportionem prae alio praemiatur.

AD QUARTUM respondeo, [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 13.] Deum non oblectari et pasci cruciatu damnatorum, quia pius et misericors est; quia vero pariter iustus est, ab iniquorum ultione non sedatur, ut ait Gregorius, 4. *Dialog.* In aeterna ergo punitione malorum elucet ordo iustitiae divinae rectissime ordinantis culpas per condignas poenas, etsi eorum perpetuitas cruciatuum non faciat ad iustitiae aequalitatem, sed praecise perpetui sint ob causas praedictas.

ARTICULUS IV.

UTRUM PECCATO DEBEATUR POENA INFINITA SECUNDUM QUANTITATEM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 4.

VIDETUR peccato deberi poena infinita secundum quantitatem. Etenim [Oxon. 4. d. 15. q. 1. n. 4.] quantitati culpaе respondet quantitas poenae, secundum illud Deuteronom., 25. *Pro mensura peccati, erit et plagarum modus*: sed peccatum quod contra Deum committitur est infinitum; tanto enim gravius est peccatum, quanto maior est persona contra quam delinquitur, sicut gravius peccatum est iniuriam inferre Regi, quam Agricolaе: Dei autem magnitudo infinita est; ergo poena infinita debetur pro peccato, quod contra Dei maiestatem committitur.

2. PRAETEREA. Dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate: sed duratione est poena infinita; ergo et quantitate.

CONTRA. In hypothesi, quae his concluditur rationibus, peccatorum omnium mortalium poenae essent aequales; non enim est infinitum, infinito maius.

RESPONDEO: *Est hic sententia talis*: poena peccato proportionatur. In peccato autem duo sunt: nempe aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum; unde ex hac parte peccatum est infinitum. Aliud vero est conversio inordinata ad bonum commutabile, qua ex parte peccatum est finitum, pro ratione obiecti circa quod versatur. Ex parte igitur aversionis, correspondet peccato poena damni, quae est amissio infiniti boni; secundum vero conversionem, respondet ei poena sensus, quae etiam est finita.

Nos dicimus, [Oxon. 3. d. 19. n. 13. seqq. — 4. d. 15. q. 1. n. 4. seqq. — d. 50. q. 6. n. 16. — 2. d. 37. q. 1. n. 9.] ex eo quod peccata inaequalia sint in pravitate et gravitate, iuxta dicta supra, q. 73. *art. 2. et 3.* fieri non posse, ut vel unum ex eis sit infinitum, etiam ex parte aversionis a Deo, et qua est offensa ipsius, nisi forsitan penes *extrinsecam denominationem*, et secundum *dicti. Declaratio*: etenim peccata, quatenus Deo in-

ferunt iniuriam, exinde maiorem et minorem mutantur gravitatem, quod magis et minus avertunt a summo bono, qui est ultimus finis. Secundum igitur gradus aversionis a bono incommutabili, accipiunt maiorem et minorem pravitatis intensionem. Hoc est dogma fidei catholicae, contra quod sensisse constat Iovinianum haereticum, docentem peccata omnia esse paria; de qua re actum *cit. q. 73*. Si igitur [*Quodlib. q. 18. n. 18. — Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 21.*] peccata mortalia imparia sunt, quia unum altero gravius et deterius, magisque ab ultimo fine avertens; nullum subinde ex eis esse potest intrinsece et formaliter infinitum, ea ex parte qua avertere intelligitur ab incommutabili bono. Nam infinitum in eo genere et ordine, quo infinitatem sortitur, excedi omnino nequit: posito enim quod excedatur, mox sequitur illud non fuisse infinitum in tali ordine: ergo si unum mortale peccatum ab alio in pravitate exceditur, nullum eorum est intrinsece infinitum. Et revera in quocumque genere et specie peccatorum, fieri potest, ut unum sit alio peius, et penes maiorem et minorem intensionem actus deficientis a lege divina, et secundum etiam alias circumstantias ad malitiam illam, pravumque voluntatis affectum concurrentes.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur*, argumentum concludere de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat; quia ergo sub tali consideratione est infinitum, propterea debetur sibi poena infinita. — *Nos dicimus* [*Oxon. 3. d. 19. n. 13.*] peccatum omnino esse non posse malum formaliter et intensive infinitum; tali siquidem positione plane astrueretur summum malum, et Deus Manicheorum. — *Sed probatur*, quia tanta est peccati pravitas, quanta est dignitas personae quae per peccatum offenditur. *Responsio*: si *tantum* et *quantum* referantur ad rationes formales utriusque in se, falsum est, et subinde negandum, revera enim talis et tanta est malitia actus quo peccatur, quanta est bonitas, quae nata fuisset inesse illi actui, si secundum debitas circumstantias elicitus fuisset: sed haec haud infinita extitisset, nec talis esse potuisset. Nihilominus attenda ratione eius, a quo peccatum avertit, inde sortitur aliquam denominationem extrinsecam, ut sicut eadem denominatione actus charitatis convertens in Deum dicitur infinitus, vel etiam actus beatificus, quia coniungit termino *ad quem* infinito, etsi in se sit formaliter finitus, ita peccatum mortale, quia avertit a termino *a quo* infinito, quamdam mutatur extrinsecam denominationem. Gravius utique est peccatum in Deum commissum, quam in alium quemcumque; et in Regem terrenum, quam in militem eius; sed tamen fieri non potest, ut id peccatum sit formaliter et intensive malum infinitum.

AD SECUNDUM *respondetur* sic: duratio poenae respondet durationi culpa; non quidem ex parte actus, sed ex parte maculae, qua durante, manet reatus poenae. Sed acerbitas poenae respondet gravitati culpa. Culpa autem quae est irreparabilis, de se habet ut perpetuo duret; et ideo debetur ei poena aeterna: non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem. — *Quae responsio*, si intelligatur iuxta dicta *art. 1. et praec.*, est concedenda. Nam revera *tantum* et *quantum* hic non expr. munt aequalitatem quantitatis, sed proportionis, hoc est, qui plus inordinate se gessit, quam alius, ille secundum similem proportionem, plus alio punietur. Caeterum (ut dictum est prius) culpa correspondet poena secundum intensionem iuxta iustitiam distributivam. Quare [*Oxon. ib. n. 14.*] citra

ullum inconueniens Deus posset infligere poenam aliquam, quae etsi per momentum duraret, satis esset ultioni peccati mortalis: nec forte duratio poenae cadit sub demerito, sed quia subiectum manet semper sub culpa, idque ex divina ordinatione illa. *Ubi caeciderit lignum ibi erit.* Eccl. 11.— *Quapropter ad argumentum* respondentes, dicimus poenam utique esse extensive infinitam ex divina ordinatione, qua statutum est, animam numquam fore annihilandam, nec sublevandam per misericordiam; ex quo enim contempsit sibi ad poenitendum praefixum tempus, iuste suae miseriae derelicta est involuta maculis peccatorum. Absolute tamen aliter posset Deus punire et iuste peccatum mortale, si vellet.

ARTICULUS V.

UTRUM OMNE PECCATUM INDUCAT REATUM POENAE AETERNAE.

Doctor, Oxon. 4. d. 21. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 5.
(Ad pleniorē intellectum eorum quae subiiciuntur, videndus
art. 4. q. 87. 3. p.)

VIDETUR omne penitus peccatum inducere reatum poenae aeternae. Etenim [*Oxon. 4. d. 21. q. 1. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] post hanc vitam nullum mortale peccatum remittitur; ergo nec veniale; quodcumque proinde peccatum consequitur reatus aeternae poenae. *Probatio consequentiae:* mortale, ac veniale sunt peccata eiusdem rationis; differunt enim secundum magis et minus; ergo si mortale est irremissibile in futuro saeculo, pariter et veniale; sicque utrique debetur aeterna poena.

2. PRAETEREA. Poena proportionatur culpae: sed poena aeterna differt a temporali in infinitum: nullum autem peccatum differt ab altero in infinitum; omne enim peccatum est humanus actus, qui infinitus esse non potest; igitur cum alicui peccato debeatur poena aeterna, nullum est peccatum, cui debeatur poena temporalis tantum.

3. PRAETEREA. Peccato non debetur maior poena ex hoc quod alteri peccato adiungitur; cum utrique sua debeatur taxata poena ex divina iustitia: sed veniale peccatum manet aeterna poena, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest redemptio vel remissio culparum quarumcumque; ergo veniali peccato simpliciter aeterna poena debetur; nulli ergo peccatorum respondet poena temporalis.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] *Magist. 4. dist. 21. cap. 1. Quod aliqua, inquit, peccata post hanc vitam remittantur, Christus ostendit in Evangelio ubi ait, qui peccaverit in Spiritum Sanctum, non remittetur ei, neque in hoc saeculo, neque in futuro. Ex quo datur intelligi, sicut sancti Doctores tradunt, quod quaedam peccata in futuro dimittuntur; debetur ergo eiusmodi peccatis poena praecise temporalis.*

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 3. — Report. ib. n. 2. seqq.*] *Aliquorum* est hic sententia talis: veniali peccato per se quidem aeterna poena debetur; per accidens vero poena plectitur temporali. Etenim qui poenis adiaciuntur aeternis, utique pro mortalibus peccatis damnantur; fieri autem potest, ut etiam quibusdam venialibus obnoxii reperiantur; tali ergo in casu veniale

aeterna plectitur poena; alioquin, in inferno esse posset redemptio, vel remissio alicuius peccati: non sic autem a Deo venialia puniuntur, nisi iuste pro his talis poena irrogaretur. Eis ergo aeterna poena per se debetur. Quod vero per accidens eveniat, quod interdum temporali dumtaxat expientur poena, exinde persuadetur; quia veniale peccatum manere potest cum charitate, per quam homo ordinatur ad regnum caeleste; ratione ergo illius veniali poena debetur temporalis.

Haec opinio nobis non probatur: [Oxon. ib. — Report. ib. n. 4.] quare contra primo arguitur sic: una cum charitate non stat debitum aeternam poenam, subeundi: cum charitate autem cohaeret veniale; et non tantum non deletum post actum, sed etiam quod actu ipso committitur, iuxta communem sententiam; ergo falsum est veniali per se aeternam poenam correspondere. *Probatio maioris*: per charitatem est aliquis dignus vita aeterna: sed si hac stante ordinatione, pariter est obnoxius subeundae aeternae poenae, una est dignus vita aeterna, et poena aeterna; igitur cum id sit plane impossibile; alioquin stare possent simul gloria et fructio summi boni, et poena aliqua, evidens est neminem ad regnum ordinatum, esse posse dignum poena aeterna pro eodem instanti. — *Deinde*, [Oxon. ib. n. 4.] essentialis poena damnatorum non est poena sensus, sed damni: illa autem necessario concomitatur quamcumque poenam, quia nulla poena stare potest cum beatitudine; ergo debitum ad quamcumque poenam aeternam involvit et damni poenam aeternam, et per consequens poenam essentialem damnationis; atqui illa minime correspondent veniali. — *Tandem*, peccatum mortale et veniale sunt improporcionabilia in ratione malitiae seu offensae: siquidem infinita venialia si essent, non aequarentur uni mortali in ratione offensae; nam omnia illa non avertunt ab ultimo fine, sicut unum mortale ab illo avertit; ergo poena mortali correspondens iuxta iustitiae dictamen in infinitum et extra proportionem excedit poenam debitam veniali. Non autem in infinitum excedit in intensione quia quaelibet poena secundum intensionem finite excedit, vel exceditur ab alia; igitur id erit secundum extensionem; ergo veniali non debetur poena aeterna.

Est ergo dicendum [Oxon. ib. n. 6. — d. 15. q. 1. n. 17.] poenam aeternam nec per se, nec per accidens deberi pro peccato veniali, seu hic puniendo, seu in inferno, seu alibi. Nam venialis culpa est offensa eius generis, quae secundum se punitur ad sufficientiam per poenam temporalem. Nec ullum est inconueniens poenam veniali debitam habere terminum in inferno; quia etiam vere poenitens primo, partemque iniunctae satisfactionis explens, et priusquam totam persolvat, in mortale relabens si in tali statu constituatur in termino, quod reliquerat satisfactionis explendae, exiget ab eo in inferno, poenamque debitam sustinebit, atqui ea praecise est temporalis. Nam ex quo per veram poenitentiam aeterna poena suis debita peccatis commutata fuit in temporalem, is non est debitor alterius poenae, quam temporalis; ergo poena hac omni persoluta, liber erit, nec aliquid in ipso superest debitum subeundi aliam poenam pro olim dimissis peccatis. Nec propterea tamen in inferno est redemptio, nempe peccati illius pro quo damnari meruit, quia pro tali peccato aeternae poenae debitum numquam commutatum fuit in debitum poenae temporalis; ac proinde semper stat tale debitum, cum numquam esse possit poena illa omnino soluta.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 4. d. 21. q. 1. n. 12.] respondeo, utique omne mortale peccatum esse irremissibile in futuro saeculo, quia Deus disposuit mortale non delendum, nisi per susceptionem voluntariam Sacramenti, vel per aliquam dispositionem, tamquam meritum de congruo, tunc inhaerentem, quando peccatum deletur: decedenti in mortali nec inest congrua dispositio, nec facultas suscipiendi Ecclesiae Sacramenta; nec merita quae forte acquisivit in vita sunt habilia ut acceptentur pro instanti mortis in deletionem mortalium peccatorum. — *Cum ergo probatur*; quia mortale et veniale sunt eiusdem rationis, et ita neutrius est dimissio post mortem; *responsio*: veniale et mortale sunt eiusdem rationis in genere naturae, vel forte malitia moris; ut nempe genus virtutis distinguitur contra gratuitum et peccatum. Et profecto peccatum aut comparari potest ad regulam proximam, estque dictamen rationis rectum; aut ad regulas revelatas, iuxta quas est Dei offensa, et fini supernaturali opponitur et amicitiae Dei. Iuxta primam considerationem, veniale et mortale conveniunt, nempe ut opponuntur bonitati in genere, seu morali et philosophicae. Sed quatenus secundum principia revelata considerantur, et in ratione offensae divinae, sunt omnino diversae rationis, quando unum scilicet veniale non avertat ab ultimo fine, alterum vero avertat omnino. Quare mirum non est, si non uniformiter ambo peccata non remittantur.

AD SECUNDUM, *respondetur* sic: peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus; sed differunt in infinitum ex parte aversionis. Nam quaedam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quaedam vero per aversionem circa ea, quae sunt ad ultimum finem: finis autem ultimus ab his quae sunt ad finem in infinitum differt. — *Nos dicimus* [*Oxon.* 2. d. 37. q. 2. n. 19. — *Quodlib.* q. 18. n. 17.-19.] ex quo peccatum sit formaliter privatio bonitatis, quae actui inesse deberet, et abest, locum eius occupante malitia et pravitae, oportere omnino eadem peccata differre eo modo, quo differunt bonitates quae inesse deberent, atque ire in infinitum, quo passu et contrarii seu oppositi habitus multiplicari possunt in infinitum; et concedimus praeterea eas privationes inesse actibus, vel per formalem aversionem ab ultimo fine, vel per virtutalem circa ea, quae ordinantur ad finem, atque necessaria sunt ex divinae sapientiae dispositione assequitioni ultimi finis. Sed non propterea tamen quia finis infinito intervallo distat ab his quae sunt ad ipsum, ideo peccato avertenti ab fine debetur poena infinita, nisi iuxta dicta in *praecedentibus*, cum quodlibet iuste plecti posset brevi tempore. Ac proinde cum ex hac infinita distantia non recte inferatur infinitas poenae in peccato avertente a fine, multo minus eiusmodi poena debita esse potest peccato, quod stat cum conversione ad ultimum finem per charitatem.

AD TERTIUM *respondetur*: poenae aeternitas non respondet quantitati venialis culpa, sed irremissibilitati ipsius, quae consequitur conditionem subiecti, nempe hominis, qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenae. — *Nos dicimus* primo 3. p. q. 87. *per totum*, et signanter *art.* 1. et 2. pro venialium remissione non esse necessariam gratiae divinae infusionem, imo aliis modis ibi expositis posse dimitti; ac proinde stante hac subiecti conditione, quae est reperiri gratia privatum, citraulum inconveniens, terminum habere posse poenam venialibus debitam. — *Deinde*, [*Oxon.* 4. d. 21. q. 1. n. 5.] veniale plecti aeterna poena, non per

se, sed quia mortali coniungitur in inferno, vix est intelligibile, et male cohaerere videtur cum regula illa docente, Deum semper punire citra condignum. Ex hypothesi etiam, quod usque ad condignum puniret de omni rigore iustitiae, omnino iniustum esset, poenam infligere pro culpa, cui secundum se poena debetur temporalis. Quantumcumque enim coniugatur alteri, id profecto non facit istud in infinitum exire proprium genus culpa; ergo nec iuste correspondet sibi poena in infinitum excedens. — *Ad id quod tangitur* in argumento de irremisibilitate culpa in termino; quia nulla est dimissio peccatorum in inferno, dictum est *in solutione*.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM PECCATO ORIGINALI DEBEATUR TANTUM POENA DAMNI.

Doctor, Oxon. 2. d. 33. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 5.
in 2. principali.

VIDETUR ultra carentiam visionis divinae, peccatum originale plecti etiam poena sensus. Nam [Oxon. 2. d. 33. n. 1. — *Report ib.*] Fulgentius, *De fide ad Petrum*, c. 23. *Firmissime, inquit, tene, et nullatenus dubites, qui sine Sacramento Baptismatis de hoc saeculo transeunt, aeterni ignis supplicio puniendos.* Sunt igitur subiiciendi etiam poenae sensus.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Parvuli decedentes cum originali, non sunt habituri corpora gloriosa; erunt subinde passibilia, sicque pati poterunt ab activis causis sibi ipsis approximatis; ergo et ab igne. Quod si dicantur praeservari, ne ignis in eos agat; saltem videntur pati posse, et urgeri poena interiori, ut famis et sitis; et ita affligi poenis secundum sensum.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Quoniam hi parvuli discesserunt non abluti salutari lavacro, secum detulerunt fomitem non extinctum; ergo corpora resumentes erunt obnoxii concupiscentiis inordinatis; poterunt igitur sibi inordinate appetere delectabilia, quibus non annuentibus tristitia afficiuntur; et ita subiecti poenae sensus.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Parvuli cum originali ex hac vita migrantes, utique habituri sunt usum rationis, et cognituri seipsos, et naturam rationalem esse beatitudinis capacem, seque ordinatos ad vitam aeternam. Sed quilibet habens ordinatum appetitum, appetit illam, secundum Augustinum, 13. *De Trinit.*, c. 5. ergo cum certi sint, perpetuo se esse futuros sub carentia felicitatis aeternae, maxime tristabuntur, et ita afficiuntur poena interiori.

5. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Existens in puris naturalibus subderetur damno carentiae visionis Essentiae Divinae; ergo implicitus culpa, qua caret quis in puris naturalibus, iuste subditur poenae, quae non debetur ei, qui est malitiae expers; alioquin culpa remaneret impunita. Non solum ergo puniendi sunt poena damni obnoxii peccato originali, sed etiam alia est desuper intelligenda, qua ordinetur culpa reperta in eis.

CONTRA. [Oxon. ib.] Magist. 2., *dist. 33. cap. Alioquin*, allegat August., *Enchir.*, c. 93. scribentem: *Mitissima sane poena eorum erit, qui praeter peccatum quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt: et in caeteris qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit dam-*

nationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem. Unde concludit Mag. Pro originali nullam ignis materialis, vel conscientiae vermis poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum.

RESPONDEO, *pro solutione* esto PRIMUM DICTUM; [Oxon. 2. d. 33. n. 2. — *Report.* ib. n. 21.-24.] est sententia Magistrorum, cum solo originali decedentes non plecti ulla poena sensus exteriori, ut per ignem inflicta, aut aliis modis externum dolorem inferentibus. *Declaratio*: siquidem ii nullam in vita delectationem inordinatam habuerunt, aut perceperunt, cui subinde inordinatae delectationi ordinandae opus sit poena ignis affligentis; ergo poenae huic sensus non sunt subiiciendi.

SECUNDUM DICTUM: [Oxon. 2. d. 33 n. 2.] parvuli cum originali ex hac vita migrantes nulla tristitia poenave interiori afficientur. Nam si de conditione status ipsorum tristarentur, quoniam secundum August. tristitia est de his, quae nobis invitis accidunt; ergo eis involuntaria foret conditio status ipsorum, et mallent oppositum, et refragarentur ordini voluntatis Divinae; atque ita induerent inordinatam dispositionem voluntatis; quod asserere videtur absurdum. Nam Divina est sententia statutum, ubicumque ceciderit lignum, ibi perpetuo mansurum; *Ecclesiastes* 11. Igitur cum isti nullum pravum voluntatis affectum secum detulerint, sequitur nec apud inferos acquirere posse, ac per consequens nec aliquam interiorum tristitiam esse passuros. — *Deinde*, si tristarentur de carentia beatitudinis et visionis divinae, cum intelligerent esse ipsis impossibilem eius adeptionem, profecto desperarent se illam consequi posse, praesertim cum spe supernaturali privati ad terminum pervenerint; igitur afficerentur poena longe gravissima inter poenas damnatorum, scilicet tristitia ex desperatione. — *Denique*, simpliciter maior est poena tristitia homini, ut distinguitur contra dolorem, quam aliqua alia poena sensus. Nam sicut voluntas est magis appetitus hominis in quantum homo, quam appetitus sensitivus, ita quidquid agit vel patitur secundum voluntatem, simpliciter magis agit et patitur in quantum homo, ac eveniat penes alios appetitus. Ac proinde simpliciter magis patitur si tristetur, quam si doleat; non est igitur astruenda in his parvulis aliqua tristitia.

Ad *cognitionem* eorum quod attinet, [Oxon. 2. d. 33. n. 3.] (1) citra assertionem potest concedi, habituros cognitionem naturalem rerum atque in ea profecturos. Ex quo enim eorum intellectus non impediatur corpore corruptibili, uti ea de causa aggravatur pro praesenti statu anima nostra, ne suas exerat vires intelligendi, et elevetur in rerum contemplatione, ut posset, neve praepediatur per tormenta, ut in damnatis, subinde perspectae erunt ipsi res naturales, et ordo, quo inter se nectuntur, et cum prima omnium Causa. — Neque immobilitati status eorum repugnat de novo acquirere notitiam rerum antea latentium, siquidem neque immobilitas status Beatorum facit, quin de novo intelligant aliquos eventus contingentes; igitur pariter non repugnat firmitati status eorum, quae est in visione clara Essentiae divinae, de novo intelligere aliquod verum necessarium, quod prius eos latebat et ex tali intellectu aliud inferre; et sic ad discere aliqua vera necessaria ex aliis in genere proprio; ita et in istis videtur probabile omnium naturaliter cognoscibilium cognitionem sibi ipsis posse comparare; et quidem excellentius ac aliqui Philosophorum pro

(1) Doctor in *Rep. cit.* n. 22. Nescio, inquit, an ad certum locum sint alligati, ubi non occurrunt quaecumque sensibilia, quia si omnia occurrerent, omnia possent naturaliter cognoscere

statu isto poterint habere; et per consequens ad aliqualem beatitudinem naturalem de Deo cognito ut prima Causa, pertingere posse. — Quantum ad cognitionem beatitudinis in particulari [ib. n. 4. 1. p. q. 1. art. 1.] late declaratum fuit, ad talem cognitionem hominem pertingere non posse, nisi lumine supernaturali illuminatum. Aut igitur non est danda eis haec supernaturalis cognitio in particulari, quia cederet in eorumdem tristitiam maximam, quam habere non demeruerunt, sicut demeruerunt Pagani, propter quod demeritum ad poenam gravissimam datur ipsis cognitio beatitudinis in particulari, quo magis doleant et tristrentur, desperantes se aliquando illam consequuturos. Vel si Deus hanc cognitionem beatitudinis in particulari eis impertitur, exinde tamen haud tristabuntur, quia erunt de proprio statu contenti, scientes Deum ita disposuisse, nec demeritis actus ipsorum consequentibus factum esse ut maximo bono exciderent.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 2. d. 33. n. 4. — *Report.* ib. n. 29.] respondet Bonaventura, per excessum dictum esse parvulos sine Baptismo decedentes poena sensus cruciandos; nam mens Auctoris est manifestare, illos carere visione Essentiae divinae, et poenam etiam eorum, quantum ad loci vilitatem; idque per abundantiam exprimit, plus dicens, et minus volens intelligi. Nec sine causa ita loquendum putavit, siquidem contra illos haereticos scribit, qui asserebant parvulos nulla poena puniri. Unde sicut in moribus documentum est, viam deveniendi ad medium esse ad alterum extremum quasi declinare, 2. *Ethic.*, c. 9. sic frequenter Sancti insurgentes contra haereses pullulantes, per excessum locuti sunt quasi ad alterum extremorum declinantes. Ideo potissimum ponderandum est adversus quos haereticos sancti Doctores agant. Hinc Augustinus contra Arium scribens, videtur quasi ad Sabellium declinare, et e converso. Similiter contra Pelagium agens, ad Arium accedere videtur, et e converso. — *Aliter posset dici* sic: [Oxon. ib. n. 5.] *aeterni ignis supplicio*; in sensu divisionis, idest in illo supplicio, quod est in aeterno igne, sunt cremandi, idest, sunt puniendi poena damni, et non poena sensus aeterni.

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. 2. d. 33. n. 5.] sicut damnatorum corpora patientur ab aeterno igne, citra omnem dissolutionem, ita isti carebunt perpetua Dei visione supernaturali, sine omni tali passione exteriori; nullam etiam passuri sunt passionem interiorem, per quam possint consumi; sicque corpora illa erunt impassibilia ex divina dispositione, sed non ex dote impassibilitatis, adeo ut nec ab extra, nec ab intra patientur.

AD TERTIUM de fomite respondeo: [Oxon. ib.] quemadmodum fomes iste nullum motum inordinatum in eis excitavit, dum essent in vita ista, ita nec in termino quidquam acturum, unde motibus inordinatis afficiantur.

AD QUARTUM, patet responsio ex dictis. Nam vel non sunt habituri notitiam aliquam de beatitudine in particulari, ad quam mens creata nequit attingere, nisi per revelationem; vel si cognitio haec dabitur eis (quod verius videtur), non tristabuntur; quia erunt sua sorte contenti, acquiescentes divinae dispositioni. Porro desiderium naturale non sequitur ulla tristitia vel gaudium, nisi sit elicited, vel actus elicited secundum naturae propensionem, qui actus in casu futurus non putatur.

AD QUINTUM respondeo, [Oxon. ib.] parvulos sine lavacro regenerationis decedentes plecti poena privationis gloriae aeternae, eo quod inveniuntur debitores iustitiae acceptae in primo homine.

CONTRA vero eum, cui ea iustitia data non fuit, puniri non posse tali

poena; et quamvis perinde inveniantur beatitudine privati, alteri tamen ea privatio cedit in poenam supponentem culpam, alteri vero non est poena. *Exemplum*: si duos primo ex aequo gratuito acceptarem ad aliquod donum accipiendum; postea alter offenderet, ex quo donum adipisci demereatur, reliquo nihil delinquente, huic nihilominus honorem non exhibeam, non propter demeritum, sed quia non placet mihi tali honorem dignari; profecto hi forent inaequales, quia alter privatur tamquam immeritus et reus; alter vero expers est honoris, quia nolo ei dare. De facto nihilominus non est invenire aliquem in puris naturalibus; quia Deus naturam rationalem, quam fecit, semper perducit ad finem, nisi ex parte illius inveniatur defectum vel impedimentum.

ARTICULUS VI.

UTRUM REATUS POENAE REMANEAT POST PECCATUM.

Doctor, Oxon. 4. d. 14. q. 1. — d. 16. q. 2. et d. 21. q. 1. — *Report. ib.*
S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 6.

VIDETUR poenae reatus non superesse post peccatum. Nam ut quis ad poenam subeundam ordinetur, a peccato est, veluti effectus a causa, sed transeunte peccato, ea causa amplius non est; ergo nec eius effectus potest adesse.

2. PRAETEREA. Peccatum exinde cessare intelligitur, quod homo ad virtutem sectandam se convertens, evadit virtute praeditus et laude dignus: virtute autem praedito non debetur poena, sed laus et praemium; ergo sublato peccato, non superest poenae ullius reatus.

3. PRAETEREA. Poenae medicinae quaedam sunt, ex Arist., 3. *Ethic.*, cap. 3. Sed postquam aliquis est pristinae sanitati restitutus, sibi amplius non adhibentur medicamina; ergo submoto peccato, non superest debitum persolvendi poenam.

CONTRA. Mag., 4. d. 16. cap. ult. ex August. scribit: *Ad agendam poenitentiam non sufficit mores in melius commutare, et a malefactis recedere, nisi de his, quae facta sunt, satisfaciat Domino per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.* Igitur deleto peccato, vitaeque in melius commutata, superest debitum persolvendi poenas debitas commissis peccatis.

RESPONDEO: [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 8. — q. 4. n. 3 seqq. — d. 16. q. 1. n. 5-7. — d. 17. per tot.] doctrina est Catholicae Ecclesiae, per Sacramentum Poenitentiae peccata dimitti, iuxta Symboli articulum, *Remissionem peccatorum*. Etsi vero Poenitentiae Sacramentum formaliter repositum sit in Sacramentali absolutione certis verbis peracta, et nihil aliud per se et primo ad ipsum pertinere videatur; digne nihilominus recipi haud potest, nisi confessio peccatorum praemittatur, qua confessione confitens reum se in foro illo accusat, et Iudex rite causam cognoscit in ordine ad ferendam sententiam absolutionis. Amplius, nec utilis ea confessio esse potest, nisi in eo, qui sua peccata clavibus subiicit, aliqua contritio, vel attritio praecedat, ut late explicuimus, cum de *Poenitentiae Sacramento*, in *Supplem. ad 3. p.* ageremus. Et denique satisfactio hoc Sacramentum debet sequi, ut suam efficaciam sortiatur, idque in re, vel

in voto, nisi Iudex perpendat, poenis debitis satisfactum esse, per ea quae praecesserunt. Alioquin ita absolvit Iudex, ut tamen liget. Absolvit enim a debito poenae aeternae; sed ligat ad solutionem poenae temporalis.

Ex his igitur evidens est, depulso ab anima peccato per Sacramentum, superesse debitum persolvendi poenam illi debitam peccato; nec deleri poenae reatum, nisi ipsa persoluta poena. Hinc [*Oxon.* 4. d. 21. q. 1. n. 8-10.] recte sancti Doctores distinguunt inter remissionem culpae cuiuscumque, seu mortalis seu venialis sit, et solutionem poenae debitae illi culpae; et mortale quidem inducit debitum persolvendi poenam aeternam, quae in temporalem per Sacramentum commutatur, persolvenda vel in praesenti, vel in futuro saeculo. Sed veniale non sequitur tale debitum, nec per se nec per accidens, ut supra *art.* 3. expositum fuit. Eius nihilominus persoluta poena in inferno, adhuc superest culpae reatus, quia cum tali perventum fuit in termino. In quo autem consistat reatus culpae mortalis, dictum fuit *q. praeced. art.* 2. sed aliud ab illo est poenae debitum, [*Report.* 4. d. 21. q. 1. n. 4-8.] quia etsi aeterna poena extitit in temporalem commutata, cum macula culpae ab anima per Sacramentum deleteretur, ita non absolvitur homo ab huius temporalis poenae reatu, nisi per condignam satisfactionem, seu in hac vita repraesentandam, seu in Purgatorio sustinendam.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur*: sicut cessante actu peccati, remanet macula, ita etiam potest remanere reatus. Cessante vero macula non remanet reatus secundum eandem rationem. — *Nos dicimus* revera [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 7. — Cf. *art.* 2. cit. q. praec.] praeterlabente actu quo peccatur, superesse in anima maculam, est enim sibi disconveniens, et contra naturalem inclinationem ipsius, ideoque tali actu maculatur et foedatur quamdiu sibi insidet; et licet physice esse desinat, manet tamen moraliter quoadusque retractetur, et etiam interpretatur animam sibi de illa complacere, quia non assurgit ad ulciscendum proprium erratum, ut lex fieri mandat: ordinatur igitur ad poenam, idque est culpae reatus. At sublata macula per veram poenitentiam, adhuc superesse potest poenae reatus, quandoquidem alia sit remissio culpae, alia absolutio a poena debita peccatis.

AD SECUNDUM *dicitur*: virtuoso simpliciter poena non debetur; potest tamen sibi deberi poena ut satisfactoria pro his, in quibus offendit vel Deum vel hominem. — *Nos dicimus*, hanc responsionem probandam esse, ut expositum fuit *in solutione*.

AD TERTIUM *respondetur*: sublata macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem; requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt. — *Verum hoc verum est* quando adhibentur ad peccandum aliae potentiae animae a voluntate. Sed cum consumatur peccatum sola voluntate, adhuc deleta macula remanet obnoxia subeundae poenae; quia remissio culpae est quid diversum a remissione vel absoluteione subeundi poenas culpae debitas.

ARTICULUS VII.

UTRUM OMNIS POENA SIT PROPTER ALIQUAM CULPAM.

Doctor, locis in margine cit. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 7.

RESPONDEO supponendo exposita 1. *p. q. 48. art. 5.* nempe malum omne intellectualium creaturarum esse aut malum culpae, aut poenae. Cum enim natura intellectualis praedita sit tum affectione iusti, tum affectione commodi, per culpae malum privatur bono convenienti illi, secundum quod inclinatur ad bonum iusti; at per poenam destituitur bono commodi, quod bonum excludit poena, eo quod disconveniens sit illi, ut inclinatur ad ea, quae sibi convenientia sunt iuxta commodi affectionem.

Verumtamen [*Oxon. 4. d. 14. q. 1. per tot. — Miscell. q. 4. n. 1 seqq.*] poenarum aliae sunt praecedentium culparum ordinativae; aliae vero satisfactoriae. Et de his dubitari non potest, sine culpa praecedenti reperiri non posse; ut cum unus sua sponte vult pro alio satisfacere, et repraesentare poenam quam sustinere alius deberet, et satisfacere pro debito alterius; eo quod omnes simus membra unius corporis, cuius Christus est caput.

Genus autem illud poenae, quae privat bono commodi, et per se patienti involuntaria est, utique culpam supponit, quam ordinare intendit Iudex, secundum legem infligens poenam. Culpam vero in hominibus, aut est originalis, aut actualis. Prioris poena est privatio iustitiae originalis, quae iustitia arcebat mortem faciebatque ut homines alioquin morituri non viderent mortem aliquando, et alias poenalitates, quae passim consequuntur filios Adae in statu praesentis mortalitatis.

Quia autem poena, ut tetigimus, est malum intellectualium creaturarum, privans eas bono conveniente affectioni commodi; [*Oxon. 3. d. 30. per tot. — 4. d. 15. per tot.*] bona homini convenientia, vel sunt propria bona, vel indifferentia, et prioris generis bona spectant ad animam et corpus, posterioris vero sunt externa, ut divitiae, honores, sanitas corporalis, et alia id genus. Evenire itaque potest, ut quis patiatur detrimentum in bonis indifferentibus; ut salvetur maius bonum; sicque libenter pecuniae impenduntur ad salvandam corporis incolumitatem, libertatem, etc. Poena ergo illata bonis indifferentibus facit ad servanda potiora bona; et amissio temporalium bonorum, et vitae corporis, rectissime impenditur pro salute aeternae animae et gloria Dei, ut elucet in Sanctis Martyribus, et persecutione Ecclesiae sub Principibus Tyrannis conantibus inducere fideles ad cultum inanum idolorum. Quibus in casibus detrimenta quibus afficiuntur non sunt simpliciter malum et poena, sed magis habent rationem medicinae et mediorum, quibus utitur Deus in profectum electorum suorum.

ARTICULUS VIII.

UTRUM ALIQUIS PUNIATUR PRO PECCATO ALTERIUS.

Mag. 2. d. 33. cap. Et licet, et duobus seqq. — S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 8.

ET licet peccatis parentum, nisi Adae, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare, sicut Do-

minus in Exodo ad Moysen ait: *Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me.* His verbis aperte insinuat, quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios, et quartos. Huic autem videtur adversari, quod Dominus ait in Ezechiele: *Quid est quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud, dicentes: patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obtupescunt? Vivo ego dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola haec in proverbium in Israel. Ecce omnes animae meae sunt, ut anima patris, ita anima filii mea est: et anima quae peccaverit ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii: iustitia iusti super eum erit et impietas impii erit super eum.* His verbis videtur Deus corrigere per Prophetam quod male dixerit in Lege, si enim peccata parentum reddit in tertiam et quartam generationem, iniustitia videtur Dei esse, ut alius peccet, et alius puniatur. Quomodo enim iustum esse, alium peccare, et alium peccata luere?

Sed, ut ait Hieronymus, ne lex, et Prophetae, idest, Exodus, et Ezechiel, imo ipse Deus, qui et hic, et ibi locutus est, in sententiis discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exodi, dicto enim: *Reddo iniquitates patrum in filios*, addit: *His qui oderunt me:* per quod evidenter ostendit, non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam haereditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exodo Dominus dicit, sicut Hieronymus tradit, non id sonat quod multi existimant: nec est simile huic proverbio, *patres comederunt uvam acerbam*, etc. Illud enim Exodi Hieronymus super illud Ezechiel. et Augustinus super Psal. *Deus laudem meam ne tacueris*, de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censet; super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos, eo quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in Propheta, quod ante dixerat in lege; sed quomodo intelligendum sit, aperit. Unde et illos qui prave intelligebant, arguit, qui dicebant: *Patres comederunt*, etc.

Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur, qui peccata patrum imitantur? et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint, qui quorumlibet malorum peccata imitantur? sed ideo Patres specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent, quos praecipue diligunt. Et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant, qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis haeredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram, quod in Exodo dicitur.

QUAESTIO OCTUAGESIMAOCTAVA.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde, quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis. Et *primo*, considerandum est de veniali per comparisonem ad mortale: *secundo*, de veniali secundum se.

Circa primum quaeruntur sex.

1. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. — 2. Utrum distinguantur genere. — 3. Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. — 4. Utrum veniale peccatum possit fieri mortale. — 5. Utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. — 6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I.

UTRUM VENIALE PECCATUM CONVENIENTER DIVIDATUR
CONTRA MORTALE.

Doct., Oxon. 2. d. 21. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 88. a. 1.

VIDETUR veniale peccatum distingui non debere contra mortale. Etenim [*Oxon. 2. d. 35. n. 1.*] secundum August., 22. *contra Faustum*, c. 27. *Peccatum est omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod sit contra legem Dei*: fieri autem quid contra legem aeternam Dei, est mortale peccatum: omne igitur peccatum est mortale; ac proinde minus convenienter dividitur contra veniale; siquidem peccatum omne aut mortale est, aut peccatum dicendum non est.

2. PRAETEREA. Non contingit aliquem peccare, nisi avertatur a bono incommutabili, et ad commutabile convertatur bonum; hoc autem facto quis utitur fruendis, et fruitur utendis, qualia sunt commutabilia bona. Sed [*Oxon. 1. d. 1. q. 5. n. 1.*] secundum Aug. qq. 83. q. 30. *Omnis humana perversio est quod vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui*. Vitium vero, et humana perversitas, peccatum mortale est; igitur quotiescumque peccat homo, aut mortaliter peccat, aut non delinquit.

3. PRAETEREA. Apostolus 1. Corinth. 10. *Sive manducatis, inquit, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*: sed contra hoc praeceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei; cum ergo facere contra praeceptum sit peccatum mortale, videtur quicumque peccat, mortaliter peccare.

CONTRA. Mortalia peccata non dimittuntur post hanc vitam, imo eis supplicia rependuntur aeterna: venialia vero dimissionem inveniunt, ut dicit Mag., 4. *dist. 21. cap. 1.*: ergo veniale convenienter dividitur contra mortale.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile per principium interius, non autem per comparisonem ad virtutem divinam, quae mortem omnem et spiritualement et corporalem depellere et sanare potest. Principium enim

spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem; quo sublato. reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per divinam virtutem: sed inordinationes eorum, quae sunt ad finem reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones per veritatem principiorum; et ideo eiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quae habent inordinationem circa ea, quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt, eaque proinde venialia dicuntur. Ac proinde veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Nobis haec sententia non probatur. Nam [Oxon. 2. d. 21. q. 1. n. 3 seqq. — *Report.* ib. n. 4.] et circa finem, et circa ea quae sunt ad finem esse potest inordinatio mortalis, et venialis, ut est evidens in materia furti, et sic de aliis quae sunt ad finem. Sed et motus levēs per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei, ut Deum esse Trinum et Unum, eiusmodi, inquam, motus leves non sunt peccata mortalia; non igitur est distinguendum mortale a veniali peccato, ex eo quod illud versetur circa finem, hoc vero circa ea quae ad finem ipsum ordinantur.

Propterea aliter respondentes quaesito, dicimus [Oxon. ib.] in eo distingui veniale a mortali peccato, quod transgressio quae mortalis dicitur, quod mortem animae afferat per gratiae privationem, sit opposita ordinationi, sine qua vita aeterna consequi nullatenus potest; ac proinde ea ordinatio cadit sub praeceptum, cuius praecepti transgressio est talis deordinatio. Sed alia est ordinatio, quae esse potest respectu consequutionis finis, sed non est necessaria, sed utilis, et ideo non cadit sub praeceptum, sed est potius de consilio. Non quod mandatum non sit furari, et in materia gravi et levi, verum quia furtum faciens de re levi, non est deordinatio opposita necessario consequutioni finis, et faciens ut excidatur a principio vitae spiritualis; ideo est veniale peccatum impediens, ne actus procedat meliori modo, quo potest. Proinde et veniale et mortale contra praecepta committuntur et legem latam. At lex interdum obligat necessario, ut faciens contra ipsum peccet mortaliter; aliquando obstringit minori vinculo, adeo ut faciens contra eam tantum peccet venialiter, eliciaturque actus minus intensus, et subinde minus meritorius, ac elici potuisset, quia non meliori modo quo poni potuit representatus est. Ideoque [Oxon. 2. d. 41. n. 4.] clementissimus Deus noluit humanam infirmitatem sic obligare, ut semper gratia excideret, quoties contra legem aliquid operaretur; nec lex perinde omnes prorsus humanos respicit actus, afficitque, sed perfectionem, qua instructi esse potuissent actus, et tales non reperiuntur, voluit esse quasi de consilio, et non opponi eorundem similem imperfectionem ordinationi, sine qua finem assequi est impossibile, iuxta statuta praesentis providentiae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [Oxon. 2. d. 21. q. 1. n. 3.] concedo peccatum omne esse contra legem Dei ordinantem hominem ad aeternam beatitudinem; atque habens oppositionem illi ordinationi. Verumtamen hanc ordinationem, aut esse necessariam, aut utilem finis assequutioni; et quidem si priorem ordinem peccatum destruat, mortem animae afferre fatendum est; si contra id quod utile est opponatur, veniale aestimandum esse.

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. 4. d. 4. q. 7. n. 3. — 3. d. 25. q. 1. n. 3. — 2. d. 41. n. 31. — Cf. art. 1. q. 87. 3. p.] eum qui peccat veniali

peccato, non frui utendis, nec averti ab ultimo fine, sic ut destruatür ordinatio necessaria illius consequutioni. Cum enim actu quo meremur possit evenire veniale peccatum, simpliciter talis est ad finem ultimum conversus, etsi non exeat ille actus, quo venialiter peccatur, omni meliori modo, quo potest; etenim posset esse intensior, magisque meritorius. Sed nihilominus veniale stat cum perfecta charitate, quae est navis salvans, et nullus omnino propter veniale peccatum periclitatur extra navem Ecclesiae.

AD TERTIUM respondeo: actus cadentes sub praeceptum affirmativum non tenemur repraesentare semper, sed pro aliquando, nempe in concursu urgentium circumstantiarum. Iubente ergo Apostolo nos referre in Dei gloriam quaecumque facimus, non intendit nos adstringere obligationi peccatum inducenti cuncta et singula opera nostra, etiam necessaria; Deus enim [*Oxon.* 2. d. 41. n. 3 seqq.] tanto onere nostram infirmitatem gravare noluit. Satis est ergo, ut nullo peccato obnoxii ea de causa inveniantur, ut saltem virtualiter vel habitualiter intenduntur referri in gloriam Dei. Sed deficiente principio, quo sic referuntur, quae est charitas, et hoc principio, recurrentibus circumstantiis, aliisque etiam de causis actus nostros infici venialibus peccatis, certum est.

ARTICULUS II.

UTRUM PECCATUM MORTALE ET VENIALE DIFFERANT GENERE.

Doctor, Oxon. 4. d. 14. q. 3. — d. 21. q. 1. — 2. d. 37. q. 1.
Quodlib. q. 18. n. 17. — *S. Thom.* 1. 2. q. 88. a. 2.

RESPONDEO, [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 6.] quoniam peccatum omne oritur ex eo, quod voluntas nostra libera debitorum eliciendi omnem actum suum regulae consonum superiori, quod est divinum mandatum, contrarium malit, eligatque, atque, iuxta dicta *art. praec.*, non perinde divinum mandatum respiciat voluntatem creatam, quia aliquando faciens contra eam, opponitur ordinationi necessariae consequutioni finis; aliquando vero ordinationi utili quidem ei fini assequendo, sed non plane necessariae, quin, eadem non servata, potiri quis possit ultimo fine; hinc fit, ut peccatum omne eveniat, quia contra divinam legem operamur. — *Rursus* [*Oxon.* 2. d. 21. q. 1. n. 3.] lege statuente fieri, aut prohibente, quod necessarium est ad aeternam salutem, et aliter eligente creata voluntate, in peccatum incidit mortale ex genere; et committente contra id, quod praecise est utile, et non omnino necessarium, evenit culpa venialis ex genere suo. Propter concursum vero quarundam circumstantiarum, quod ex genere mortale esset fieri potest ut veniale sit, et e converso, quod alias foret veniale, esse potest mortale adiectione circumstantiarum.

Verumtamen, [*Oxon.* 4. d. 21. q. 1. n. 12. — *Quodlib.* q. 18. n. 17.] utrumque peccatum considerari potest in genere naturae, vel moris, quatenus committuntur contra regulam rationis naturaliter attingibilem, prout nempe genus virtutis distinguitur contra gratuitum; et possunt intelligi, ut fiunt contra regulam revelatam, non cognoscibilem via naturali; estque quod alii dicunt, considerari posse peccata et philosophice, et theolo-

gice, et primo modo dicimus veniale, et mortale peccata, esse eiusdem rationis eiusdemque malitiae moris opposita quemadmodum unum genus est virtutis per regulam rationis acquisitae, cui contrariantur.

At [*Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 8 seqq.—4. d. 21. q. 1. n. 12.] intelligendo peccata theologice, quorum doctrina non est quaerenda in codicibus Philosophorum, sed in divina Scriptura, ubi expressa continentur divina mandata iubentia quae facienda sint, et a quibus abstinendum prohibentia, dicimus veniale et mortale ex genere, alterius atque alterius esse rationis, et non convenire in genere offensae divinae. — Etenim [*Oxon.* 4. d. 14. q. 3. n. 2.] nos per revelationem tantum didicimus peccatum esse odio habendum, et quod sit offensa Dei, avertens ab illo, et impediens consequutionem aeternae felicitatis, ac inducens debitum subeundi aeterna supplicia. Quia vero veniale, etsi offensa Dei sit, et contra illius praeceptum, non sequuntur hi effectus, nec avertit a Deo simpliciter, nec impedit aeternae beatitudinis adeptionem, nec ordinantur sic peccantes ad luendas poenas aeternas, ideo id peccati genus theologice consideratum est omnino diversae rationis a mortali; et hoc ultra proportionem excedit illud, quamvis in *esse* naturae et moris, ut tactum est, ad idem genus videantur pertinere.

ARTICULUS III.

UTRUM PECCATUM VENIALE SIT DISPOSITIO AD MORTALE.

Doctor., locis infr. citatis. — S. Thom. 1. 2. q. 88. a. 3.

RESPONDEO, [*Oxon.* 2. d. 21. q. 1. n. 3.] dicta *art.* 1. supponentes, sentiendum esse veniale peccatum disponere promptioremque reddere hominem ad transgredienda divina mandata, et mortaliter peccandum. Siquidem tametsi venialis peccati ratio non opponatur directe ordinationi necessariae assequutioni ultimi finis, dissona est nihilominus ordinationi illi, quae utilis est aeternae beatitudini consequendae, in tantum ut venialiter peccans hanc utilem ordinationem posthabeat. Evenit autem [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. per tot.] ut ex actu multiplicatione promptior reddatur potentia ad consimiles actus ponendos, et magis magisque delectabilius operetur circa eandem materiam. Quamquam [*ib.* 4. d. 21. q. 1. n. 4.] autem innumera venialia non aequant unum mortale in ratione offensae Deo illatae, quia stantibus illis venialibus, stare potest simpliciter conversio ad ultimum finem, quam penitus unum mortale abrumpit et destruit, nihilominus facilitas superinducta potentiae ad operandum contra id, quod utile est divinae legi servandae; minorem experitur repugnantiam ipsam Dei legem transgrediendi committendo contra ordinationem necessariam consequutioni ultimi finis. Quare non est dispositio ad actum vel habitum eiusdem generis, sed disponit, vel facilem promptioremque reddit potentiam ad exeundum in actum alterius generis et rationis, nempe in ordine offensae divinae, esto in genere moris ad eandem regulam et virtutem regulatam dicant ordinem et oppositionem. Hoc igitur pacto, veniale peccatum ad mortale patrandum dispositionem esse probatur.

ARTICULUS IV.

UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT FIERI MORTALE.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 88. a. 4.

VIDETUR veniale peccatum fieri posse mortale. Etenim [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 19.] delectationes, quae sunt in voluntate tamquam primi motus, venialia peccata reputantur: sed accedente pleno voluntatis consensu, mox mortalia peccata evadunt; ergo veniale peccatum de facili evadere potest mortale.

2. PRAETEREA. Actus crebro a potentia elicitu inducunt dispositiones, et ex eis tandem habitus generatur in ipsa: sed dictum nuper est, venialia esse dispositiones respectu mortalium peccatorum; ergo ipsa venialia frequentius replicata in mortale videntur commutari peccatum.

3. PRAETEREA. Aug. *Nihil adeo veniale est, quod non possit fieri mortale, dum placet.* Quod igitur fuit veniale, evadere potest mortale. Idem, lib. *De Poenitentia*, loquens de venialibus: *Omnia haec, inquit, simul aggregata, quo plura sunt velut scabies necant, aut decorem faciei nostrae exterminant.* Videtur ergo sensisse evenire posse ut venialia simul aggregata efficiant unum mortale: totius autem aggregati et partium aggregatarum non diversa, sed eadem substantia est; ergo veniale et mortale eadem esse possunt in substantia.

CONTRA. Si veniale effici posset mortale; igitur aut id verum esset de actu quo peccatur, aut de macula derelicta in anima per actum. Non primum; quia actus iste venialis fuit, et fiendo transit: sed postquam transiit, nec iterum fit venialis, nec mortalis, cum amplius non sit; et ita pariter de quolibet actu venialis. Nec secundum, *Probat*ur: nam macula deformans animam non derelinquitur nisi ex actu peccati mortalis; ergo quaecumque sint venialia, dummodo non praecesserit mortale, non relinquitur macula animam deformans.

RESPONDEO dicendum, veniale peccatum fieri non posse mortale. *Declaratio*: [Oxon. 4. d. 21. q. 1. n. 4.] veniale et mortale sunt improporcionabilia in ratione malitiae vel offensae divinae. Nam infinita venialia si essent, non aequarentur uni mortali in ratione offensae. Etenim omnibus simul intellectis venialibus, stat simpliciter conversio ad ultimum finem per charitatem, quam quaecumque venialia demeritorie ab anima non excludunt. Unum autem mortale simpliciter avertit ab ultimo fine, pellitque ab anima charitatem, et ita revera cuicumque mortali rependitur poena damni, ultra proportionem excedens poenam venialibus omnibus debitam. Haec quippe finita est; illa extenditur in infinitum. Ergo attentata ratione malitiae utriusque, nulla est inter ea proportio; ergo fieri non potest, ut unum aliud evadat, ut veniale in mortale erumpat, et multo minus e converso. — *Rursus*, [ib. — d. 14. q. 1. n. 3.-7.] actus, quo venialiter peccatur, physice praeterlabitur, manente interim moraliter et virtualiter, vel etiam interpretative, quousque non deleatur et retractetur. Obliquitas autem mortalis peccati nata est efficere per se et primo actum libere elicitum a voluntate, nolente obtemperare mandatis superioris voluntatis. Ut igitur illi actui nata est inesse rectitudo et bonitas, ita eidem pariter et obliquitas et ma-

litia. Atqui actus, quo quis peccavit venialiter, non est amplius supra, sed alio omnino actu peccatur mortaliter; ergo non est actus affectus obliquitate culpae venialis ille, quo nunc peccatur mortaliter; sed alius omnino ab illo; nec reatus illius transit in reatum culpae mortalis, quia ut deductum est prius, omnia venialia simul considerata non aequant peccatum unum mortale. — *Denique*, [Oxon. 2. d. 41. n. 5.] actus frequenter elicitur generant habitum in potentia habituabili, ex quo habitu illi acquirit facilitatem exeundi in actus similes illorum, ex quibus genitus fuit; idque nedom est verum de actibus bonis et malis, sed etiam indifferentibus. Actus-ergo [ib. 3. d. 39. n. 3 seqq.] quibus venialiter peccatur, cum frequentantur et replicantur, gignunt quidem habitum in potentia, cum sint causae naturales, quo potentia inclinatur ad alios actus ponendos; sed qui sint similes illis, unde *esse* accepit; nequeunt ergo inducere ad peccatum mortale, aut inclinare ad illud, cum haec peccata tantopere inter sese dissideant.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, patet ex dictis. Nam [Oxon. 2. d. 42. q. 4. n. 19.] quamvis quod erat veniale ex surreptione, aut propter non plenam advertentiam rationis, fiat mortale accedente pleno consensu voluntatis, et deliberata ratione recte apprehendente malitiam, id tamen non est, quia veniale evaserit mortale, sed quia praetereunte veniali successit actus, cuius malitia contrariatur legi divinae, et ordinationi necessariae adipiscendae aeternae salutis.

AD SECUNDUM dicendum, utique per venialia disponi potentiam ad prolabendum in mortale peccatum; non quia ex eis mortale sequatur peccatum, quasi effective, ut actus dicuntur habitum efficere, et is rursus in actus influere; sed disponunt et faciunt potentiam, seu verius, sunt proximae occasiones illi progrediendi ulterius, et labendi in facinora graviora, et laethalia, vitam animae auferentia, ut est evidens in materia furti et aliis obiectis.

AD TERTIUM: cum ait August. *Nihil adeo est veniale, quod non fiat mortale dum placet*, evenire potest per amorem rei creatae peccare quemque venialiter; etsi deordinate se gerat, attamen sub Deo diligit. Si ea inordinatio procedat sic, ut iam supra Deum amore prosequatur creaturam, vel aequae, profecto ex veniali fit mortalis transgressio; non quod prior inordinatio in posteriorem transierit culpam; sed quia per aversionem illius, progressum est ab illa, quae erat infra Deum, et perventum ad aliam, quae est supra Deum, vel ad pluris faciendum creaturam, quam Deum. Quia ergo *placere* dicit quietationem voluntatis super aliqua, ita intelligenda est inducta auctoritas, *Nihil adeo veniale est, quin fiat mortale dum placet*; hoc est dum quietatur voluntas, non super ipsum veniale, sed super illud, ad quod veniale erat dispositio, ut ulterius progresseretur ex ipsa. — *Ad aliam auctoritatem* quae subiicitur, *Omnia haec simul congregata necant*, etc. non est sic intelligenda, quasi venialia, quaecumque sint, seu per se, seu ratione multitudinis, necare possint, quantum ex ipsis est; quia tamen frequenter annectitur cum eis aliquod mortale, dici potest ea necare ex adiuncto, non ratione ipsorum; et eadem de causa dicuntur exterminare decorem faciei nostrae. Vel posset intelligi, id dictum esse dispositive, non effective, nempe quia disponunt ad exterminandum decorem animae, quod fit per mortale peccatum, si usque ad illud progrediatur.

ARTICULUS V.

UTRUM CIRCUMSTANTIA POSSIT FACERE DE VENIALI MORTALE.

Doctor, Oxon. 2. d. 21. q. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 88. a. 5.

RESPONDEO: [*Oxon. 2. d. 21. q. 1. n. 2-4.*] Suppositis dictis supra *q. 7. art. 1. et q. 18. art. 10.* et nihil praeterea addentes, dicimus circumstantiam, quamdiu talis manet, haud transferre actum obliquum de veniali in mortale; at id evenire quoties circumstantia coincidit in rationem obiecti dantis speciem actui; et rationem primae partis *solutionis* esse, quia circumstantia inter actus moralis accidentia computatur. Quibuscumque ergo concurrentibus, aut deficientibus, intendere quidem, aut imminuere deformitatem actus valet; sed nequaquam ipsum immutare, sic ut venialis culpa per eas circumstantias transivisse intelligatur in malitiam mortalis peccati, quia ipsae supponunt specificam naturam actus moraliter mali ex obiecto acceptam, et ideo eandem immutare non possunt.

At secus evenit quoties circumstantia obiectum actus evadit; ut cum speciali prohibitione prohibetur; tunc enim quod fuisset ex genere veniale, evadit mortale; ut proferre mendacia iocosa ad insidias struendas simplicibus, ad stuprum virgini inferendum, et alia eiusmodi. Sed videndus *art. 10. cit. q. 18.*

ARTICULUS VI.

UTRUM PECCATUM MORTALE POSSIT FIERI VENIALE.

CIRCA *praesens quaesitum non immorandum; patet enim solutio ex dictis art. 4. Mortale enim cum simpliciter avertat ab ultimo fine, haec malitia et offensa Dei non admittit aliquam imminutionem, sed vel omnimode tollitur per dignam poenitentiam, vel manet, ordinans subinde tali culpa irretitum ad subeunda aeterna supplicia.*

QUAESTIO OCTUAGESIMANONA.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima. - 2. De distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, foenum, et stipulam., 1. *Corinth.* - 3. Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. - 4. Utrum Angelus bonus, vel malus possit peccare venialiter. - 5. Utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. - 6. Utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS I.

UTRUM PECCATUM VENIALE CAUSET MACULAM IN ANIMA.

Doctor, Oxon. 4. d. 21. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 89. a. 1.

VIDETUR, veniale peccatum non causare maculam in anima. Nam super illud Ephes., 5. *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*, dicit Glossa, idest aliquod peccatum criminale: ergo proprium peccati mortalis esse videtur maculam in anima causare.

2. PRAETEREA. In mortali peccato anima per amorem contingit rem temporalem, quasi finem; ei quippe inhaeret et in ea quiescit, quo ex facto penitus impeditur influxus splendoris divinae gratiae: sed per peccatum veniale aequè inhaeret homo creaturae tamquam fini ultimo, nec impeditur proinde influxus splendoris divinae gratiae; ergo per tale peccatum nulla macula causatur in anima.

CONTRA. Augustinus, lib. *De Poenitentia*, loquens de venialibus peccatis: *Omnia haec*, inquit, *simul aggregata decorem faciei nostrae exterminant*. Si decorem faciei animae inficiunt et exturbant; ergo maculam in ipsa relinquunt, qua macula pellitur animae decor.

RESPONDEO: *Aliquorum* est hic sententia talis: nitor et pulchritudo, quam macula deformat, est duplex, habitualis nimirum, et actualis. Et animus quidem noster est habitualiter nitidus per gratiam, et virtutes quibus ornatur; actu vero splendet bonis operibus. Quia vero veniale non excludit ab anima charitatem et virtutes, quamvis minuat pulchritudinem actus, ideo cum macula importet quid manens in re maculata, veniale non infert maculam animae; quare proprie loquendo veniale non causat maculam in anima; in quantum vero impedit nitorem, qui est ex actibus virtutum, dici potest secundum quid maculam inducere.

Nos, supra q. 86. art. 2. *Conclus. item 2. late declaravimus*, maculam, [*Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 3.7.*] quam ex peccato contrahit anima, consistere non posse ipsa in exclusione iustitiae habitualis, seu gratiae, per quam anima est pulchra, Deoque accepta: sed magis maculatam dici et esse animam, subiectamque peccato, quia, esto physice praeterierit actus,

quo Deo offensa illata fuit, manet nihilominus moraliter et virtualiter et interpretative. Quoadusque enim non retractetur male factum, digneque agatur poenitentia, recte intelligitur anima sibi de peccato complacere. Illoc ergo supposito, quodcumque peccatum, donec ab anima deleatur, manet in ipsa virtualiter, atque ex eo intelligitur maculata. Veniale autem, etsi non pellat ab anima sic peccantis charitatem, quia tamen est contra legem vel praeceptum divinum non necessarium ad salutem, sed utile consequutioni finis, eo facto Deus offenditur; non tamen ita peccanti irascitur, ut ordinatum intelligat ad luendum aeternas poenas; sed interim quamdam satisfactionem exigit, et quisque tenetur pro eorum deletionem poenitere, aut ea repraesentare quae dicta sunt 3. p. q. 87. art. 3. et 4. Manent ergo in anima donec remittantur, quocumque tandem modo id fieri dicatur; in suo itaque ordine animam maculant. Hinc [Oxon. 4. d. 21. q. 1. n. 8. — d. 14. q. 1. n. 6 8.] recte sancti Doctores distinguunt inter remissionem culpae cuiuscumque, et solutionem poenae tali culpae correspondentis. Nam per veram poenitentiam detergitur ab anima culpa peccati mortalis; sed non illico absoluta est ab omni poena, imo pro ea satisfaciendum est poenitenti, vel in praesenti vel in futuro saeculo; ut et de veniali in suo ordine est sentiendum. Ut sicuti mortale post actum elapsum, moraliter manens maculat animam, ita et veniale donec remittatur, infert detrimentum quoddam pulchritudini et nitori illius; quia sicut contra legem Dei committit, praecipientis nihil omnino de re aliena attingendum, qui vel parum rei alienae furatus fuerit, ita est Deo displicens ille actus, tametsi amicitiam non abrumpat, quia stat cum charitate; quamdiu ergo virtualiter manet, tamdiu est anima maculata per ipsum, quia est contra naturam rationalem, idest dictamen rationis rectae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Report. 4. d. 21. q. 1. n. 7. et seqq.] respondeo ex dictis, veniale non inferre maculam animae instar mortalis, sed secundum offensae divinae proportionem. Quare licet principaliter dictum Apostoli intelligendum sit de mortali penitus animam deformante, subinde tamen est verum de venialibus, quia nulla anima Sponso Christo unitur per visionem et fruitionem, nisi penitus defaecata fuerit ab omni culpa veniali, et satisfactum pro eis, vel in saeculo praesenti, vel per purgatorium ignem. Quare ex eo loco, magis potest inferri, maculam sequi suo modo venialia, quam e contra.

AD SECUNDUM respondetur, [Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 3 seqq. — Report. 4. d. 21. q. 1. n. 7. et seqq.] maculam in casu consistere in privatione gratiae, qua anima fit pulchra et decora in oculis Domini. — Sed hoc a nobis non admittitur, ut loco cit. explicuimus. Nam cum hanc pellat ab anima quodcumque mortale peccatum, qui semel et qui centies peccavit, perinde essent peccatores, quod verum non est. Concedimus tamen stare amicitiam inter Deum et hominem venialiter peccantem, et eam culpam tantum remittere de perfectione actus virtutis, quam haberet, si culpa abesset; quia tamen vere culpa est, et contra legem Dei committitur, manet in anima donec deleatur, ideoque maculam in suo ordine causare putamus.

AD ARGUMENTUM in oppositum respondetur, Augustinum loqui in casu, quo multa venialia ad mortale disponentia, ipsum revera mortale sequatur; et tunc ab isto maculam in anima relinqui, non ab illis. — Nos dicimus utique venialia, quaecumque illa sint, non sic deturpare animae pulchritudinem, ut displiceat oculis coelestis Sponsi, ut dictum fuit art. 3.,

id enim solum mortale efficit; sed interim quia rationem culpae et offensae involvunt, inde est quod pari macula animam inficiunt.

ARTICULUS II.

UTRUM CONVENIENTER PECCATA VENIALIA PER LIGNUM,
FOENUM ET STIPULAM DESIGNENTUR.

Doct., Oxon. 4. d. 21. q. 1. — Report. ib. — S. Thomas 1. 2. q. 89. a. 2.

DOCTOR [*Oxon. 4. d. 21. q. 1. n. 2.*] ad ostendendum, *Purgatorium* esse, doceri per divinam Scripturam, inter alia adducit Apostoli auctoritatem ex cap. 3., *1. Corinth.* *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, Christus Iesus. Si quis autem superedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam, uniuscuiusque opus manifestum erit: Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur; et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit, etc.*

Porro hanc Pauli sententiam optime declarat Magister Hiquaeus, adductis variis Sanctorum interpretationibus, ostendens, quod facit ad rem praesentem, *per lignum, foenum et stipulam* venialia peccata designari. Sed audire opere praetium est quae scribit Magister, *4. dist. 21. cap. 3.*

*Hic, inquit, obici potest: si per lignum, foenum, stipulam, venialia intelliguntur peccata: et nullus adeo perfectus est, qui venialiter non peccet; ergo qui aedificat aurum, argentum, et lapidem pretiosum, aedificant etiam lignum, foenum, et stipulam; ergo per ignem transibunt. Ad quod dicimus, quia non omnis qui venialiter peccat, lignum, foenum, stipulam aedificat: sicut e converso non omnis qui contemplatur Deum, et opera bona facit, aedificat aurum, argentum, lapidem pretiosum; et tamen in auro intelligitur contemplatio Dei, in argento dilectio proximi, in lapide pretioso bona opera. Sed illi, qui aedificant lignum, foenum, stipulam, Deum contemplantur, et proximum diligunt, et opera bona faciunt, nec tamen aedificant aurum, argentum et lapidem pretiosum. Haec enim aedificat, qui sic illa tria facit, ut cogitet quae sunt Dei, et quomodo placeat Deo, non mundo. Lignum vero, et foenum, et stipula, accipi possunt secularium rerum, quamvis licite concessarum, tales cupiditates, ut amitti sine animi dolore non possint. Haec ergo aedificat is, qui cogitat, quae mundi sunt, quomodo placeat mundo, qui circa divitias suas quidem affectu carnali tenetur; et tamen ex eis multa beneficia facit, nec pro eis aliquid fraudis, vel rapinae molitur. Ex his ergo patet, quod non idem homo simul non et illa aedificat. Illa enim aedificatio perfectorum tantum est, qui haec cogitant placere mundo, sed tantum Deo: qui etsi venialiter aliquando peccent, fervore charitatis ita absumitur in eis peccatum, sicut gutta aquae in camino ignis, et ideo numquam secum portant cremabilia. Haec autem inferior aedificatio minorum est, qui non tantum Deo, sed etiam mundo placere cogitant, Deum tamen praepo-
nunt. Si vero mundum praepo-
nerent, non
super aedificarent, sed destruerent fundamentum. Affectiones ergo car-
nales, quibus dediti sunt domibus, coniugibus, possessionibus, ita ut nihil
praepo-
nant Christo, illis tribus significantur, quae in mentes perfectorum*

rum non cadunt, etsi alia venialia admittant. In cordibus vero minorum interdum durant usque in finem, qui cum talibus aedificiis transeunt, sed dissolvuntur in igne. Ipsi vero merito fundamenti salvi erunt, gravissimam tamen poenam sentient. Ex quo apparet quantam hic misericordiam exhibet Deus, et quantam ibi exerceat severitatem; cum pro eodem peccato multo gravius ibi puniat, quam hic. Hactenus Magister.

Utiliter legentur commentationes super hunc textum Magistri SS. Aquinatis, Bonaventurae, et Magist. Richardi. Videsis etiam q. *De Purgatorio*, art. ad calcem *Supplementi*, 3. p.

ARTICULUS III.

UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIAE POTUERIT PECCARE VENIALITER.

Doctor, Oxon. 2. d. 21. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 89. a. 3.

VIDETUR homo in statu innocentiae haud peccare potuisse peccato veniali. Etenim [*Oxon. 2. d. 21. q. 1. n. 1. — Report. ib.*] peccatum quodlibet est deordinatio aliqualis: sed deordinatio quaecumque, quantumlibet modica, stare nequit cum summa rectitudine possibili tunc homini in statu innocentiae in quo conditus fuit; ergo quodcumque peccatum corrupisset illam rectitudinem rationis et voluntatis: sed non corrumpitur rectitudo per peccatum veniale; ergo veniale esse non potuisset, sed mortale.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Omni peccato debetur aliqua poena: primo hominis mox conditi peccato non alia poena correspondebat quam mors, *Gen.*, 2. Hac autem poena non plectitur veniale peccatum; ergo Adam qualitercumque peccanti debebatur poena; sed poenae subiici haud potuisset, ipso in innocentia persistente; ergo omne peccatum sibi extitit mortale, et nullum veniale, quia id non patiebatur secum illam innocentiae rectitudinem.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 21. q. 1. n. 2.*] Quamdiu vires superiores animae sunt ad Deum ordinatae, nulla esse potest obliquitas in inferioribus viribus; nam manente innocentiae statu, non est in inferioribus deordinatio, nisi primo sit in superioribus; igitur per primum peccatum oportuit inductam fuisse deordinationem in viribus superioribus; omnis autem eiusmodi deordinatio mortale peccatum extitisset.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Innocentiae rectitudini magis repugnat mortale peccatum, quam veniale. Potuit Adam non obstante sibi indita rectitudine peccare mortali peccato; ergo multo magis labi potuit in veniale, salva sibi innocentia. Alioquin videretur minus repugnare rectitudini innocentiae peccatum veniale, quam mortale, si utrumque ipsam penitus excluderet. — *Rursus*, ab extremo in extremum non fit transitus nisi per medium: peccatum veniale medium tenet inter iustitiam et peccatum mortale. — *Denique*, probatur ita evenisse de facto. Nam scribens Augustinus, 11. *Super Genes.*, cap. 5. *Non est arbitrandum, inquit, quod esset hominem deiecturus tentata, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda: elatio autem deiectionem praecedens, quae*

facta est per peccatum mortale, esse non potuit nisi veniale peccatum. Videtur etiam in Eva fuisse aliquis infidelitatis motus, in hoc quod de verbis Domini dubitavit, dicens ad serpentem: *ne forte moriamur*, Gen. 3. quod utique veniale in ipsa fuit, priusquam mortaliter per inobedientiam peccaret.

RESPONDEO: [Oxon. ib. n. 2. — Report. ib. n. 2.] Propter argumenta partem negativam suadentia, *quidam opinantur* Adamum ipso in innocentiae statu venialiter peccare minime potuisse; siquidem talis culpa non est summam corrumpere rectitudinem, qua homo eo in statu felicitatis praeditus erat, sed tantum culpa mortalis; quia ergo quacumque deordinatione homo ab apice innatae suae rectitudinis excidisset, necessario culpa omnis illi fuit mortalis.

Nobis haec sententia non probatur: [Oxon. ib.] nam iustitiae originalis donum non coniungebat perfectius ultimo fini, ac praestet nunc viatori quaecumque gratia gratum faciens: sed cum gratia quacumque sanctificante nunc stare potest veniale, etiam in perfectissimis, unde Ioan., i. c. 1. *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*; igitur et Adam potuit peccavisse venialiter, citra innocentiae suae detrimentum. — *Deinde*, supponendo unum certum, nempe actum aliquem ex genere, ut verbum otiosum, aut quid simile, esse peccatum veniale: atqui Adam potuit in eiusmodi actum exire, otiose loquendo cum Eva, vel cum diabolo inhabitante serpentem; ergo tunc venialiter peccasset. Actus enim de se venialis non subest peccato mortali, nisi cadat super ipsum speciale praeceptum. Cum itaque nullum praeceptum datum sit Adae vitandi verbum otiosum ex necessitate salutis; tunc enim Deus ad nimis difficile obstrinxisset viatorem, si iussisset eum semper facere quod melius est, vel utilius, et vitare subinde, atque abstinere a quocumque, quod quomodo libet foret impedimento ei, quod utilius est; ergo salva innocentia potuisset Adam venialiter peccare.

Quapropter dicimus [Oxon. ib. n. 3.] Adamum nedum potuisse exire in actum contrarium divinis mandatis, ut de facto fecisse constat; verum etiam exercere actum non contrarium divino praecepto, sed utilem et opportunum servandae ordinationi necessariae ad consequutionem finis, iuxta dicta *art. i. quaest. praec.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. ib. n. 4. — Report. ib. n. 3.4.] respondeo: mortale peccatum, et quoad intentionem, et quoad necessitatem, plus repugnat rectitudini status innocentiae, quam culpa et obliquitas venialis, et nedum rectitudini habituali, sed etiam actuali: haec enim venialis obliquitas haud corrupisset summam rectitudinem habitualement tunc viatori possibilem; cui tamen impossibilis erat inordinatio peccati mortalis. *Exemplum*: cum certitudine intellectus de aliqua conclusione stare potest opinio de alia; haec quippe simul esse non repugnat; et fortassis ne actuali quidem rectitudini repugnabat obliquitas venialis; quemadmodum et nunc actum maxime meritorium valdeque excellentem consequi potest aliqua gloria vana, quae veniali culpa deputetur. Nec eiusmodi veniale peccatum tolleretur meritum eius actus.

AD SECUNDUM dicimus, [Oxon. ib.] non oportere venialis culpa mortem esse poenam, cum sufficienter possit pro eo satisfieri per aliquam displicentiam, vel per quid aliud eiusmodi. Vel potest dici, veniali proprie

poenam non correspondere, sed tantum venialiter obnoxium debitorem esse repraesentandi actum voluntatis ferventioris, ac prius; quo fervore venialia quaeque absumuntur, ut dicit Magist. *art. praec.* allegatus. Nec obfuisse innocentiae Adae habuisse poenam debitam veniali, praeter mortem.

AD TERTIUM respondeo, concedendo, in inferioribus animae viribus reperiri non potuisse ullam deordinationem, nisi in superioribus praefuisset; attamen dicimus, non quamcumque deordinationem virtutis superioris existimandam esse peccatum mortale; nam levis motus per surreptionem de opinione aliqua circa articulos fidei, est deordinatio penes portionem superiorem; esse etenim potest circa tale obiectum, quod considerari non potest, nisi per virtutem superiorem, ut Deum esse Trinum et Unum; et nihilominus non quilibet eiusmodi motus levis est peccatum mortale; quamvis revera in superiori virtute sit gravius peccatum, ac si evenisset circa inferiores animae vires.

AD PRIMUM in *oppositum respondetur*: peccatum mortale eousque integritati primi status opponitur, ut ipsam destruat; quod peccatum veniale efficere non potuit: quia vero simul stare nequeunt quaecumque deordinatio, et primi status integritas, ideo primus homo omnino venialiter peccare non potuit, priusquam mortaliter peccaret. — *Nos dicimus* ostendisse supra, citra detrimentum status in quo Adam conditus fuit, venialiter ipsum peccare potuisse. Donum enim iustitiae originalis id ei non praestabat, uti nec quaecumque gratia excellens efficit, ut etiam eximiae sanctitatis viri venialiter peccare non possint. Nec innocentia immobilis videtur iunxisse Adamum ultimo fini, ac faciat gratia sanctificans in viris praestantissimae sanctitatis. Denique falsum est, quamlibet deordinationem esse impossibilem rectitudini status innocentiae, quia non quaecumque talis imputatur ad peccatum mortale, ut expositum est supra.

Ad tertium est responsio talis: illa elatio quae praecessit in anima hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem praecessisse deiectionem eius in exteriorum actum peccati. Huiusmodi autem elationem subsequuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere, quae ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod praecepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub praecepto contineri. — *Contra*, difficilia haec admodum videntur. Nam Augustinus manifeste distinguit inter animi elationem, tentationem de serpentis astu illatam praecedentem, et ipsam deiectionem, quae ut ex Scriptura perspicuo colligitur, actu inobedientiae consummata est, Adamo atque Eva contra interdictum divinum vetito pomo vescentibus. — Si igitur Adam ex animi elatione peccavit mortaliter, utique tunc gratiam sanctificantem amisit, quippe quae cum mortali peccato non cohaereat. Aut ergo pariter et innocentiam perdidit, aut sibi id Dei donum mansit. Si primum, non videtur innocentia stare posse sine gratia sanctificante; cum illa hac alisque donis conflaretur, ut perfecta innocentia esset; et praeterea apparet tum innocentiam amisisse, cum per inobedientiam in mortis poenam inciderunt. — *Deinde*, si ingruente tentatione, homo sine gratia sanctificante inventus est, mirum ergo non est succubuisse, nec resistere illecebrae mulieris potuisse; deerat enim sibi gratia, per quam victoriam reportasset; destitutus autem tanto Dei auxilio, qualis est gratia gratum

faciens, levicula tentatione pulsatus cecidit. Quod mirantur Sancti; sed nulla foret causa admirationis, si crederent serpentem ad Evam gratia Dei destitutam accessisse, et hanc ad virum, qui per animi elationem gratiam amiserat. — *Concedimus* propterea, motus illos, de quibus procedit argumentum, in primis parentibus venialia peccata extitisse.

ARTICULUS IV.

UTRUM ANGELUS BONUS VEL MALUS POSSIT PECCARE VENIALITER.

Doctor, Oxon. 2. d. 21. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 89. a. 4.

RESPONDEO: [*Oxon. et Report. loc. cit.*] *Aliquorum* est hic sententia talis: intellectus angelicus non est discursivus, sic ut ex principiis ad conclusiones procedat seorsum utrumque considerans, ut in nobis contingere experimur; sed in principiis una intuetur conclusiones. In appetibilibus autem fines se habent instar principiorum; ea vero quae sunt ad fines modo conclusionum. Mens itaque angelica non fertur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod sunt sub ordine finis; et propter hoc ex natura sua habet ut esse nequeat in ipsa deordinatio circa ea, quae sunt ad finem, nisi sit deordinatio circa ipsum finem, quod est per peccatum mortale. Ex quo fit, ut Angeli sancti non moveantur in ea quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; sunt proinde omnia eorum opera actus charitatis, ac propterea esse nequit peccatum veniale in eis. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiae ipsorum; ideo in omnibus peccant mortaliter quaecumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturali boni, qui est in eis, ut dictum fuit *p. p. q. 63. art. 1. et 4.*

Nos 1. p. q. 88. art. 3. ostendimus, hypothesim illam esse valde dubiam; putamus enim angelicum intellectum esse discursivum instar hominis, etsi mira celeritate, pro naturae praestantia, mentis perspicacia et subtilissimo acumine, ex uno in aliud discurrunt. Verum ab hoc problemate abstrahentes, ex alio principio declaramus Angelos beatos non posse venialiter peccare. Nam cum clara Dei visione et perfecta fruitione non stat ulla deordinatio; non ex natura creatae voluntatis valentis [*Oxon. 2. d. 23. per tot.*] appetere commodum, et non recte appetere (in sola enim voluntate, quae est fons et origo omnis perfectionis et bonitatis, univultu necessario appetere, et recte appetere), sed de divinae providentiae speciali dispositione nolentis suum concursum praebere actui cuicumque vel minimae obliquitatis. Si ergo [*ib. d. 21. q. 1. n. 4. — Report. ib.*] Beati sibi dimitterentur, stante concursu generali primae Causae, quem concursum creaturis omnibus impendit, possent Angelus bonus, caeterique Beati in actum subiectum obliquitati culpae venialis; sed interim tamen ea actus obliquitas non reputaretur venialis; imo magis mortalis culpa esset ratione praecepti, quo adstringuntur de semper eligendo actum beatificum, secundum eam perfectionem et intensionem, quam tribuere illi possunt principia, ex quibus procedit. Nequeunt ergo ad alia objecta diligenda declinare, seu sint opposita, seu disparata, nisi

rectissime volendo illa; quaecumque igitur deordinatio subreperet, esset in eis culpa mortalis, quia divinum infringerent praeceptum, quo obligantur ad semper volendum, seu operandum optimo modo, unde per aevum sempiternum erunt felicissime Beati. Nulla [ib. 4. d. 49. q. 6. n. 11. seqq.] est igitur causa intrinseca in voluntate Michaëlis nunc beati per quam excludatur potentia ad peccandum, pro alias in sensu divisionis; at potentiam hanc reduci ad actum non prohibet causa ulla intrinseca. Sed per causam extrinsecam fit, ut numquam sit in Beatis potentia propinqua ad peccandum; ea autem est Dei voluntas praeveniens atque faciens eos continuare actum fruendi, sicque ut numquam in ipsis sit potentia propinqua ad peccandum, omnique actu peccati penitus careant; et hac quidem de causa Angeli sancti nequeunt peccare venialiter, quod erat declarandum.

Ad malos Angelos quod attinet, quia de malitia daemonum late actum fuit 1. p. q. 63. hic nihil addendum.

ARTICULUS V.

UTRUM PRIMI MOTUS SENSUALITATIS INFIDELIUM,
SINT PECCATA MORTALIA.

CIRCA praesens *quaesitum* praeter dicta supra, q. 74. art. 3. 4. et ultimo, nihil superest addendum. Cum enim sensualitas sit in omnibus hominibus eiusdem rationis, tunc est peccatum in ipsa, quando motionibus eius praevia ratione accedit voluntatis complacentiae actus et consensus, in quibuscumque tandem consideretur. Nec infidelitas facit, ut quod est veniale, vel minus grave in fidelibus, in illis evadat mortale. Imo universe minorem gravitatem praeseferunt in infidelibus, propter ignorantiam, quam in iis, qui fide Christi illuminati, abduci se permittunt a sensualitate, eiusque motibus indulgent, seque ei penitus impendunt. Videndus Alens., 2. p. q. 109. n. ult.

ARTICULUS VI.

UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT ESSE IN ALIQUO
CUM SOLO ORIGINALI.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 89. a. 6.

RESPONDEO. *Hic dicitur* in sententia, impossibile esse veniale peccatum absque mortali in aliquo cum solo originali reperiri; et rationem esse, quia antequam quis ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali, et multo magis subinde a peccato veniali, si committitur aliquid, quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere incaeperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati. Sed primum quod tunc homini occurrit, est deliberare de seipso: et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; sin minus peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit

in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ibi per gratiam remissum.

Nobis videtur veniale tantum peccatum reperiri posse in aliquo cum solo originali: nam ex dictis *art.* 3. Adam ipso in innocentiae statu, et citra omne detrimentum iustitiae originalis, potuit peccare venialiter imo nec inyerisimile est de facto, ita se rem habuisse; ergo multo magis caeteri homines, cum ad usum pervenerint rationis, tali originali iustitia carentes, et usum expeditum rationis longe imperfectiorem habentes, peccare posse venialiter, priusquam in mortale prolabantur peccatum. In aliquo ergo adulto, in quo per lavacrum regenerationis deleta non fuit culpa originalis, stare potest venialis culpa cum sola macula originali. — *Rursus*, peccator statim ac se lethali crimine involuit non tenetur de necessitate salutis, statim poenitere, vel conteri, de tali flagitio, seque ad Deum convertere; positis enim circumstantiis, quae incidere possunt, nullum tale habetur praeceptum divinum; ergo multo minus [*Oxon.* 4. d. 17. n. 18. et seqq.] teneri videntur obnoxii culpaе originali statim ac ad usum rationis pervenerint, peccatum in eos ab Adam derivatum detestari, per displicentiam eius, et conversionem ad ultimum finem. Cum maiori dolore affici quisque merito teneatur intensiorique odio prosequi proprium ab se commissum peccatum, quam id, quod in se derivatum est per actum alterius, quale est originale peccatum.

QUAESTIO NONAGESIMA.

DE LEGIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam. Unde *primo* de lege: *secundo*, de gratia dicendum est. Circa legem autem *primo* oportet considerare de ipsa lege in communi; *secundo* de partibus eius.

Circa autem legem in communi, tria occurrunt considerata: primo, *quidem de essentia ipsius*; secundo, *de differentia legum*; tertio, *de effectibus legis*.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum lex sit aliquid rationis. — 2. De fine legis. — 3. De causa eius. — 4. De promulgatione ipsius.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX SIT ALIQUID RATIONIS.

Doctor, loc. infra cit. — S. Thomas I. 2. q. 90. a. 1.

VIDETUR lex esse aliquid rationis. Etenim ad legem ipsam pertinet praecipere, et prohibere; sed imperare est rationis; ipsa enim ostendit, dictatque quid facto opus sit; ergo lex est aliquid rationis.

PRAETEREA. Secundum Philosophum, 1. *Ethic.*, cap. ult. *Appetitus obedit rationi*; igitur voluntas paret rationis iussionibus; ergo rationis ipsius interest imperare, ac ferre leges in Republica servandas.

3. PRAETEREA. Ex dictis supra q. 10. art. 4. Nomine legis aeternae recte intelligimus iudicium intellectus divini; quod iudicium per participationem derivatum in naturas intellectuales, lex innascitur naturalis; ergo si lex aeterna et naturalis pertinent ad rationem, multo magis aliae leges, quae sunt quaedam declarationes legum illarum, sunt attribuendae rationi.

CONTRA. Lex movet eos qui legi subiiciuntur ad recte agendum: movere autem ad agendum proprie ad voluntatem pertinet; ergo eiusdem quoque est leges ferre, secundum quod etiam Iurisperitus dicit: *Quod placuit Principi legis habet vigorem*.

RESPONDEO. *Hic dicitur* in sententia, legem esse aliquid rationis: nam regula et mensura humanorum actuum ratio est. Siquidem ipsius rationis est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis. In unoquoque autem genere, quod est principium est pariter mensura et regula eius generis, sicut unitas in numeris. Lex igitur ad rationem pertineat oportet.

Nobis videtur, legem potius esse actum voluntatis, supposita ostensione practica rationis, prudentia instructae. *Declaratio*: [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 6. seqq. — d. 47. q. 1. n. 3. seqq. — 1. d. 44. n. 1. seqq.] lex a ligando dicta est: ille tantum obstringere potest per legitimam auctoritatem alios ad parendum suis mandatis iustis, qui potest eis imperare et praecipere illis qui tenentur sibi obedire; alioquin frustra ferret leges, ad quarum observantiam cogere non posset; eiusdem est ergo potestatis et virtutis legem ferre et imperare. Atqui imperium est actus voluntatis, praevia obiecti ostensione, et non rationis, quae etsi ostendat practice quid facto opus sit, tamen rationalis appetitus, pro innata sui dominativa potestate, valet sequi dictamina rationis, et contemnere, alia vel opposita eligendo, ut supra declaratum fuit q. 17. art. 1. ergo pariter et voluntatis erit leges ferre, eisque ligare subiectos legitimae auctoritati. — *Deinde*, [ib. d. 14. q. 2. n. 5.] virtus intellectualis dicit verum esse, vel non verum esse, seu practica seu speculativa sit. Lex autem dicit agere, operare ad praescriptum ipsius, non autem inclinatur ad dictandum sic esse operandum. Lex igitur non pertinet ad virtutem intellectivam, sed magis ad appetitivam: Sed videndus art. cit. q. 17.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib.] nos non admittere hypothesim de imperio, imo dicimus efficaciter imperare, et sibi et aliis potentiis, ad solam pertinere voluntatem; rationis autem esse ostendere quidem practice, et secundum prudentiam intimare voluntati quid eligendum, amplectendum, fugiendumve sit; sed nequaquam imperare sibi, aut aliis posse; imo stante vel rectissimo dictamine ipsius, voluntatem valere oppositum iubere et efficere, ut reipsa aliae vires exequantur quod iustum fuerit.

AD SECUNDUM responsum fuit supra q. 17. art. 1.

AD TERTIUM dicendum, utique legem aeternam esse iudicium intellectus divini, legemque naturae esse lumen inde in nos derivatum; sed non propterea legem proprie dictam ad rationem pertinere. Cum enim legis sit imperare et praecipere facienda, et interdicare prava, hinc esse

non potest aliud, quam voluntatem eius, qui praesidet Reipublicae, debite tamen promulgatam. Ratio autem non imperat, sed iudicat vel proponit voluntati facienda. Lex ergo naturae vel inditum lumen intellectus non est proprie lex, quia etsi indicet quae oportet facere, non tamen imperat. Quatenus vero proponit leges positivas primario his importatur actus voluntatis, ut dictum est. Accedit, quod leges aliquae generales de operabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina, et non ab intellectu, ut praecedit actum voluntatis divinae, quia in illis legibus non invenitur necessitas ex terminis, ut quod omnis malus in termino damnabitur. Habent igitur id a divina voluntate sic statuente, et operante secundum illas leges. Quare etsi lex aeterna sit iudicium intellectus divini, leges tamen hominibus praefixae de operabilibus non intellectui, sed voluntati divinae sunt attribuendae; de qua re magis *quaest. sequenti art. 2.*

AD ARGUMENTUM *in oppositum respondetur* sic: ratio habet vim movendi a voluntate. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem: sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc ut legis rationem habeat oportet quod sit aliqua ratione regulata, et hoc modo intelligitur quod voluntas Principis habet vigorem legis; alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas, quam lex. — *Nos non approbamus* hanc solutionem; quia [*Oxon. 1. d. 44. per tot.*] si ratio ab voluntate mutuatur movendi potestatem multo magis ipsa voluntas sua innata virtute movere potest, tum se, tum potentias alias. Quare ipsa finem intendente et volente, imperat intellectui perquirere ac investigare media idonea atque opportuna fini consequendo; eisque voluntati propositis, ad ipsam pertinet haec aut illa eligere, ut compos fiat eius finis, quem intendit. Non itaque ratio iubet aut praecipit voluntati, nec sic facienda intimat, ut necessario aut indubie amplectatur quod intellectus dictat et intimat, ut dictum est iuxta Anselmi et Augustini doctrinam, testantium, voluntatem sibi atque aliis imperare potentiis animae. Quare quoniam proprie et per se voluntatis interest per imperium dirigere ac movere quotquot sibi subduntur ad rectae agendum, eius quoque erit leges statuere et ferre, prout prudentia dictaverit, et bonum eorum, qui lege ligantur, exegerit.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX ORDINETUR SEMPER AD BONUM COMMUNE.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 2.

VIDETUR lex non semper ad bonum commune esse ordinata, ut ad finem. Nam iuxta dicta *art. praec.* eiusdem virtutis et potestatis est legem ferre et imperare; sed frequenter Rector reipublicae imperat hos et illos actus particulares repraesentari utique in bonum earundem personarum particularium; ergo lex non semper respicit commune bonum, sed quandoque etiam particulare.

2. PRAETEREA. Legis est praecipere, et prohibere: sed praecepta ordinantur ad quaedam singularia bona: igitur non semper legis finis est bonum commune.

CONTRA. Isid., 5. *Etimol.* cap. 11. *Lex est, inquit, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate omnium conscripta.*

RESPONDEO dicendum: Legem semper ordinari et ut finem intendere et versari circa bonum commune. *Declaratio:* [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 6.] Lex necessario ab eo sanciri, statui et procedere debet, qui habet prudentiam, et auctoritatem in Republica. Quod patet, quia si abest prudentia, lex irrationabilis et fatua erit. Si non polleat auctoritate, non ligat quemquam, et ita non constat dictamine recto et prudenti ratio legis. Ex ea autem auctoritate, qua potest obstringere Rempublicam ad sua iussa exequenda, alius est legislatori finis, ac obversetur cuicumque subiectus illi. Ut ergo [ib. d. 14. q. 2. n. 7.] auctoritate praeceat omnibus, ita universalior sit oportet finis, quo movetur; et ad quem ordinat membra Reipublicae, quam gubernat. Is finis universalior, aliud non est quam bonum commune Reipublicae, et membrorum eius, quibus cupit bene esse, ac ordinate inter sese versari iubet. Et sane is sit oportet finis legis, et legislatoris; non autem bonum eius, nisi bonum Legislatoris praeceat omnino bono communitatis, uti est bonum divinum respectu legum divinarum gratia hominum latarum; harum enim finis ultimus, est gloria ipsius Legislatoris. Statuens igitur pro omnibus leges prudentia et rectitudine praestantes, ad bonum commune ab eo intentum ordinat et dirigit cogit et urget per generalia praecepta, quibus iubentur facienda, et vetantur contraria, non nisi quia rectae rationi adversantur, et bonum publicum impediunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 1. d. 44. n. 3.] legem respicere tantum casus generales, ordinemque communem cuiusque Reipublicae. Casus itaque particulares non respicit lex, nec ad ipsam pertinent. De casibus igitur particularibus non est lex sed iudicium secundum legem. *Exemplum:* est lex statuta omnem homicidam esse morte puniendum. Si aliquis contra legem illam faciat, iudicatur iuxta legis praescriptum; idque est conclusio legis, iubens et dictans hunc homicidam esse morte plectendum. Quod si praeterea Rector Reipublicae imperat singularibus civibus, ut quosdam actus particulares repraesentent, palam est, id non facere nisi in ordine ad bonum esse civitatis, cuius illae particulares personae sunt membra.

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 11.] singularia illa bona quae intenduntur a legislatore praecipiente haec, aut interdicente illa, sunt volita in ordine ad iustum boni publici, quod simpliciter et per se vult legislator, particularia vero intendit *secundum quid*. Et eousque est hoc verum, ut aliquando iustum, rectumque sit non servare leges iustas, disponentes super peculiaribus bonis, si eveniret ut observatio talium mandatorum cederet in detrimentum iusti publici, scilicet *bene esse* Reipublicae.

ARTICULUS III.

UTRUM RATIO CUIUSLIBET SIT FACTIVA LEGIS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 3.

VIDETUR ratio cuiuslibet esse factiva legis. Nam [Oxon. 2. d. 28. n. 1.] scribit Apost., cap. 2. ad Rom. *Cum Gentes, quae legem non habent, na-*

turaliter ea, quae legis sunt faciunt; eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Id autem de omnibus dictum est, uti et natura eadem est omnibus communis.

2. PRAETEREA. Legislatori maxime prudentia opus est, ut statuere eas leges queat, quas aliis prodesse posse prudentia iudicat: sed fieri potest, ut ratio cuiuslibet prudenter dictet de faciendis sibi et aliis; ergo ratio cuiuslibet esse potest factiva legis.

CONTRA. Dist. 2. cap. 1. scribitur. *Lex est constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Nemo igitur suo privato dictamine rationis legem aliquam pro aliis statuere potest.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 6. — d. 46. q. 1. per tot.] ad quemlibet pertinere non posse legem aliquam sancire. *Declaratio*: ex dictis *art. praec.* legis primo et per se interest ordinare, quos afficit, ad commune Reipublicae bonum, in tantum ut aliquando particulares leges, vel iustas infringere, iustius reputetur, si observatio illarum cedere appareat in detrimentum boni communis. Leges igitur statuens instructus esse debet prudentia et auctoritate. Prudentia quidem, ut statuatur quid a communitate exequendum sit pro adipiscenda civili felicitate, seu ut particeps fiat communis boni, quod resultat ex observantia legum in civitate, quae est quoddam unum per aggregationem. At hoc satis esse non potest ad legis stabilitatem, si desit auctoritas. Nam cum lex dicatur a ligando, non quaecumque sententia vel prudentissimi viri obstringit communitatem; nec aliquem omnino, si nulli praesideat, ut Princeps, ad quem vel derivata sit iusta potestas ex maioribus, vel sibi recens tradita a communitate. Cum igitur publica haec auctoritas non resideat in quacumque persona, nec cuiuslibet proinde erit leges ferre, aliosque ad eas servandas obligare.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Quodlib. q. 18. n. 3. 6. — Oxon. 2. d. 28. n. 8.] respondeo, ex allegato textu aliud concludi non posse, nisi quod agenti per intellectum adest regula intrinseca suarum operationum; et ea quidem est rectum dictamen rationis. Cui recte dictanti de obiecto aliisque circumstantiis, si eliciatur opus conforme, rectum moraliter erit; si secus, malitia morali scateat oportet. Quisque ergo sibi est lex in actibus suis; quia indita omnibus est ratio dictans de rectitudine et obliquitate suorum actuum. At eiusmodi lex seu regula intrinseca non est factiva legis ullius, nisi praeterea sibi accedat publica et politica potestas, secundum quam queat leges pro aliis statuere, et servandas indicere. Utrum autem Gentes servare possint propriis viribus legem eis intrinsecus inditam, disputabitur infra.

AD SECUNDUM patet ex dictis in *solutione*: quia in legislatore una concurrere debent tum prudentia, tum auctoritas. *Primum* sine *secundo* praebere non potest legi necessariam efficaciam et robur. *Secundum* vero sine *primo* conderet leges iniustas, fatuas, et minime publicae utilitati congruentes.

ARTICULUS IV.

UTRUM PROMULGATIO SIT DE RATIONE LEGIS.

Doctor, Oxon. 4 d. 3. q. 4. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 4.

VIDETUR legis promulgatio non necessario includi in ratione legis. Etenim [*Oxon. Prolog. q. 2. n. 7.*] lex naturalis maxime habet legis rationem, in tantum ut lex positiva divina tradita in Canone esse videatur quasi quaedam explicatio legis naturae, quae secundum Apostolum ad Rom., cap. 2. *scripta est in cordibus nostris*: sed eiusmodi legi opus non est ulla promulgatione; ergo ad legis rationem promulgatio non pertinet.

2. PRAETEREA. Promulgatio legis fieri non potest nisi ad praesentes, qui audire possunt, edicta et leges Principum explicantes voluntatem: sed lex nedum ligat et ordinat praesentes, verum etiam disponit in futurum; ergo quoniam ad eos qui sequuturi sunt promulgatio se extendere non potest, evidens est hanc promulgationem non pertinere ad legis rationem.

3. PRAETEREA. Lex a ligando subiectos legi dicta est: sed lex ad ipsius observantiam compellit non solum illos, quibus promulgatio facta fuit, imo etiam alios, qui illam promulgari non audierunt; ergo extra legis rationem est promulgatio statuenda.

CONTRA. Dist. 4. cap. 3. *Leges instituuntur cum promulgantur, firman-
tuntur cum moribus utentium firman-
tuntur.*

RESPONDEO dicendum, promulgationem sic ingredi legis rationem, ut hac non intellecta lex nullum habeat vigorem ligandi alios ad sui observationem. *Declaratio*: [*Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 4.*] verum in primis non videtur tunc leges institui, cum promulgantur, imo promulgatio praesupponat oportet legis institutionem. Non enim promulgatur lex, nisi primum sit a legislatore determinata, a quo habeat firmitatem et robur; ea autem determinatio recte dicitur legis institutio. Quo facto per Legislatorem est revelanda alicui, tamquam praeconi solemni legis, si per personam aliis intimanda et promulganda sit. Si contingat autem eiusmodi abesse intimationem et promulgationem, nemo tenetur ad servanda iussa legis positivae, quae non est nota interius in corde. — *Probatur*; nam Ioan. 15. inquit Salvator: *Si non venissem et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent.* Ex quo dicto hanc accipio propositionem: nullus tenetur ad aliquod praeceptum divinum positivum, quod natura non sit notum, nisi per aliquem idoneum et authenticum sibi promulgetur. Non enim per solam legis institutionem obligatus intelligitur aliquis illi servandae, nisi per authenticum praeconem sibi proponatur, vel fama veridica, et testimonio bonorum, cui testimonio quilibet rationabiliter credere tenetur. Promulgatio igitur eousque est legi necessaria, et spectans ad rationem ipsius, ut hac remota, alios non ligat, nec ullus illi servandae obstringitur, etsi ipsius praecesserit institutio et determinatio legislatoris praediti prudentia et necessaria auctoritate.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, dictum esse in *solutione* esse intelligendum id de lege positiva, quorum termini non sunt naturaliter noti, nec scripta lex in cordibus nostris. Quae ergo sunt nota lumine naturali intellectus, sunt omnibus promulgata, et intimata sufficienter, nec opus est legi naturali ulteriori promulgatione.

AD SECUNDUM dicimus, utique leges positivas respicere in futurum, nec posse omnibus illis intimari, ut sit praesentibus. Sequentibus ergo hominibus est credendum illis, qui eos praecesserunt, a quibus accipiunt, et certi fiunt de legis institutione et promulgatione peracta per idoneas et authenticas personas, quarum testimonio posteris standum est.

AD TERTIUM patet ex dictis; quia [*Oxon. Prol. q. 2. n. 6.*] non audientibus legis promulgationem standum est testimonio aliorum, quibus dissentire irrationabile foret. Accedit, quod legum divinarum habemus sacros codices, quibus credimus testimonio veracissimo Ecclesiae damnantis mendacium omne. Leges vero humanas legimus descriptas in voluminibus, quae condidisse non dubitamus Legislatores pollentes prudentia et auctoritate sancienti leges in bonum publicum Reipublicae.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* dicimus, leges proprie non institui cum promulgantur; imo oportere institutionem praecedere intimationem, et promulgationem, ut dictum est in *solutione*. Dicuntur tamen institui cum promulgantur, quia tunc primum ligant legi subiectos, et vis roburque legis aliis innotescit.

QUAESTIO NONAGESIMAPRIMA.

DE LEGUM DIVERSITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diversitate legum.

Et circa primum quaeruntur sex.

- i. Utrum sit aliqua lex aeterna. - 2. Utrum sit aliqua lex naturalis. - 3. Utrum sit aliqua lex humana. - 4. Utrum sit aliqua lex divina. - 5. Utrum sit una tantum vel plures. - 6. Utrum sit aliqua lex peccati.

Propterea quod materiam hanc de legibus Magister Scotus in paucis attigit, ne praesens Tractatus, alioquin perutilis, mutilus ederetur, censuimus ex Magist. Alensi, quae in Scoto desiderantur, esse accersenda.

ARTICULUS I.

UTRUM SIT ALIQUA LEX AETERNA.

Magist. Alensis, 3. p. q. 26. m. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 91. a. 1.

De lege aeterna, et in quo consistat, actum supra q. 19. art. 4.

VIDETUR astruendam non esse legem aeternam. Etenim lex habet statum in dispositione legem ferentis: sic autem lege intellecta, sibi minus congruit nomen, cum neminem obliget; tunc igitur recte dicenda est lex, cum alios obstringit. Haec evenire non possunt nisi in tempore; ergo nulla est lex aeterna.

2. PRAETEREA. Lex per promulgationem induit legis rationem, et robur ligandi eos, quibus intimatur ad servanda quae iubet, aut vetat: haec autem fieri nequeunt nisi in tempore, et circa creaturas, pro quibus leges latae probantur; ergo nulla est lex aeterna.

3. PRAETEREA. Si lex non foret impressa creaturae rationali, non ligaret eam; et profecto non adstringit irracionales, quibus non est impressa; non est igitur lex, nisi in ordine ad rationem, seu quod imprimatur rationi. Eiusmodi impressio est temporalis, non aeterna; ergo intentio legis est temporalis non aeterna.

CONTRA. Isidorus, 2. *Etimol.* Si ratione, inquit, lex constat, lex erit omne, quod ratione constiterit. Cum ergo Dei providentia constet ratione, providentia Dei est lex, et nonnisi aeterna. Unde Boëtius, 4. *De Consol. Prosa*, 6. *Prudentia est divina ratio in summo Principe constituta, quae cuncta disponit.*

RESPONDEO dicendum, legem aeternam existere in Deo, cuius participationes sunt caeterae omnes leges. Hoc enim docet August., *De Vera Religione*, cap. 30. *Menti nostrae*, inquit, *concessum est videre legem veritatis incommutabilem.* Mens enim nostra iudicat de veritate immutabili, sicuti iudicat istam propositionem: *Iustum est, ut omnia sint ordinatissima.* Cum ergo mens humana mutabilitatem pati possit erroris, apparet, supra creatam mentem esse legem, quae veritas dicitur; haec autem est lex aeterna. Idem, 1. *De lib. arbit.*, cap. 5. *Ut lex ista*, inquit, *quae regendis Civitatibus fertur, multa concedere, atque impunita relinquere, quae per divinam providentiam vindicantur.* Ubi August. intendit declarare, nullum malum relinqui impunitum, sed magis plecti ad praescriptum alicuius legis. Si ergo aliqua mala condignis non afficiuntur poenis per legem temporalem; et tamen impunita esse non sinuntur, ergo plectuntur per legem aeternam. Denique eodem lib. cap. 6. *Duae leges*, inquit, *ita sibi videntur contrariae, ut una earum honorem dandi populo tribuat potestatem, alia non, ut nullo modo in una civitate esse possint simul. Numquid dicemus aliquam earum iniustam esse, et ferri minime debuisse?* Vult igitur utramque iustam esse. Impossibile est autem leges contrarias temporales in ratione iustitiae conciliari, nisi per legem non habentem contrarium, easque conciliantem. Hanc legem aeternam dicimus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex Isidoro, 2. *Etimol.* Lex uno modo dicitur a *legendo*; alio modo dicitur a *ligando*, iuxta priorem acceptionem, extenso nomine *lectionis* et ad *lectionem* temporalem, et ad *lectionem* secundum quod legitur in mente, sic lex est in *dispositione*. Lex autem prout est in promulgatione dicitur a *ligando*. Primo igitur modo est aeterna; posteriore sensu, est temporalis.

Attamen cum dicitur, lex ligat, *to ligare* intelligi potest active, et passive. Si active, sic lex aeterna in Deo dicitur a *ligando*; sed passive dicitur respectu creaturae temporalis. Et haec res simili modo intelligi potest ac *dominium* quod est potestas coërcendi subditos; et ita accipitur secundum habitum; vel potest intelligi secundum actum, ut sit actus coërcendi subditos; et utrobique connotatur respectus ad creaturas. Sed primo modo secundum habitum, secundo modo penes actum. Sicut ergo *dominium* habituale dicitur de Deo ab aeterno, et actuale ex tempore; ita et lex, ut importat habitum ligandi, est in Deo aeterna; alio modo est temporalis.

Et per haec patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicimus sic: licet impressio ab aeterno non sit in effectu, est tamen in ratione. Nam lex ab aeterno est in *dispositione*, et

ad hoc ut animae rationali imprimatur; licet ab aeterno non sit talis impressio in effectu.

ARTICULUS II.

UTRUM SIT ALIQUA LEX NATURALIS.

Doctor, Oxon. 4. d. 17. q. 3. — d. 37. — S. Thom. 1. 2. q. 91. a. 2.

VIDETUR citra omnem necessitatem astrui lex naturalis. Etenim ex dictis supra q. 19. art. 4. est lex aeterna iudicio divini intellectus immobiliter fixa, ac perpetuo manens; haec igitur satis est regendo generi humano; non est itaque praeterea adstruenda lex alia naturae superaddita.

2. PRAETEREA. Legum omnium institutum est dirigere hominem in finem, mediantibus actibus lege regulatis: sed homo non ducitur in suum finem per naturam, sed per rationem et voluntatem; ergo non est naturae ipsius superaddenda lex, sed rationi et voluntati, uti factum esse constat proposita sibi lege positiva.

CONTRA. [*Oxon. 2. d. 28. n. 1.*] 2. ad Romanos: *Cum Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Ergo ultra legem aeternam et positivam, praeterea inest naturae sua lex, quae naturalis subinde recte appellatur.

RESPONDEO dicendum, inditam omnino esse nobis legem naturalem, iuxta Apostoli praemissam auctoritatem. *Declaratio:* [*Oxon. 4. d. 17. n. 3. — 3. d. 37. n. 5.*] nam legem naturalem dicimus, cuius veritas est ex terminis nota; et tale est principium practicum in lege naturae, sicuti in speculabilibus principium notum est ex terminis, licet longe plura occurrant et inveniantur principia in facultatibus speculativis, quam in practicis. Lex ergo naturalis complectitur principia practica ex terminis nota, ut bonum et honestum amandum, malum et turpe fugiendum; et praeterea conclusiones ex eis necessario et evidenter deductas. Nam si bonum est amandum, et summum bonum omni conatu diligendum. Cum ergo Deus sit tale summum bonum, ipse est diligendus totis viribus. Lex ergo ista naturalis involvit voluntatis imperium, vel practicam rationem, ut a voluntate motam, dictantem quid facto opus sit; et non tantum sita est in rationis iudicio, quod iudicium est participatio lucis increatae, vel legis aeternae, sed desuper accedit imperium voluntatis statuentis legem de operabilibus. Ut ergo lex ista naturalis proprie involvit legis rationem, sic lex naturae, ut est aeternae legis participatio, deficit a vera legis ratione, quia actum voluntatis praecedat. Deus quippe [*ib. 1. d. 43. per tot.*] simpliciter contuitu intellectus sui attingit in primo signo omnia possibilis et terminos eorum videt, ac pervadit omnium convenientias, ac dissonantias terminorum omnium possibilium, et iudicat ita esse; desuper exinde accedente voluntatis placito statuuntur leges, et regulae de operabilibus. Iudicium ergo intellectus divini indicat voluntati rem ita esse, vel non esse, quam convenientiam vel disconvenientiam extrema praeseferunt ex seipsis formaliter, et principiative ab intellectu divino; sed vim legis obligandi obtinent a voluntate divina. Ergo cum intellectui obii-ciuntur propositiones notae de se de agibilibus, vel conclusiones ex eis illatae, vim habent legis naturalis, et proprie ligantis naturam rationalem.

At iudicium intellectus, ut intelligitur praeivium ad imperium voluntatis, habet vim legis indicantis, non obstringentis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Quodlib.* q. 18. n. 12. 18. — *Oxon.* 2. d. 37. q. 1. n. 8. seqq.] respondeo; iudicium divini intellectus immobiliter manens, utique esse legem aeternam, inditam mentibus intellectualibus et rationalibus, propterea quod sint mentis increatae quaedam participationes; sed eius legis esse tantum iudicare, non obligare, nisi accedat imperium voluntatis iubentis ea servanda fore. Quare non intellecto voluntatis imperio adstringentis alios ad servandam legem, quaecumque representarentur contra iudicium rationis essent reputanda mala, non moralia vel theologica, sed mala naturae et philosophica; essent enim contra dictamen rationis, sed non contra legem praecipientem aut vetantem, et ideo mala naturae, non moris.

AD SECUNDUM patet ex dictis; quia enim ratio tantum indicat quod sibi secundum lumen in se a luce increata derivatum conveniat, homo faciens contrarium, contra naturam committit malum, sed non esset tale malum reputandum demeritorium, aut offensa Dei. Est ergo sibi opus quia lege naturali, revelata, et humana, ut recte se gerat tam respectu sui, quam in ordine ad proximum et Deum, et dirigatur in actibus suis in finem, ad quem sua ipsius natura propendit.

ITERUM ARTICULUS II.

UTRUM SIT ALIQUA LEX NATURALIS.

Mag. Alexander. 3. p. q. 28. n. 1. — *S. Thom.* 1. q. 91. a. 2.

VIDETUR non esse astruenda in nobis aliqua lex naturalis. Nam lex aeterna est nobis naturaliter impressa, qua iudicamus omnia interiora; exterius autem habemus legem scriptam Moysi et Evangelicam. Cum ergo haec omnia sufficiant, vanum est ponere aliam legem nobis inditam, quae lex naturalis dicatur. *Assumptum* patet per August., 1. *De lib. arbit.* c. 6. *Ut breviter*, inquit, *legis aeternae, quae nobis impressa est, notitiam explicem, haec est, quae iustum est, ut omnia sint ordinatissima.*

2. PRAETEREA. Ecclesiast., 15. legitur: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii, adiecit mandata, et praecepta sua.* Ex hypothese autem quod praecepta non essent data, nihil esset homini peccatum. Si ergo liberior esset rationalis creatura submoto peccato, quia posse peccare non est libertatis, et in maxima libertate conditum est hominis arbitrium; ergo concreatum non est cum illo, nec sibi inditum mandatum, nec praeceptum; et subinde nec lex, cuius sit praecipere; ergo non adest sibi lex ulla naturalis.

3. PRAETEREA. Liberum hominis arbitrium absolutum est ab omni necessitate: sed lex naturalis ligat necessitate; ergo eiusmodi lex minime cum libero arbitrio cohaeret. *Minor* patet per Augustinum, super *Gen.* lib. 9. c. 17. *Omnia naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas spiritus vitae, qui creatus est, habet quosdam appetitus determinatos, quos et mala voluntas non potest excedere.* Sed lex, quae non potest excedi a voluntate, est lex necessitatis; ergo lex naturalis est lex necessitatis.

4. PRAETEREA. Ex parte sensus non est forma aliqua innata tamquam regula, ut natura sensibilis perveniat ad suum finem; ergo nec ex parte naturae intellectualis, cum haec sit sensibili longe praestantior. Lex autem naturalis ponitur ut sit regula quaedam naturalis, qua anima cognoscat quid faciendum, quidve fugiendum. Ergo talis lex non est astruenda in creatura rationali.

CONTRA. 2. ad Rom. *Cum Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Glossa, *etsi non habent, inquit, legem scriptam, habent naturalem tamen, qua quisque intelligit, et sibi conscius est, quid bonum, et quid malum.*

RESPONDEO, revera iuxta Apostoli auctoritatem, esse in nobis legem naturalem. Nam sicut cognitiva habet principia veri sibi innata, et notionem illorum principiorum, ut, *Omne totum est maius sua parte; et de quolibet affirmatio vel negatio*; ita et appetitivae regula adest innata, per quam regulatur in bonum; et regulam hanc appellamus legem naturalem. Unde loc. cit. ad Rom. super illud, *Opus legis scriptum in cordibus suis*, dicit Glossa; idest, *firmiter impressum rationi eorum; dum illa opera laudant, quae lex iubet, illa damnant, quae lex prohibet.* Cum igitur id sit naturale cuilibet homini, quisque sibi impressam defert legem naturalem. Deinde irrationali creaturae est lex innata, qua inflectuntur et diriguntur in actibus eorum. Praestantior est autem his omnibus rationalis creatura; oportet ergo et ipsam instructam esse naturali lege, qua dirigatur et reguletur in suum finem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, legis aeternae notionem animae impressam, aliud non esse, quam naturalem legem ipsi inditam, eamque similitudinem et imaginem ipsius legis divinae praeseferre. Unde lex naturalis est notio legis aeternae impressa animae, ut sigilli imago ceræ insculpta, et lex divina vel aeterna est imprimens, lex naturalis est imago impressa.

AD SECUNDUM negandum est, liberum arbitrium fore liberius, si esset absolutum a lege et mandatis. Nam lex naturalis non detrahit libertati illius, sed est regula libertatis suae. Et utique posse peccare non est quid spectans ad libertatem, quia est respectu eius, quod non expedit, nec decet, imo est contra naturam rationalem; et ex suppositione, quod non esset lex naturalis indita animae, adhuc ipsam dedeceret subiici vilibus et inferioribus se, uti sunt sensualitas et peccatum. Regulatur autem per legem, ne his subiiciatur, et ideo lex sibi indita dirigit et gubernat eius libertatem.

AD TERTIUM dico: est quidam appetitus rationalis creaturae determinatus, sicut qui est ex parte finis, scilicet appetitus beatitudinis, et odium miseriae; lex ergo naturalis regulans hunc appetitum, est etiam appetitus ipsius non determinatus, scilicet arbitrium, potens appetere, et non appetere, movere et non movere, et eiusmodi appetitus actuum, eius regula est lex naturalis, quae non est lex necessitatis. Eaque etiam recta dicitur lex naturalis, eo quod cum ipsa natura nobis indita sit.

AD QUARTUM respondeo: [Cf. Scotum, *Oxon.* 4. d. 49. q. 2.] nullam esse illationem ex sensu ad intellectum; nam finis sensibilis naturae non determinatur supra ipsam, sed in se, unde ipsemet est sibi finis. Sed rationalis creaturae est finis determinatus supra seipsam, quemadmodum et suum principium. Quare finem, ad quem ordinatur, habere non potest

nec in se, nec de se, ut sensibilis creatura. Quare quod est sibi principium, est et finis, et ita supra se habet finem. Quod enim est ad imaginem, numquam terminatur ad se, sed ad illud cuius imaginem gerit; et ideo oportuit omnino esse sibi aliquid inditum, tamquam regulam perveniendi ad finem. Illud autem appellamus naturalem legem regulantem ipsum in operatione boni.

ARTICULUS III.

UTRUM SIT ALIQUA LEX HUMANA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 91. a. 3.

VIDENTUR citra omnem necessitatem adstrui leges humanae. Etenim iuxta dicta *quaest. praec. art. 1. et 19. art. 4.*, Lex naturalis omnibus indita hominibus, est quaedam participatio legis aeternae. Per legem vero aeternam omnia sunt ordinatissima, secundum August., 1. *De lib. arbit.*, c. 6. Ergo per legem naturalem omnia ordinare potest homo, sicque superflue asseruntur ac desuper adduntur leges humanae.

2. PRAETEREA. [10. *Metaph. q. 1. et 4. n. 1.*] Mensuram oportet esse verissimam, alioquin per ipsam non innotescerent res ignotae: dictamen humanae rationis de rebus gerendis est incertum et dubium; imo plerumque evenit ut erret; et eo non errante, cum putantur leges statuisset utiles, probantur inutiles. Ergo omnino non est necessarium leges aliquas per homines ferri.

CONTRA. Oppositum declaratur *quaest. praec. art. 2. et 3.*

RESPONDEO dicendum, oportere leges humanas fuisse et esse. *Declaratio*: [Oxon. 3. d. 37. n. 5. — 4. d. 17. n. 3-5.] quamvis nobis indita sit lex naturalis, et de luce increata mentis divinae, quae est lex aeterna, derivata; attamen per talem legem non cognoscimus nisi prima principia practica, ut bonum amandum, malum, fugiendum, honestatem sectandam, turpitudinem odio habendam; et conclusiones evidenter et necessario ex his principiis illatas. Et revera stricte loquendo nihil aliud est dicendum, spectare ad hanc legem naturalem; extendendo tamen, quandoque et illud dicitur esse de lege naturae, quod est verum practicum consonum principiis vel conclusionibus legis naturae. At vitata per peccatum humana natura, et veluti navi absque gubernaculo huc illucque iactata turbine passionum, de concupiscibili et irascibili affectionibus prodeuntium, et subinde ratione obnubilata, et depressa onere corruptibilis carnis; ea quae sibi naturali lumine innotescunt, satis esse non possunt ad recte vivendum, actusque dirigendos in vita civili, ad pacifice et secure vitam traducendam. Hinc homines [ib. 4. d. 15. q. 2. n. 7. — 3. d. 40. n. 6.] potuerunt inter se convenire et consentire, ut traderetur vel paucis de communitate, vel uni politica auctoritas super omnes eius communitalis, a quo vel quibus regerentur et ordinarentur ad bonum publicum. Nam in his quae non sunt contra legem Dei, iuste quis potest se submittere uni personae, vel communitati, quo melius dirigatur per illum, in quibus melius potest ordinari, quam per se ipsum. Porro uni, vel pluribus tradita auctoritate vel potestate dirigendi illos, qui ei talem potestatem iuste tradiderunt praevisio prudentiae dictamine in seipso, vel in

consiliariis suis, valet leges statuere, subiectosque ad earum observantiam obstringere, qua habeatur finis traditae sibi auctoritatis. Quemadmodum ergo est necessaria inter homines politica auctoritas, post lapsum, ad pacem servandam, et quiete ac secure vivendum; ita oportuit omnino leges humanas esse et ferri, prout publicum bonum et tempora exegerint.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dictum est in *solutione*, per solam legem naturalem subsistere haud posse Reipublicae bonum et tranquillitatem.

AD SECUNDUM dicendum, non oportere leges humanas eadem perpetuitate et firmitate fulciri, qua lex naturalis. Cum enim mores et consuetudines Civitatum variis de causis et ob multiplices eventus mutari queant, expedit subinde Rectores Reipublicae modis et dispositionibus consonis temporum varietati, dirigere subiectos populos; satis est ergo leges de prudentiae dictamine ferri ab habente legitimam auctoritatem in bonum communitatis, quam moderatur. Nam si [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 11.] interdum ob dictas causas probarentur leges, alioquin iustae, cedere in detrimentum boni publici, et minus aptae forent motibus civium; tunc iustum est non servari eas leges iustas, et statui alias communitati utiliores.

ARTICULUS IV.

UTRUM FUERIT NECESSARIUM ESSE ALIQUAM LEGEM DIVINAM.

(*Præsens quaesitum late expensum habes 1. p. q. 1. art. 1. Ideo hic nihil addendum.*)

ARTICULUS V.

UTRUM LEX DIVINA SIT UNA TANTUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 91. art. 5.

De his rursus infra q. 107. art. 1.

VIDETUR una penitus esse lex divina. Etenim et legis traditae per Moysen Israelitis, et Evangelicae per Christum Iesum institutae, eadem omnino sunt moralia praecepta, Decalogi nimirum, quibus tenentur homines conformare actus suos ad salutem; ergo una [*Oxon.* 3. d. 40. n. 3.] eademque censenda est lex Mosayca, et Evangelica quoad essentialia, etsi in quibusdam accidentalibus videantur differre.

2. PRAETEREA. Unitas virtutis est ab unitate finis: sed veteris et novae legis unus, idemque est finis; ergo et utraque lex una prorsus censenda est. *Probatio minoris*; quia Deus dans legem Hebraeis per Moysen, et Gentibus omnibus per Filium suum promulgans Evangelium, eundem spectabat finem; estque aeterna salus credentium, et servantium legem; ergo una et non multiplex est lex divina.

CONTRA. [*Oxon.* 3. d. 30. n. 1.] Lex Evangelica multa superaddit legi veteri; ergo non est una penitus eademque lex. *Assumptum probatur*; nam Matthaei, 5. ait Salvator: *Dictum est antiquis; non occides; ego autem dico; qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*; et sic de aliis praeceptis; lex igitur Mosayca et Evangelica non sunt una lex.

RESPONDEO dicendum, Deum dedisse legem Populo Israelitico per Moysen, et omnibus hominibus per Filium suum nostrae naturae humanae unitum; has autem leges distingui, ut distinguitur perfectum ab imperfecto, et dispositio a forma cuius est praeparatio. Nam [Oxon. 4. d. 1. q. 3. n. 8.] lex posterior semper fuit priore perfectior, ut patet de lege Naturae, et Mosayca. Deus enim ordinate agens de imperfecto ad perfectum procedit: lex autem Evangelica est perfectissima omnium, quas statuit Deus dare hominibus pro statu viae; est quippe ultima, secundum illud Matthaei 26. *Novi, et aeterni Testamenti*; post quod nimirum nullum aliud est futurum; in processu vero ab imperfecto ad perfectum, posteriora sunt perfectiora. — Deinde, [Miscell. q. 6. n. 3.] lex vetus extitit dispositio ad legem novam, et ad Christum, ut dicit Apostolus ad Galat. 3. *Lex paedagogus noster fuit in Christo*. Quamvis autem ab eodem agente sit dispositio ad formam, et ipsa forma, non tamen eodem modo; nam dispositionem aliquando per alium inducit, formam vero per seipsum imprimit; ut Architectus per ministrum disponit materiam, qua praeparata, per se formae productionem attingit. Sic Deus dans veterem legem Angelorum ministerio usus est; Evangelicam vero per Filium suum tradidit, ut testatur Apostolus Hebrae. 1. *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*. Quemadmodum ergo [Oxon. 3. d. 40. n. 7.] forma praestat perfectione respectu dispositionis ad ipsam, ita lex Evangelica est Mosayca excellentior. Ad haec, decuit legem hanc perfectissimam perfectissimis adornari adiutoriis ad gratiam, quod et factum est. Sunt enim in ipsa Sacramenta efficacia instituta, et plura et faciliora ac in lege veteri. Continet praeterea doctrinam magis explicativam et declarativam veritatis. Et denique legem evangelicam observantibus promittitur explicite vita aeterna; in lege autem veteri nonnisi bona temporalia pollebantur: atqui numquam profecto tantum alliciunt animam ad servandam legem bona temporalia, sicut bona aeterna. Est igitur lex evangelica simpliciter lege veteri perfectior; ac proinde distinguuntur, sicut imperfectum est aliud a perfecto, et uti dispositio est aliud quid a forma, ad quam disponit et ordinatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 3. d. 40. n. 3-7.] utique utriusque legis moralia praecepta esse eadem; sed in lege evangelica exactius explicata, adeo ut per ipsa interiores animi motus ordinentur et dirigantur, quod cum in veteri lege factum non fuerit, procul dubio id est evidens argumentum maioris perfectionis illius. Etsi vero ad salutem data sint eadem moralia in lege utraque, attamen raro invenitur in lege veteri promissa vita aeterna observatoribus eius, cuius oppositum est in Evangelio, ut dictum fuit. Sed infra q. 107. de his erit sermo explicatio.

AD SECUNDUM dicimus, [Oxon. 3. d. 36. n. 18-20.] eo medio magis probari unitatem religionis virtutis, quam legum ordinantium ad talem virtutem et pietatem erga Deum. Et quamvis Legislator eundem intenderit finem, nempe aeternam salutem observantium legem Moysi et Evangelicam; quia tamen is finis magis et minus perfecte proponebatur in veteri lege, ac exprimitur in nova, et proportionata utrique media, et adiutoria erant praeparata, et dabantur, hoc ipsum declarat, unam esse alia praestantiorem et perfectiorem.

ARTICULUS VI.

UTRUM SIT ALIQUA LEX FOMITIS.

Mag. Alens. 3. p. q. 26. m. 7. a. 2. — S. Thom. I. 2. q. 91. a. 6.

RESPONDEO dicendum, omnino dari in nobis legem fomitis, ut testatur Apostolus cap. 7. ad Rom. *Video, inquit, legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.* Ubi Glossa: *Fomes peccati recte dicitur lex, quia legitime factum est, ut qui non obedivit suo superiori, ei non serviat suum inferius, scilicet caro.*

Verum ad pleniorē rei intelligentiam sciendum, quod fomes importat quamdam inordinationem et defectum in nobis ex peccato Adae; ea autem inordinatio et defectus ex eo est, quod inferius suo superiori non obtemperat. Fomes igitur in nobis poena est. Et quidem duplex poena; altera foeditatis, passibilitatis altera. At inquantum fomes est poena foeditatis, a Deo esse non potest ut a principio, cum is actus sit deformis et obliquus; eius proinde principium diabolus est. Verum passibilitatis et afflictionis poena a Deo est. Nam afflictio haec dicit ordinem ad divinam iustitiam, ac proinde est bona. Insuper est ad bonum, ex ea quippe homo coactus redit et convertitur ad Deum. Videns enim anima se deiectam, et tantae corruptioni et vilitati subiectam, citius convertitur ad Deum, a quo tantum sublevari potest. Sicque fomes, ut infert nobis hanc afflictionis poenam, est a divina iustitia; et ad hunc sensum appellatur fomes ab Apostolo *Lex membrorum*. At secundum quod importat foeditatem et obliquitatem, dicitur *Lex peccati*: sed ista lex non descendit a lege aeterna Dei, quae nescit vitia et peccata, sed a diabolo est vel peccato; nam lex ista mala est. (Cf. q. 93. a. 3.)

QUAESTIO NONAGESIMASECUNDA

DE EFFECTIBUS LEGIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus legis.

Et circa hoc quaeruntur duo.

1. Utrum effectus legis sit homines facere bonos. - 2. Utrum effectus legis sint, impedire, vetare, permittere, et punire, sicut legisperitus dicit.

ARTICULUS I.

UTRUM EFFECTUS LEGIS SIT FACERE HOMINES BONOS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 92. a. 1.

VIDETUR id, quod est efficere homines bonos, non esse legis effectus. Etenim [Oxon. I. d. 17. q. 3. n. 1.] virtutis ipsius interest reddere homines probos, dicente Philosopho, 2. *Ethic.*, c. 5. *Virtus est quae habentem*

perficit, et opus eius bonum reddit; ergo non legis, sed virtutis effectus est homines reddere bonos.

2. PRAETEREA. Homo legi non obtemperaret, nec se praecipienti submitteret, nisi per virtutem inclinaretur et induceretur ad parendum; ergo oportet prius homines esse virtute praeditos, ut eis lex prosit; non igitur per legem inducitur is effectus, sed magis praesupponitur.

3. PRAETEREA. Legislatores et leges potissimum spectant bonum commune Rerum publicarum, et Civitatum, iuxta dicta supra *q. 79. art. 4.* Sed fieri potest, ut membra aliqua Civitatis bene se habeant in ordine ad bonum commune, quia recte et ordinate exequuntur munera eis commissa, quibus interim male est quoad particulare propriumque bonum, non quod destituantur virtute, et vitiis subdantur; ergo ad legem non pertinet efficere homines probos.

CONTRA. Aristot., I. *Ethic.*, cap. ult. *Propositum*, inquit, *Civilis est, ut Cives bonos, legibusque obtemperantes efficiant.*

RESPONDEO dicendum, effectum legis esse facere bonos quotquot legi subiiciuntur. *Declaratio:* [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 6. — 3. d. 36. n. 21. 23.] lex iusta requirit in Legislatore prudentiam et auctoritatem. Dicit autem Philosophus, 6. *Ethic.*, cap. ult. de prudentia, quod *prudentiae uni existenti, omnes inerunt virtutes:* et quidem si prudentia perfecta sit, non modo secundum intensionem, sed etiam secundum extensionem, omnes uni ita existenti inerunt virtutes; numquam autem est sic extensive perfecta quantum esse potest, nisi perfecta sit circa omnia illa, ad quae se extendere potest; ea autem sunt omnia pertinentia ad quascunque virtutes morales. — At proinde non intendimus asserere, oportere quemlibet Legislatorem legum humanarum hac perfectissima prudentia praeditum esse; sed tantum ostendere, subsistere non posse prudentiam de agilibus, ut inde sequantur iussa et leges bonum publicum concernentes, iuxta dicta *q. 90. art. 2.*, nisi adsint necessariae virtutes, sic ut de earum affectu, atque instinctu inducatur Princeps ad leges ferendas. Atqui virtutum indoles et inclinatio est, ut alii evadant pariter studiosi, et virtutibus ornentur; cum igitur idem sit finis legis, et Legislatoris, is finis et propositum eo tendit, et circa talia versatur, ut efficiat illos, quos ligare vult suis iussionibus, probos praeditosque virtutibus. — *Deinde*, [ib. 3. d. 33. n. 4.] secundum Arist., I. *Polit.*, cap. I. *Necesse est principantem habere virtutem, ut recte principetur, et principaliorem quam in servo, ut recte subiiciatur.* Si oportet ergo Principem instructum esse virtutibus ad recte imperandum, et potiori ratione quam subditi ad recte parendum; igitur studium omne et intentio Principum in eo sita esse debet, ut dirigant sibi ipsis subiectos ad parendum legibus, cum in eo consistat bonum Reipublicae, et singulorum civilis felicitas; hoc autem aliud non est, quam conari, ut subiecti legibus evadant probi per virtutum exercitium; ergo legis interest efficere homines bonos. — Quae omnia intelligenda sunt de legibus iustis positivis. Si enim [ib. d. 14. q. 2. n. 7.] aliquae ferantur leges per abusum auctoritatis, non respicientes subinde bonum commune, nec publicam Reipublicae tranquillitatem, sed magis cederent in particulare commodum Legislatoris, eae iniustae ac tyrannicae reputandae erunt, nec latae dictante prudentia, et multo minus processisse de affectu virtutis, sed unice in oppressionem subditorum, et in perniciem Civitatis. His quippe legibus non efficiuntur

obtemperantes boni, sed potius obliquis turpibusque operationibus assueti, ipsorum depravarentur mores. — Cum vero leges iustae illae sint, quae non sunt contra legem Dei, et per quas melius dirigi possunt subiecti in actibus suis quam per seipsos, sicque participes efficiantur boni publici; si horum est efficere homines bonos, longe praestantiori modo, et ordine, et efficacia, id ipsum praestabunt leges divinae. Has quippe servantes [ib. 3. d. 40. per tot.] seque in omnibus submittentes, simpliciter probi et iusti efficiuntur, quod dare non possunt leges hominum positivae, quantumvis iustae et rectae: disponunt tamen ad sinceram iustitiam adipiscendam, bonosque cives efficiunt secundum ordinem per eas praescriptum. Sed de his amplius *in sequentibus*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 15.] concedo virtutem perficere eum cui inest, ac bonum reddere opus eius. Verumtamen virtutes morales adipiscitur homo suis actibus, et assuetudine. Lex igitur iubens ac dirigens homines in actibus virtutum, exinde bonos efficit sibi subiectos.

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. per tot.] non semper cives obtemperare legibus de affectu virtutis, cuius forte sunt expertes; sed plerumque metu poenarum per legem transgressoribus intentarum, Tunc ergo ex assuetudine parendi gignitur virtus, cum repraesententur ea, quae lex iubet, eo quod sint consentanea rectae rationi, vel prudentiae inexistenti.

AD TERTIUM respondeo: [Oxon. 3. d. 40. per tot.] leges humanas efficere quidem bonos cives, sed non ordinare actus omnium privatos; hoc enim praestare solius est legis divinae. Quare quis esse potest bonus politicus et civis probus quoad actus rempublicam concernentes, et subesse intemperantiae. Satis est ergo ut eius intemperantia non cedat in detrimentum boni publici, ac perturbet communem tranquillitatem; alioquin severitate legis coercetur et ordinabitur. Solum igitur argumentum concludit, leges positivas hominum eo quidem tendere, ut efficiant homines iustos et probos, secundum ea, quae per hominem iudicari et puniri, vel etiam praemiari possunt; sed non quoad illa, quae humano iudicio discuti et definiri nequeunt.

ARTICULUS II.

UTRUM LEGIS ACTUS CONVENIENTER ASSIGNENTUR.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 92. a. 2.

VIDENTUR minus convenienter assignari legis actus, cum dicitur ad legem pertinere, *imperare, vetare, permittere, et punire*. Etenim in lege perinde statuta inveniuntur praemia rependenda virtutibus, ac poenae, quibus plectuntur vitia. Ex aequo igitur legis est praemiare, ac punire; et tamen actus praemiandi inter legis actus non recensentur.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 46. q. 4. n. 10.] Deus permittit mala fieri inter homines, *quia potens est de illis maiora bona elicere*, ut ait August., *Enchir.*, cap. 11. sed homines nequeunt ex peccatis et malis quae, permittuntur et sinuntur impunita, efficere aliquod bonum; ergo legis iustae non est actus permittendi mala, sed potius iniustae et iniquae.

3. PRAETEREA. Ex *art. praec.* ad legem pertinet efficere homines bonos; per consilia autem deducuntur homines ad ulteriorem gradum bonitatis; ergo legis praeterea interest consilium dare de sectando meliori bono; ergo minus sufficienter adscribuntur legi actus praefati, quos inter non connumeratur *consilium dare*.

CONTRA. Dist. 3. cap. 4. ex Isidoro, etym. I., cap. 19. enumerante actus legis, scribitur: *Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis praemium petat: aut vetat, ut Sacrarum Virginum nuptias nulli liceat petere: aut punit, ut qui caedem fecerit, capite plectatur.*

RESPONDEO: [*Oxon.* 1. d. 47. n. 2.] Voluntatis humanae in universum duo sunt actus, scilicet *velle* et *nolle*, et uterque est actus positivus; et si circa idem versentur obiectum sunt contrarii; qui etiam aliis exprimuntur vocabulis, suntque *amare* et *odisse*. Porro seu *velle*, seu *nolle* esse potest efficax, et remissum. Primum est, quo voluntas non tantum complacet sibi in *esse* voliti, verum etiam si posset illud ponere in *esse*, illico poneret. Sic etiam efficax nolitio est, qua non tantum nolens utrumque impedit aliquid, sed omnino destruit illud, modo id efficere queat. At remissa vel inefficax voluntas est, qua sic placet volitum, ut tamen voluntas minime illud ponat in *esse*, esto id efficere valeat. Nolitio pariter remissa est, qua tametsi nolitum displiceat, non prohibet tamen illud *esse*, quamvis absolute posset.

Itaque Legislator prudentia et auctoritate fretus, et bonum Reipublicae spectans, et promovere satagens, quod bonum praecipue niti et constare intelligitur tranquillitate et pace, mutuaeque concordia civium, eos regens imperio, efficaciter iubet facienda; ut inde publicum commodum augeatur et promoveatur; et efficaci nolitioe interdicat non facienda, ob quae incommodum in Rempublicam redundare intelligit, ipsosque cives improbos ac deteriores officii perspectum habet. Emergunt hinc subinde duo principales actus legis, qui sunt *imperare*, vel praecipere facienda, quae praecipue sunt actus virtutum politicarum; et *vetare*, seu interdicere legi subiectis non facienda.

At *permittendi* actus, ad remissam nolitioem spectare videtur. Nam [*Oxon.* 1. d. 47. n. 2.] nolitio remissa est qua ita displicet nolitum, ut non prohibeatur illud esse, sicut excludi et prohiberi posset. Propria ergo permissio in nobis est nolitio remissa alicuius mali, quod scio: non enim vere dicor permittere illud, quod penitus ignoro; vel illud, quod ita ab alio fit, ut placeat mihi; sed illud proprie permitto, quod scio ab alio male fieri, et displicet, si non prohibeo, hoc permitto, modo adsit deterrendi facultas. Hoc igitur *permittere* iure dicitur legis actus. Cum enim leges sint prudentium et sapientum hominum scita, prudentia interdum dictat, quaedam in humanis actibus fore permittenda et reipsa permitti oportere, propter causas legislatori notas; eo quod potissimum eiusmodi malefacta non punire, magis expedire Reipublicae iudicet, quia inde maiora exurgerent mala.

At voluntatis actum non efficaciter, sed remisse volentis indicium est *consilium*, vel *persuasio*, sive *monitio*; verumtamen [*Oxon.* 4. d. 15. q. 2. n. 6.] is actus non attribuitur legi, quia consilium alteri dare, non est solius Legislatoris per legem consulentis, sed etiam prudentis viri, etiamsi ad ipsum non spectet legem ferre. Lex enim dicta est a *ligando*; at non quaecumque sententia hominis prudentia praediti ligat commu-

nitatem, nec aliquem omnino, si nulli praesideat. Quamvis igitur actus consulendi ex lege esse queat, quia tamen alteri a Legislatore convenire potest, legem excedit, et propterea inter legis actus non computatur.

Verum poenas lege statutas irrogare delinquentibus, interest legis et iustitiae punitivae; recte proinde *punire* inter legis actus computatur. Porro punitiva infligit condignas poenas peccantibus in legem, gratia conservandae legis, seu punitus corrigatur, seu non: finis enim proximus punientis [4.d. 14.q.2.n.7.] est conservatio legis; et ulterior finis ille est, qui est finis legis. Finis autem iustae legis humanae non est ipse Legislator, vel bonum eius, sed bonum commune; propter illum ergo finem est lex, et observatio legis; et ideo punire vel plectere sotes secundum legem, est actus iustus et rectus, in quantum ordinatur ad finem legis et Legislatoris.

Praemia distribuendi actus [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 8.] etiam legi videtur attribuendus, quamvis eius explicite Isidorus non meminerit. Tamen si ad legem punitivam spectat ordinare culpas contra legem per statutas poenas, potiori iure ad legem pertinere dicendus est et actus praemia largiendi, cum is sit longe praestantior, ac ulcisci malefacta per poenas. Nam actus praemia distribuendi est proprius Legislatoris secundum iustitiam distributivam, et nulli alii conveniens, nisi de commissione illius.

Alii autem actus [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 8.] pertinentes ad iustitiam commutativam, possunt convenire quibuscumque personis; at actus excellentior, caeteris paribus, excellentioris personae est proprius, qualis est Legislator, et Princeps. *Praemiare* enim habet utrumque extremum nobilius, scilicet meritum pro quo fit, et praemium quod confertur, et personam meritam cui confertur, quae excellunt poenam, culpam, et personam ream, cui poena infligitur.

Itaque omitiendo enumerare *consilium* inter legis actus, proprium ipsius est *imperare, vetare, permittere, punire, et praemiare*. Quod si Princeps consideretur ut auctor legis, et praeter eam iudicare potens, et magis respiciat ad propriam magnificentiam quam ad legem, tunc praemiare sic est actus eius, ut non sit legis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur*: quoniam praemiare potest ad quemlibet pertinere, proprius actus legis esse non potest: at punire alium non convenit nisi ministro legis, cuius auctoritate poena infertur; et ideo *praemiare* non ponitur actus legis, sed solum *punire*. — *Nobis haec responsio non videtur probanda*; nam si *punire* spectat ad iudicem tamquam legis ministrum, cur pariter eiusdem legis ministri non sit, praemia distribuere taxata per legem, et secundum iustitiam commutativam? Sicuti scriptum est: *dignus est operarius mercede sua*. Et fortassis Isidorus superfluum putavit inter legis actus recensere et *praemiare*, cum satis esset exponere pertinere ad legem *punire*; eo enim mox intelligi dabatur, eiusdem pariter esse et *praemiare*. Sed non expressit hunc actum tamquam legis proprium, quia revera solius Principis, ut est legis auctor, interest *praemiare*, et non aliis, nisi de speciali commissione ipsius. Nemo enim nisi Rex dicere potest: *esto potestatem habens super decem Civitates*; et tu esto super quinque Civitates. Lucae 19. Quod si [Oxon. 1. d. 44. per tot.] solius Principis et Legislatoris est *praemiare*, ut est legis auctor, et supra legem, utique is actus non convenit legi, quae subiectos ligat ad iudicandum praecise secundum legem.

AD SECUNDUM respondeo, concedendo revera Deum mala inter homines permittere, quia novit de his maiora elicere bona, quod apposite et vere exponit Mag., 1. *dist.* 46. *cap.* *Quod vero.* — *Et cum subditur:* non est hominis ex malis elicere bona; ergo minus convenienter attribuitur legi humanae permissio malorum; *respondeo:* [*Oxon.* 4. d. 33. q. 3. n. 7.] lex humana iniusta esset, in qua scriberetur aliquid, quod inveniretur lege divina prohibitum; at nihilominus inter homines permittuntur multa mala, quia sinuntur impunita, ut ait August., 1. *De lib. arbit.*, *cap.* 5. ple-ctenda nihilominus statuto tempore per legem divinam. Id est ergo mala permittere, et ea inulta relinquere. Non iubentur tamen, nec consuluntur; sed magis prohibentur, hominesque ab his perpetrandis deterrentur. Permissio ergo, ut actus legis, est nolitio remissa alicuius mali quod scio; quod ideo tamen permittitur, quia non punitur, etsi stricte interdictum in lege inveniat. Non punitur autem per iustitiam punitivam, [3. d. 39. n. 5.] sed relinquitur ultioni divinae, quia non potest eo modo facti veritas doceri, qua oporteret ad iuste ferendam sententiam. Nec sub praetextu quod aliquid sit utile Reipublicae, debet is ordo iustitiae omitti; quia ex tali facto peiora forent mala quae sequerentur, quam illa quae permitti dicuntur. Est autem iustum et rectum, ut cum duo mala occurrunt, et in alterum incidere oportet, quod minus malum est eligatur.

AD TERTIUM respondeo, cur consiliandi actus non pertineant ad legem, dictum esse in *solutione*. Nam consilium, vel rectissimum, dari potest ab homine prudente nullam habente auctoritatem ferendi legem, aut obligandi quempiam ad sua servanda consilia.

QUAESTIO NONAGESIMATERTIA.

DE LEGE AETERNA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis. — *Et primo* de lege aeterna: *secundo* de lege naturali: *tertio* de lege humana: *quarto* de lege veteri: *quinto* de lege nova quae est lex Evangelii. De *sexta* autem lege, quae est lex fomitis, sufficiat quod dictum est, cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quaeruntur sex.

1. Quid sit lex aeterna. - 2. Utrum sit omnibus nota. - 3. Utrum omnis lex ab ea deriveetur. - 4. Utrum necessaria subiiciantur legi aeternae. - 5. Utrum contingentia naturalia subiiciantur legi aeternae. - 6. Utrum omnes res humanae ei subiiciantur.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX AETERNA SIT SUMMA RATIO IN DEO EXISTENS.

Magist. Alensis, 3. p. q. 26. m. 3. — *S. Thom.* 1. 2. q. 93. art. 1.

VIDETUR lex aeterna haud esse summa ratio in Deo existens, cui semper obtemperandum est, per quam mali miseram, boni bonam vitam

merentur, ut ait August., 1. *De lib. arbit.*, cap. 6. Etenim lex illa aeterna idem est, ac Dei voluntas, summa enim ratio Dei voluntas est: sed nobis non semper est volendum quod Deus vult; constat enim Deum velle patrem mori, quem bonus filius optat superesse, et satagit ut non moriatur; ergo non recte videtur dictum, legi aeternae semper obtemperandum esse.

2. PRAETEREA. *De vera Relig.*, cap. 30. et 31. dicit August. *Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas est: haec est incommutabilis veritas, quae est lex omnium artium, et lex Omnipotentis Artificis.* Alia autem est notio veritatis, alia rationis. Cum ergo veritas haec, quae supra mentem nostram apparet, sit lex aeterna, profecto ipsa non est dicenda summa ratio in Deo existens.

3. PRAETEREA. Augustinus, ubi *supra*, ex eo quod lex aeterna sit incommutabilis veritas, vult ostendere legis notionem appropriari Filio, sicuti et iudicium facere, quoniam veritatis seu sapientiae est iudicare secundum legem. Cum dicitur autem lex est *summa ratio*, magis essentiae videtur convenire, quam alicui Personarum; ergo lex aeterna non est summa ratio in Deo existens.

Oppositum docet August. *loc. cit.* ex, 1. *De lib. arbit.*

RESPONDEO: Lex aeterna, secundum aliam, atque aliam considerationem, et respectum ad illa, quae legi subiiciuntur aeternae, diversas recipit notificationes, et veras quidem omnes. Nam potest considerari prout respicit bona et mala, vel prout comparatur ad bona tantum. Iuxta priorem acceptionem explicatur ab August., 1. *De lib. arbit.*, cap. 6. cum ait: *Ut breviter legis aeternae nomen explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima.* Lex enim aeterna, secundum quod est vis ordinandi, respicit bona et mala, quia Deus bona facit, et ordinat, mala vero non facit, sed ordinat: ordinare quippe est actus legis respectu bonorum et malorum. Quatenus respicit praecise bona, seu ad rationales, seu ad irracionales pertineant creaturas, recta explicatio eius est illa, qua dicitur: *Lex aeterna est lex omnium artium, et lex Omnipotentis Artificis.* Inquantum enim est ars omnipotentis Artificis respicit causam divinam, quae est ars, et causa omnium bonorum. At prout comparatur ad bona rationalis creaturae tantum, convenit ei notificatio illa, *lex aeterna est summa ratio cui semper obtemperandum est.* Rationalis enim creatura per leges ordinanda est. Et porro lex temporalis fertur ab homine, et super homines. Cum igitur homini conveniat ferre leges temporales, constat id esse praecise respectu rationalium creaturarum, quorum interest iustis legibus obtemperare, atque ita intelligendam esse Augustini notificationem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, voluntatis nostrae rectitudinem non semper fore attendendam ex conformitate eius ad divinam voluntatem in ordine ad *volitum*, sed in ordine ad ipsum *volentem*. Ut recta ergo sit creata voluntas, oportet eam velle quod Deus vult eam velle, non vero quod ipse vult Deus semper. De qua re actum 1. *p. q. 19. art. 6.* Dicimus ergo, ea descriptione explicari legem aeternam per comparisonem ad creaturam rationalem, secundum quod ipsa lex est principium ordinis rationalis creaturae. Caeterum creatura haec triplicem habet ordinem, nempe ad Deum, ad se, et ad proximum. Priorem ordinem respiciens Augustin. dicit: *cui obtemperandum est.* Secundum autem

tangens, subdit: *per quam mali miseram, boni bonam vitam merentur*; quia homo sibi meretur, vel demeretur poenam, vel gloriam. Inquantum tandem est principium ordinis ipsius ad proximum, dicitur: *per quam illa, quae temporalis est, recte fertur*. Ad ostendendum ergo, legem aeternam esse universale principium ordinis rationalis creaturae, tot ponuntur membra in praeallegata descriptione.

AD SECUNDUM dicendum: Augustinus, *Confes.*, lib. 2. cap. 4. et 5. scribit: *Lex tua, Domine, lex legum, et lex tua tu, et tu ipsa lex*; quae sunt intelligenda intransitive, et non transitive, scilicet lex Omnipotentis Artificis, de qua ait idem August. quod ipsa est summa veritas: summa autem veritas ipse est Deus. Ratio autem procedit, ac si illud transitive, et per diversitatem diceretur. Definitur ergo ibi lex aeterna per comparisonem ad omnia bona, quae ab arte prima derivantur, quae est eorum causa. Sed quaedam bona sunt ab ipsa immediate, quaedam vero media humana operatione. Dicitur ergo lex *esse omnium artium*, ut intelligitur esse regula bonorum operationum rationalis creaturae; et lex *Omnipotentis Artificis*, secundum quod est regula illorum bonorum, quae immediate proficiscuntur a Creatore.

AD TERTIUM respondeo, dubitari non posse, quin proprie legis aeternae ratio ad essentiam Dei pertineat; ipsa enim est incommutabilis veritas, incommutabilisque natura; et nihilominus per appropriationem, penes diversos tamen actus, omnibus appropriatur Personis. Exigit siquidem lex auctoritatem in ferente legem; et sic Patri appropriatur; veritatem, quia lex non fertur sine recta ratione, quo sub intellectu appropriatur Filio; et bonitatem, quae est in iudiciis secundum legem, et ita appropriatur Spiritui Sancto.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX AETERNA SIT OMNIBUS NOTA.

Magist. Alensis, 3. p. q. 26. m. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 93. art. 2.

VIDETUR lex aeterna non esse omnibus nota. Nam August., *De vera Relig.*, scribit: *Est lex, secundum quam Deus iudicat omnia, de qua nullus iudicare potest*: haec autem lex aeterna est; ergo nullus iudicare potest de lege aeterna. Cum igitur iudicare de aliquo sit illud nosse, evidens est, nemini Dei legem aeternam esse notam.

2. PRAETEREA. August., 4. *Confess.*, cap. 7. *Ignorabam*, inquit, *et non noveram iustitiam veram interiorem, ex iustissima lege Dei omnipotentis, qua formarentur regionum mores, cum ipsa ubique esset*: haec autem est lex aeterna, quae tamen Augustinum latebat; non est igitur omni animae nota.

CONTRA. August., *De vera Relig.*, cap. 30. *Menti nostrae talem legem videre concessum est*; ergo lex aeterna est animae rationali nota, eiusque notio sibi impressa. Et idem asserit, 1. *De lib. arbit.*, cap. 6.

RESPONDEO: Secundum August., *De vera Religione*, cap. 31. *Aeternam legem mundis animis fas est cognoscere, iudicare non est fas*. Illud autem interest inter nosse, et iudicare, quod ad cognoscendum satis est, ut videamus aliquid ita esse; ad iudicandum vero aliquid addimus, ut

videamus ita posse esse, vel aliter: velut cum dicimus, ita debet esse, vel debuit, ut in suis operibus artifices faciunt. Iudicare igitur de lege aeterna nullus potest, quia iudicans semper est superior iudicato; sed videre, seu cognoscere eam, cuilibet animae impressum est; sed non eius iudicium.

AD PRIMUM argumentum patet ex dictis.

AD SECUNDUM dicendum, Damascenus, lib. 1. *Fidei orthod.*, cap. 1. et 3. scribit: *Cognitio existendi Deum nobis naturaliter inserta est, sed tamen in tantum invaluit perniciose hominum malitia, et deduxit in barbarum, ut dicerent non esse Deum.* Sicut ergo habitus cognoscendi Deum impressus est animae naturaliter; tamen anima actu potest Deum ignorare, cum ipsa avertit se ab habitu illo, et per sui malitiam ad exteriora convertitur; sic lex aeterna inest omni animae secundum habitum, sed tamen per malitiam nostram quandoque ab ipsa avertimur, et convertimur ad exteriora mala, adeo ut ipsam ignoremus quoad actum; et hoc intelligit August. cum ait, *Ignorabam*, etc. Nam quicumque converteret se ad illum habitum cognitionis legis aeternae, semper eam cognosceret; nam quod aliquando ignoret eam, evenit ex aversione ab illa.

ARTICULUS III.

UTRUM OMNIS LEX A LEGE AETERNA DERIVETUR.

Mag. Alens., 3. p. q. 26. m. 7. ab art. 1. et seqq. — *S. Thom.* 1. 2. q. 93. a. 3.

VIDENTUR non omnes leges a Dei aeterna lege derivari. Etenim a Dei iustissima rectissimaque voluntate nihil iniquum potest procedere, et in alios transfundi: sed contingit inveniri inter homines leges iniquas, dicente Isaia, 10. *Vae qui condunt leges iniquas*; ergo fieri non potest, ut eiusmodi leges deriventur a Deo.

2. PRAETEREA. Legis fomitis et carnis principium esse non potest lex aeterna; ergo non quaecumque lex ab illa descendit. *Probatio assumpti*: Rom 7. *Video legem in membris meis captivantem me in lege peccati.* Ubi Glossa, *Haec*, inquit, *lex mala, qua quisque carnali consuetudine implicatus astringitur*; ergo eiusmodi lex non procedit de lege aeterna Dei.

3. PRAETEREA. Idem probatur de legibus humanis. Nam leges per homines latae impunita relinquunt, quae ad praescriptum legis aeternae sunt punienda peccata; ergo talis lex iniusta reputanda est. nec procedere subinde a lege aeterna. *Assumptum docet August.*, 1. *De lib. arb.*, cap. 5. *Lex illa*, inquit, *quae regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quae per divinam providentiam vindicantur*; haec igitur lex non derivatur a rectissima ratione Dei.

4. PRAETEREA. Arguitur idem de lege naturali. Nam derivatio legum a lege aeterna est per rationem apprehendentem legem aeternam: sed soli creaturae rationali concessum est videre legem aeternam; ergo lex naturalis, praecise ut est in creatura rationali, a lege aeterna derivatur; quatenus ergo caeterae ab homine constant propria natura, non habent legem a Dei lege derivatam.

CONTRA. August., 1. *De lib. arb.*, cap. 5. *Nihil est iustum, atque legitimum, nisi quod homines sibi ex lege aeterna derivaverunt.* Nam sicut

omnis bonitas, est de aeterna bonitate Dei, et omnis veritas a prima veritate derivatur; ergo similiter et leges omnes primae, vel aeternae legis sunt participationes quaedam; atque ita omnes ab illa derivantur.

RESPONDEO dicendum, revera legem omnem in creaturis repertam esse participationem quamdam legis aeternae. *Declaratio*: etenim, ut expositum est *art. 1.* Lex aeterna est summa ratio in Deo existens, cui obtemperandum est. Lex igitur aeterna dicit artem divinam, et sapientiam, inquantum ordinat creaturam, eiusque motus omnes; quo respiciens August., *1. De lib. arbit.*, c. 6. dicit, *Lex aeterna est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima.* Cum itaque ordo secundum legem in omni creatura ab lege aeterna dimanet, similiter et quaecumque lex ab eadem sit oportet. Verum ordo in creaturis duplex est: nam quaedam creaturarum sunt dominae suorum actuum; eaeque sunt rationales et intellectuales creaturae. Aliae non sunt dominae suorum actuum, ut caeterae omnes a praedictis. Ordinatur ergo lex aeterna ordine necessario actum irrationalis creaturae; sed rationales et intellectuales ordine hoc necessario non afficiuntur, sed magis suo ipsorum relinquuntur arbitrio; ac proinde oportuit alias esse conditas leges, et regulas per homines, quibus rationales creaturae dirigantur in actibus suis, quibus in legibus humanis nihil iustum, legitimumque repperitur (ut ait August. allegatus *ad oppositum*), nisi quod homines sibi ex aeterna lege derivaverunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, legis aeternae esse praecipere, et permittere. Homines autem condere leges iniquas, ad Dei pertinet permissionem. Ipse enim, etsi mali causa esse non possit, valet tamen per poenas ordinare; qui ordo a lege aeterna est, tametsi inde non procedant leges iniquae, nec mala ullo modo per ipsam praecipiantur, sed solum permittantur.

AD SECUNDUM respondeo, in lege fomitis et carnis duo considerari debere, nempe foeditatem et inordinationem, et rationem poenae, quae ipsi est adiuncta inordinationi. Primum non est a Deo, sed de peccato procedit. At poena et molestia illa est a lege aeterna, secundum quam iuste ordinatum est, ut qui non obdierit suo superiori, ei non serviat suum inferius; qualis est pars sensitiva, respectu rationalis.

AD TERTIUM respondet August., *loc. cit.* in haec verba: *Videtur mihi legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et per divinam providentiam vindicari, ita enim vindicanda sibi haec lex populi assumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus impunitis, et quanta possunt per hominem regi.* Quibus significat, per legem temporalem non puniri nisi mala, quae sunt contraria fini suo, qui est conciliatio pacis inter homines. Quare non assumit sibi ulcisci mala contraria paci hominum ad Deum, ut fornicationem, odia occulta, et huiusmodi; sed legi aeternae punienda relinquit. Quia ergo ad legem humanam non pertinet haec mala ordinare per poenas, non est ei imputandum quod relinquat impunita.

AD QUARTUM respondeo, dictum Augustini esse intelligendum de lege temporali, in qua profecto nihil iustum, et legitimum scribi potest, quod a lege aeterna acceptum non sit, et derivatum. Non recte igitur legi naturali applicatur, quae lex est in nobis sine nostra cooperatione, sed ex Deo imprimente. Imprimat enim Creator vim naturalem ordinis in omni rationali et irrationali creatura. Sed ad legem temporalem, ut sit in nobis, nos

cooperari oportet: haec autem coöperatio est per rationem apprehendentem. Lex propterea aeterna non est secundum apprehensionem eius respectu legis naturalis, sed in ordine ad legem temporalem.

ARTICULUS IV.

UTRUM NECESSARIA ET AETERNA SUBIICIANTUR LEGI AETERNAE.

Mag., Alens. 3. p. q. 26. m. 8. a. 1. et 2. — S. Thom. 1. 2. q. 93. a. 4.

VIDENTUR, necessaria et aeterna subiici legi aeternae. Etenim Dei voluntas consequitur iustitiae rationem, estque ad bona tantum, et ordinata, licet scientia sua sit bonorum et malorum: sed quidquid sequitur rationem iustitiae est sub lege aeterna, quia lex aeterna summa ratio nuncupatur, et est ipsa ratio iustitiae; ergo voluntas Dei est sub lege aeterna; ergo subiicitur ei.

2. PRAETEREA. Ubicumque invenitur ratio subiectionis, ibi est subiectio secundum legem aliquam: in Filio Dei est ratio subiectionis ad Patrem; ergo subiicitur illi secundum legem aeternam. *Minor* ostenditur ex Hilario libro *De synodis*, dicente: *Non exaequamus, vel comparamus Filium Patri; sed subiectum intelligimus secundum divinam naturam*; est ergo subiectus secundum ius legis aeternae.

3. PRAETEREA. Lib. cit. loquens Hilarius de Filio Dei, haec habet: *Si quis unum Deum, Christum autem ante omnia saecula Filium Dei obsequutum Patri in creatione omnium, non confitetur, anathema sit; sed verbum obsequii subiectionem importat*; non nisi autem secundum legem aeternam.

CONTRA. Augustinus, lib. 83. qq. q. 28. *Qui quaerit causam voluntatis divinae quaerit maius voluntate divina. Sed hoc est impossibile invenire; ergo ipsius non est aliqua causa nec ratio*. Cum igitur lex sit ratio eius, quod est illi subiectum; non est ulla lex voluntatis divinae, nec potest esse legi subiecta.

RESPONDEO dicendum, voluntatem divinam minime subiectam esse legi aeternae. Etenim divina voluntas est ipsa lex aeterna: nihil autem sibi ipsi subiectum intelligitur. Verumtamen etsi voluntas et lex aeterna sint eadem res secundum essentiam, differunt tamen ratione intelligentiae. Voluntas enim actum respicit; at legis est actum ordinare. Respicit itaque voluntas bonum inquantum acceptat quod bonum est; et eadem voluntas dicitur lex, prout ordinat quod bonum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, secundum rationem intelligentiae utique Dei voluntatem consequi ostensum per intellectum ordinem iustitiae, et rationem. Nam recte sequitur: Deus vult hoc; ergo id habet rationem. Sed interim ratio illa nihil est aliud secundum rem, quam ipsa Dei voluntas.

AD SECUNDUM dicendum: nomine *subiectionis* aliquando importatur imperfectio, ut dicitur de materia respectu formae; aliquando praesefert dignitatem eius, quod subiicitur in ordine ad id, quod in ipso recipitur; et sic dicitur de substantia respectu accidentium, quae ipsi innituntur. Aliquando etiam sonat inaequale; sicque dicitur naturae virtus esse subiectum naturae, virtus autem naturae aequalis est naturae, cuius est. Et primo modo

importat subiectio habitudinem informati ad informantem. Secundo modo importat habitudinem respectu eius, quod est in subiecto. Tertio modo praesefert habitudinem, quae attenditur in hoc, quod dico *esse ab alio*, sicut virtus est a natura, eaque est habitudo originis; et hac ratione se habet *subiectio* Filii ad Patrem, importat enim habitudinem aequalitatis, non indignitatis vel inferioritatis. Unde exponendum est dictum Hilarii; *Non exaequamus*, etc., idest non dicimus Filium aequalem Patri, sic ut dicamus, Filium esse non ex alio, sicut Patrem, quia Filius a Patre est. Unde infra scribit: *Non enim Filius pluit ex se, sed a Domino*. Atque eodem modo est intelligenda auctoritas quae subiicitur, et dicitur, *Filium esse, obsequium Patri in creatione*. Verbum quippe *obsequendi*, non notat minoritatem vel diminutionem potentiae in Filio, sed subauctoritatem, quia in Patre est prima auctoritas. Quare ex his non sequitur, Filium esse legi aeternae subiectum, sed magis ipsum esse legem aeternam; quia lex dicit ius, et ex aliqua prima auctoritate: ipse autem Filius est id ipsum ius, et ratio quae est ex Patre.

ARTICULUS V.

UTRUM NATURALIA CONTINGENTIA SUBSINT LEGI AETERNAE.

ARTICULUS VI.

UTRUM OMNES RES HUMANAЕ SUBICIANTUR LEGI AETERNAE.

Mag., Alens. 3. p. q. 26. m. 8. a. 3. et seqq.—S. Thom. 1. 2. q. 93. a. 5. et 6.

VIDENTUR naturalia contingentia et irrationabilia non subiici legi aeternae. Etenim lex aeterna est, qua *mali miseram, boni bonam vitam merentur*: sed naturalium rerum, et irrationabilium, sunt involuntarii actus; ac proinde nec praemio nec poena digni; ergo legi aeternae non sunt subiecti.

2. PRAETEREA. Rom. 8. *Sapientia carnis inimica est Deo, legi enim Dei non est subiecta*. Nam homo (*secundum Glos.*) dum in vitiis versatur, non potest subiici legi Dei, sicut claudicatio subiici non potest rectae ambulationi: haec potissimum ad reprobos pertinent; ergo ipsi reprobi non subduntur legi aeternae.

3. PRAETEREA. Nec iustos subiectos esse legi aeternae, videtur asserere Apostolus, 1. *Timoth., c. 1. Iusto*, inquit, *non est lex posita, sed iniustis, et non subditis*. Ubi Glossa posita inquit, idest *imposita, ut supra illum sit, et ei dominetur; in illo enim potius est, et cum ipso, quam sub ipso, quia amicus iustitiae est*. Iustus igitur, cum sit amator iustitiae, non est sine lege aeterna, sed cum ipsa.

4. PRAETEREA. Idipsum probatur de Beatis, quod legi aeternae non subdantur. Nam ex August., 1. *De lib. arb., c. 6. Lex aeterna est, qua mali miseram, boni bonam vitam merentur*; per legem ergo est mereri: sed in beatitudine non est tempus merendi; ergo nec ordinandi sub lege.

CONTRA. Augustinus, 19. *De Civit., c. 22. Nullo modo aliquid legibus Summi Creatoris ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis*

administratur. Quidquid ergo est in rerum universitate, cadit sub ordine legis aeternae.

RESPONDEO dicendum, rerum universitatem et quamlibet partem eius legi aeternae esse subiectam. Et per partes declaratur. Nam naturalia et irrationabilia divinae legi subduntur, quatenus aguntur instinctu eis indito, sic enim Dei legibus obtemperant, et ex eo illi subduntur. Unde Anselmus, *Cur Deus homo*, lib. I. c. 15. *Unaquaeque creatura, inquit, cum sibi praeceptum ordinem naturaliter, aut rationaliter servat, Deo obedire dicitur, maxime rationalis, cui datum est intelligere quid debeat.* — De malis autem et reprobis hominibus, idipsum declaratur ex August., lib. *De catechizandis rudibus*: *Novit Deus ordinare deserentes se animas, et ex earum iusta miseria partes inferiores creaturae suae convenientissimis et congruentissimis legibus admirandae dispensationis ornare.* Mali igitur et reprobi subiiciuntur ordini et dispositioni legis divinae; quam dispensationem divinae providentiae describens Boëtius, 4. *De Consol. Prosa*, 6. *Ordo, inquit, cuncta complectitur, ut si quis ab assignato ordine recesserit, in alium relabatur. Ipsa enim lex aeterna sicut circulus est, qui enim fugit unam partem, appropinquat alteri;* et ita licet mali ab ea recesserint quantum ad praeceptionem, sunt tamen sub ea quantum ad punitionem. — De iustis autem dicit August., I. *De lib. arbit.*, *Iustos sub lege aeterna agere existimo* Sed intelligendum, quod esse sub lege potest dupliciter accipi: uno modo, ut dicit necessitatem coactionis; alio modo quatenus importat voluntatem obediendi. Quemadmodum intelligitur, aliter esse filius sub patre, aliter servus; hic enim est sub illo necessitate timoris coactus; at filius voluntate obediendi: et hac ratione iusti dicuntur esse sub lege, non necessitate coactionis. Unde de iusto scribitur, Psal. I. *In lege Domini voluntas eius;* ubi Glos. *Aliud est, inquit, in lege esse, aliud sub lege: qui in lege est, secundum legem agit, voluntarie obediens legi; qui autem sub lege est, secundum legem agit necessitatis timore coactus.* — At *Beati* subiiciuntur legi aeternae, secundum quod de hac lege scribit Aug., I. *De lib. arbit.*, c. 6. *lex aeterna est, inquit, cui semper obtemperandum est.* Manet itaque ipsa lex in Patria, cui se semper conformando Beati, sub ipsa esse dicuntur, perpetuo divinae voluntati obtemperantes.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum est, qua ratione naturalia quaeque et irrationabilia legi aeternae subiecta esse dicantur; non enim illi subduntur, ut rationalia per voluntatem, actus suos eius legis dictaminibus conformantia; sed propterea quod obediant ordini eis a Creatore omnium praefixo.

AD SECUNDUM respondeo ex Anselmo, I. *cit. Cur Deus homo*; ubi facit talem comparisonem: sicut ea, quae caeli ambitu continentur, non esse sub caelo, aut elongari a caelo nullatenus possunt, nec fugere caelum nisi appropinquando; ita quamvis homo vel Angelus divinae voluntatis ordinationi subiacere nolit, tamen eam fugere non valet; quia si vult fugere de voluntate praecipiente, incidit in voluntatem punientem.

AD TERTIUM et QUARTUM patet ex dictis in *solutione*.

QUAESTIO NONAGESIMAQUARTA.

DE LEGE NATURALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege naturali.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Quid sit lex naturalis. - 2. Quae sint praecepta legis naturalis. - 3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturae. - 4. Utrum lex naturalis sit una apud omnes. - 5. Utrum sit mutabilis. - 6. Utrum possit a mente hominis deleri.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX NATURALIS SIT HABITUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 1.

VIDETUR lex naturalis esse quidam habitus. Nam, ex dictis supra q. 91. art. 2. lex naturalis complectitur prima principia practica, et conclusiones ex eis evidenter deductas, ut honestum esse sequendum, inhonestum fugiendum; adeoque temperate vivere oportere, et ab intemperantia cavendum; quae sunt illata evidenter et necessario ex principiis. Est autem habitus principiorum de operabilibus nobis inditus, qui Synderesis appellatur, et numquam extinguitur; ergo lex naturalis in habitu quodam est statuenda.

2. PRAETEREA. 2. *Ethic.*, cap. 5. Tria sunt in anima nostra, scilicet potentia, habitus, et passio: lex autem naturalis non est aliqua potentialium animae, nec passio ulla, ut patet; imo ipsa de se rectum honestumque spectans, omnem ab anima intendit excludere passionem; igitur habitus quidam sit oportet.

3. PRAETEREA. Vitium omne et malitia sunt contra naturam, ex dictis supra q. 71. art. 2. esse autem non possunt contraria naturae rationali, nisi pariter dissentanea sint legi naturali; cum ergo natura sit actus primus, cum ipsa coincidens lex naturalis statui nequit in actu, sed in habitu.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 3. q. 7. n. 10. — 2. d. 39. q. 2. n. 5.] *Habitu utimur cum volumus*, 2. *Ethic.*, cap. 5. sed nobis nolentibus lex naturalis remurmurat male factis, idest improbat, redarguitque quae geruntur contra praescriptum ipsius; ergo potius est statuenda in actu, quam in habitu.

RESPONDEO, supponendo legis rationem ad voluntatem pertinere, adeo ut solius voluntatis imperantis sit praevia ratione leges ferre, atque subiectos ad illas observandas obligare; hoc inquam supposito, manifestum est, legem naturalem vim legis adstringentis et ligantis habentem, necessario implicare actum voluntatis divinae, a qua et condita est natura. Verumtamen regulae de agibilibus ab ipsa latae sunt praevio iudicio divini intellectus; qui ut simplici omnium possibilium contuitu dedit eis primum esse intelligibile et possibile, ita iudicium tulit de omnium convenientia, et dissonantia inter se, tam in speculabilibus, quam in operabilibus, quia ab ultimo fine accipiuntur omnia principia, seu practica, seu speculativa;

et tali porro divini intellectus iudicio stat, et conflatur lex aeterna, uti diximus *art. 4. q. 19.* Cum autem [*Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 24. — d. 43. per tot.*] natura rationalis sit quaedam participatio lucis increatae; et ipsa pariter suo modo in terminis apprehensis cernit convenientiam, et disconvenientiam immutabilem eorundem, dante eis perpetuitatem et immutabilitatem actu divini intellectus iudicantis ita esse, et iudicari ab omnibus debere. Intellectus quippe Dei est mensura totius naturae [*Quodlib. q. 18. n. 3. et seqq.*] ut aliter se habere non possit, nisi ut accepit a sua mensura dante ei *esse* primum intelligibile, et possibile; esto terminis in *esse* tali positus ex se ipsis formaliter sint consoni aut dissoni. Quemadmodum igitur iudicium divini intellectus voluntatis arbitrium praecedens constituit legem aeternam immutabilem, et primam operabilium mensuram; qua iudicatur, et discernitur de convenientia, et disconvenientia omnium, et indicatur quid opus sit, ut quae geruntur, dicantur convenientia, vel dissona primae ipsorum mensurae. Ita quatenus lex ista intelligitur derivata, atque indita creaturae rationali, praecise indicare potest, utrum quae fiunt sint consentanea, vel disconvenientia naturae illi, quae est participatio lucis increatae. Verum tali in iudicio et ostensione, non apparet vis ulla ligandi; quia est quaedam illuminatio necessaria, et immutabilis, in cuius lumine cernitur quidem aliqualis ratio honesti, et inhonesti per comparisonem ad se ipsam, inclinantem semper ad id, quod melius est, magisque suae perfectioni consonum, sed interim videre non potest, se obligatam esse ad sequendum talem instinctum. Necessario igitur superaddendae erant regulae, quibus haec eadem natura adstringeretur ad sectanda suae dictamina naturae. Itaque lex naturalis, vel potius naturae, prout est quodam iudicium, in quo non relucet vis obligandi non est habitus, sed actus rationis iudicantis, convenientiam, et disconvenientiam terminorum ita se habere inter se, et ad ipsum. At lex ista naturalis complete et perfecte habens naturam legis ligantis, includit praeterea actum voluntatis iubentis, a nobis esse repraesentanda quaecumque indicantur, et dictantur a recta ratione; et huc tendunt divina mandata de dilectione Dei, et proximi [*Oxon. Prologi q. 2. n. 7.*] etsi non omnia sint principia, et conclusiones exinde evidenter deductae: nihilominus lex divina positiva tradita in sacra Scriptura videtur esse, quasi quaedam explicatio legis naturae, quae secundum Apostolum, ad Rom. 2. *scripta est in cordibus nostris.* Quas explicationes, et regulas necessario servandas, pertinere ad actum voluntatis divinae, manifestum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, revera legem naturalem proprie dictam constare principiis practicis, et conclusionibus inde evidenter illatis; ea autem omnia vim legis ligantis non habere, nisi accesserit actus voluntatis iubentis fieri, sicut natura rationalis dictat; est proinde non habitus, sed in actu voluntatis statuenda, vel in actu rationis, ut praecise indicat facienda et vitanda. (Cf. 1. p. q. 79. art. 12.) Etsi autem Synderesis habitus sit principiorum; haec tamen non est lex naturalis, nec lex naturae rationalis. Sed de utriusque instinctu, et lumine intellectus iudicat in casu contra naturae suae inclinationem, prava opera fecisse, et contra divinum mandatum ligans ad operandum, iuxta lumen sibi inditum, magisque declaratum per doctrinam revelatam.

AD SECUNDUM, dicimus: quoniam ultra habitum et passionem, est praeterea in anima actus de potentia procedens, non oportet legem natu-

ralem statuere in habitu, eo quod potentia vel passio non sit; est enim actus intellectus iudicans de convenientia et inconvenientia operabilium ad naturam rationalem. Ut vero ligat, obstringitque ad illa servanda, quae recta ratio dictat, includit actum, vel imperium voluntatis.

AD TERTIUM patet ex dictis *citata quaest. art. 2.* qua ratione vitium omne sit contra naturam. Est [*Oxon. 2. d. 7. n. 26.*] quippe contra affectionem iustitiae, qua inclinamur ad virtutem et honestatem; etsi consonum sit affectioni commodi, qua faciles promptique sumus ad condelectandum appetitui sensitivo, viribusque eius concupiscibilis et irascibilis. Est itaque vitium contra naturam, quia contra dictamen rectum naturae rationalis. Estque contra inclinationem eius naturalem, quia natura magis propendit et inclinatur ad actum perfectum, quam imperfectum: actus autem perfecte circumstantionatus et virtutis perfectior est actu debitis carente circumstantiis. Lex igitur naturalis iubens repraesentari actus recto naturae dictamini consentaneos, non est habitus quidam, sed actus praeipientis nos exequi, quae natura rationalis dictat, et esse facienda indicat, ut expositum est in *solutione*.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PLURA PRAECEPTA
VEL UNUM TANTUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 37. — 4. d. 17. — Report. ib.
S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 2. — De his. Alensis, 3. p. q. 27. m. 4. a. 1.

RESPONDEO, materiam omnem circa quam lex naturalis versatur recte ad tria capita reduci. Primo [*Oxon. 3. d. 37. n. 5-8. — 4. d. 17. n. 3. — Report. ib. n. 3. seqq.*] enim et strictissime ad hanc legem pertinent prima principia practica ex ipsorum apprehensione terminorum omnibus nota. Quia enim de naturae instinctu bonum omnia appetunt, mox boni et convenientis ratione intellectui apparente, actuum, perspectum, persuasumque sibi est, bonum esse appetendum atque amandum, malum et disconveniens fugiendum ac declinandum. Cum item omnibus insita sit notio Dei, primi principii, ac infiniti boni; illico intellectus hoc apprehendens, iudicat esse maxime, et prae omnibus Deum diligendum. Rursus ad bonum, et perfectum est natura rationalis inclinata et talis est omnis operatio honesta, apprime quippe convenit suae naturali inclinationi, quae est ad ea, quae sibi sunt consentanea secundum iustitiae affectionem, videt ergo probatque omne honestum esse amandum, et prosequendum, inhonestum ergo et turpe declinandum, si que neminem esse iniuria afficiendum. Nam ratio recta videt displiciturum id proximis, ut inferenti discipleret. Quare si in his principiis notis, quae sunt dilectio Dei super omnia, et proximi, sicut nos diligere cupimus, stat universa lex, utique legis progressus in Scripturis aliud esse non videtur, quam quaedam explicatio legis naturae impressa in cordibus nostris. Sed non quaecumque talis declaratio est primum principium practicum, aut conclusio deducta ex illo. Primum igitur gradum eorum, circa quae lex naturalis versatur, tenent prima principia practica, ex eorum terminis cuique nota. — Proxime his succedunt conclusiones evidenter, ac necessario de principiis primis illatae, ac pro-

pterea secundum gradum tenent. Quemadmodum [*Quodlib.*, 18. n. 14.] in speculabilibus principia sunt *primo* vera, et conclusiones ex eis deductae sunt verae non *primo*, sed veritate in eas a principiis derivata; ita in operabilibus prima bonitas est a fine ultimo derivata in prima principia practica, a quibus accipiunt conclusiones, exinde necessario sequentes; sicque statuitur *secundus* gradus vel ordo naturalium praeceptorum, sive eorum, circa quae lex naturalis versatur. *Tertio* denique succedunt ea [*Oxon.*, *Prologi* q. 2.] quae nec principia sunt operabilium ex terminis nota, nec conclusiones evidenter et necessario illatae ex illis, sed sunt vera practica, consona principiis et conclusionibus legis naturae, adeo ut statim sit omnibus notum eiusmodi esse tali legi consentaneae, esto ex illa non necessario sequantur; et eiusmodi est matrimonium, [*Oxon.* 4. d. 26. q. 1. n. 7.] seu marem et foeminam perpetuo vinculo mutuo obligari ad prolem suscipiendam, consonum admodum est legi naturali, etsi per necessariam deductionem id nequeat concludi. Item furtum non esse faciendum, uxori alterius non fore illudendum, mendacii non esse utendum, et alia id genus, quibus conflatur secunda tabula legis divinae, consona sunt quidem legi naturali, sed pertinere probatur ad hunc tertium gradum, de qua re infra explicatio sermo redibit. (Cf. 1. 2. q. 100. art. 1. et 8.)

ARTICULUS III.

UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM SINT DE LEGE NATURAE.

Doctor, Oxon. 2. d. 7. — *Report. ib.* q. 1. et locis art. praecedenti cit.
S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 3.

RESPONDEO, [*Oxon.* 2. d. 7. n. 1. — *Report. ib.* q. 1. n. 1.] fatendum esse vitium contra naturam rationalem homini inesse. Scribit enim Damascenus, lib. 2. cap. 30. *Neque enim vitium quicquam aliud est, quam boni secessio, quemadmodum caligo lucis abscessus. Ac proinde in statu naturae consentaneo manentes, in virtute sumus: a statu autem naturali, hoc est a virtute deflectentes, in id, quod naturae repugnat, labimur, atque in vitio sumus.* Qualiter autem intelligenda sit haec Damasceni doctrina, dictum fuit supra, q. 71. art. 2. Nam arbitrandum non est, vitium opponi et contrariari naturae rationali, et intellectuali secundum se consideratae; imo cum vitia de passionibus concupiscibilis et irascibilis procedere constet, ac natura plurimum sibi convenientibus oblectetur, magis incidere vitia probantur secundum naturam, ad proprium commodum impense inclinare, quam contra eam. Stat ergo haec contrarietas in eo, [*Oxon. ib.* n. 26.] quod vitium sit contra illum actum, qui natus est elici consentaneae inclinationi naturae rationalis. Ex quo fit, ut vitium sit naturae contrarium contrarietate tantum virtuali, nempe quia opponitur effectui illius, qui effectus esset magis secundum naturam eius: cum enim naturalis inclinatio ipsius sit operari iuxta dictamen rectae rationis, profecto quicumque peccat operatur contra naturalem inclinationem naturae rationalis. — Quoniam ergo natura magis inclinata est ad actum perfectum ponendum, quam ad imperfectum, quippe quae illo perfectior evadat, et deterior fiat per imperfectum, actus quicumque virtutis

illi congruentior est actu vitioso. Si itaque ad legem naturae pertinere dicatur quicquid homo facere potest iuxta naturalem sui inclinationem, quae est ad operandum, unde magis perficiatur, idest iuxta dictamina rectae rationis, haud dubium omnium virtutum actus ad legem naturae spectare dicendi sunt. — Quod si lex naturae intelligatur, potissimum constare primis principiis practicis, et conclusionibus ex eis evidenter deductis; et denique etiam iis, quae sunt et principiis eiusmodi et conclusionibus consona; propterea quod haec convenientia cum naturae principiis, et conclusionibus eorum, omnibus viribus naturae perspecta esse non potest, sed tantum per diligentem inquisitionem, vel per declarationem iuris naturalis, per alias leges, seu divinas, seu humanas, ea sane pertinere non possunt ad legem naturae. Sunt profecto actus virtutis, et virtuosus, cum ad praescriptum legis ponantur; sed ea non patent cuicumque secundum propriae naturae instinctum repraesentari.

ARTICULUS IV.

UTRUM LEX NATURAE SIT UNA APUD OMNES.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 4.

VIDETUR lex naturae haud esse una apud omnes. Nam [*Oxon. 4. d. 17. n. 3.*] secundum Gratianum, dist. 1. cap. *Humanum*, quaecumque continentur in sacra Scriptura veteris vel novi Testamenti pertinent ad legem naturae: hoc autem manifeste omnibus non convenit; nam plures sunt qui non credunt, nec amplectuntur doctrinam a Deo revelatam; ergo lex naturae una non est apud omnes.

2. PRAETEREA. Quod secundum naturam est, iustum sit oportet; alioquin obliquitas refundenda videretur in naturae Auctorem; atqui quod rectum est, et apparet alicui nationi, id iniustum reputatur apud alias, ut notum est legenti Historias saeculares; ut de furto faciendo vel non faciendo, de habendo unam, vel plures uxores; et de aliis multis mores humanos concernentibus; ergo lex naturae haud una dici potest apud omnes homines.

3. PRAETEREA. Ad quod homo secundum sui naturam inclinatur, illud spectat ad legem naturalem; sed diversae, et etiam contrariae sunt hominum inclinationes; ergo fieri non potest, ut apud omnes una sit lex naturalis.

CONTRA. Dist. 1. canone 7. scribitur: *Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione habetur; ut viri, et foeminae coniunctio, liberorum successio, et educatio, etc.* Est igitur lex naturae una omnino apud omnes.

RESPONDEO, [*Oxon. 4. d. 17. n. 3. — 3. d. 37. n. 5.*] iuxta dicta in praecedentibus quaesitis, illud est verum practicum de iure naturali, cuius veritas est nota ex terminis, et eiusmodi est principium cuius veritas statim apparet apprehendentibus terminos eius, ut *bonum amandum, malum fugiendum*; et insuper conclusiones evidenter deductae ex eis, ut si bonum est amandum, igitur et Deus totis viribus diligendus, cum sit infinite bonus. — *Amplius*, [*Oxon. 3. d. 37. n. 8.*] quaedam dicuntur spectare et esse de lege naturae, eo quod sint multum consona

illi legi; esto non sint necessariae sequelae practicorum principiorum, quae ex terminis nota sunt intellectui cuicumque terminos illorum concipienti. Itaque loquendo de lege naturae, ut ipsa complectitur prima principia operabilium, et conclusiones inde necessario deductas, oportet unam omnino esse et invariabilem et perpetuam apud omnes reperiri. Cum enim ratio nostra sit quaedam participatio lucis increatae, quaecumque illa iudicavit seu in genere speculabilium, seu in linea operabilium (ab ultimo siquidem fine, primaque veritate accipiuntur omnia principia tum speculabilia, tum practica), ita se habere, et esse ex ratione formali extremorum, quae ipsa dedit primum *esse* intelligibile et possibile, ita necessario intellectum participantem lucis illius, iudicare et approbare oportet; ergo primorum principiorum de operabilibus connexiones, et necessitas conclusionum ex ipsis deductarum, omni intellectui concipienti terminos est una eademque apud omnes, qui facti sunt participes rationis, ac proinde in eos derivata est pro modulo ipsorum lux increata. — *Verumtamen*, quoad ea, quae eatenus dicuntur spectare ad legem naturae, quatenus principiis primis operabilium, et conclusionibus in eis inclusis sunt consona, dispar est ratio. Aliae siquidem, [*Oxon.* 4. d. 33. q. 1. per tot.] atque aliae possunt esse persuasiones et consuetudines inde inductae apud diversas nationes; quae etiam mutabiles sunt, pro temporum diversitate aliisque causis extrinsecis, ad probiora sequenda consilia, aut secus inducentibus. Nam quamvis consonum sit legi naturali praeprissime acceptae, virum et foeminam vinculo indissolubili illigari ad prolem suscipiendam, debiteque educandam; attamen id perinde non est omnibus gentibus sic notum, ut contrarium eis persuaderi non potuerit. Quare multitudinem uxorum alii probant veluti magis quid consonum naturae institutis, satagentis multiplicare genus humanum; alii vero putant ad publicum commodum pertinere, uxorem sterilem dimittere, ac foecundam superinducere. Pariter de rerum divisione, et ita de multis aliis, quae tantum sunt consona legi naturae omnibus notae. De his igitur dicendum est, legem naturae aliam atque aliam esse apud nationes diversas; quia aliae, et contrariae subinde possunt esse apud ipsos persuasiones.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 4. d. 17. n. 3. seqq.] concedo, non omnia quae continentur in Scriptura divina esse de iure naturae; quia nec illa omnia sunt principia practica nota ex terminis, nec conclusiones practicae demonstratae ex eis; nec vera evidenter consona talibus principiis et conclusionibus. Exponendus est ergo Gratianus, quod extenderit *Ius naturale* ad ius positivum ab Auctore naturae traditum, ut distinguitur contra alia iura positiva lata per eos, qui naturae conditores non extiterunt. Quoniam ergo complura ex his quae continentur in Sacra Scriptura non sunt nota ex terminis, nec demonstrabilia ex talibus notis, ut aptatur eis nomen legis naturalis, concedendum est, eiusmodi non esse eadem apud omnes; et tales sunt caeremoniae Iudaeorum pro tempore illius legis, et Christianorum pro tempore legis nostrae. Nec enim est evidenter notum ex terminis, nec demonstratum ex eis, nec perspicuum illis consonum, Deum esse colendum in immolationibus bestiarum veteris legis, idque pro quocumque tempore; nec in caeremoniis, et ritibus Sacramentorum legis nostrae; licet haec et illa ita sint consona legi naturae, ut non repugnent.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 26. n. 7.] quod iustum est atque eius convenientia ad rationem nota est ex terminis, vel inde evidenter demonstrata, concedendum est id per se pertinere ad legem naturalem, nec aliter persuaderi posse cuicumque habenti usum rationis. At si sermo fiat de aliis, ad quae extenditur *Ius naturale*, eo quod non repugnent iis, quae stricte sunt de lege naturae, aut per multas ratiocinationes exinde deduci queant, de his, inquam, non oportet unam eandemque esse apud omnes existimationem; quia secundum diversas nationum dispositiones, alia atque alia opinio concipi potest de illis. Unde apud Spartiatas laudi deputabatur furtum callide et clanculum facere, spectantes nimirum audaciam et sagacitatem eorum qui furabantur, quasi utiles Reipublicae futuros. Revera autem contrarium apprime congruit principiis naturaliter notis, quale est illud, quod *loco cit.* allegat Gratianus: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis.* Matthaei, 7. Idem dicendum de una vel pluribus uxoribus habendis. Etsi enim [*ib.* 4. d. 26. n. 7.] non necessario sequatur ex notis lumine naturae, est tamen verum evidenter consonum principiis practicis, et conclusionibus exinde deductis, marem et foeminam unam perpetuo obligari ad finem procreandi prolem, debite educandam.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon.* 3. d. 33. n. 7.] illud propter quod laudatur homo in operando, non est statuendum in eo, quod est sibi commune cum brutis; habet autem commune cum brutis appetitum sensitivum, qui pro diversitate complexionum, et validitate passionum diversimode inclinatur, nempe ad objecta concupiscibilis, et irascibilis; et cum intellectivus appetitus sit ei unitus, subinde varie inclinatur, vel aptus est inclinari et flecti ad diversa vitia. Verumtamen hae inclinationes sensitivi appetitus non spectant ad propriam hominis formam, qua secundum essentiam differt a brutis. Illa igitur est ratio cuius est operari secundum legem naturalem sibi notam, et quicumque ipsa ratione, eiusque inclinatione uti volenti; et cum haec ratio sit una per participationem in omnibus hominibus unius lucis increatae, una eademque erit apud omnes lex naturae; quod erat declarandum.

ARTICULUS V.

UTRUM LEX NATURAE MUTARI POSSIT.

Doctor, Oxon. 3. d. 37. — *S. Thom.* 1. 2. q. 94. a. 5.

VIDETUR lex naturae mutationem subire posse. Nam [*Oxon.* 3. d. 37. n. 1.] contra legem naturalem est occisio hominis innocentis, similiter et scortari, et furari. Atqui haec inveniuntur fuisse mutata a Deo praecipiente Abrahamo, ut interficeret filium suum Isaacum, *Gen.* 22. et iubente Hebraeos exituros de Egypto asportare pretiosa quaeque illorum, *Exodi.* 11. et 12. et denique mandante Oseae, ut faceret sibi filios ex fornicatione, *Oseae*, 1. Igitur lex naturae aliquando mutata fuit, et subinde mutari potest.

2. PRAETEREA. Secundum Isidorum, 4. *Etymol.*, cap. 4. *Communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali*: sed haec per humanas leges iam mutationem passa inveniuntur, superinducta rerum

divisione, et dominiorum diversitate, ac pluribus adempta libertate; ergo lex naturalis est mutabilis per leges humanas.

CONTRA. Dist. 5. statim a principio: *Coepit naturale ius ab exordio rationalis creaturae, nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

RESPONDEO, legem naturae mutari dupliciter intelligi. posse. Nam subiecta foret variationi, vel per *additionem* praeceptorum ad legem naturae, vel mutari diceretur per *diminutionem* eorundem. Et *primo* quidem *modo*, citra omne inconveniens intelligitur mutata lex naturae. Si quidem [Oxon. Prol. q. 2. n. 7.] est lex naturae, Deum tamquam finem ultimum, primumque omnium principium, esse super omnia diligendum. Et rursus recta ratio dictat cuique, proximum amandum tamquam se ipsum. Haec enim est conclusio. evidenter illata ex illo principio: *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis, et quae non vis tibi fieri, nec alteri facias.* Matthaei, 7. *Et in his duobus praeceptis universa lex pendet et Prophetiae.* Matthaei, 12. Ex quibus, quasi ex practicis principiis, alia practica consequuntur tradita in Scripturis, honesta et rationi consona, adeo ut in omnibus eluceat veluti quaedam explicatio legis naturae, quae *scripta est in cordibus nostris*, ad Rom. 2. et propterea in lege divina positiva multa adduntur legi naturae ad eius pleniorum explicationem, et utilitatem eorum, quibus data sunt. Ad haec etiam. ultra lus positivum divinum, quod continetur in sacra Scriptura [Oxon. 4. d. 17. n. 4.] Ecclesia statuit multa, tum ad declarationem illius, tum propter observantiam honestiorem in moribus; et ob maiorem reverentiam in suscipiendis et dispensandis Sacramentis. Itaque lex naturae de facto mutationem subiit ex multis illi superadditis; verum tali mutatione longe perfectior evasit, ac fuerit antea, ut liquet.

Quoad mutationem vero per *subtractionem* praeceptorum eius, dicendum [Oxon. 3. d. 37. n. 5.] quatenus lex ista naturae complectitur principia practica ex terminis nota, ac conclusiones evidenter ex eis sequentes, ipsam ita acceptam hoc genere variationis esse immutabilem. Nam eiusmodi principia et conclusiones sunt aeternae ac invariabilis veritatis, cuiusmodi sunt praecepta primae tabulae, quae proinde sunt indispensabilia et penitus immutabilia. — At alia est ratio de illis ad quae lex naturae extenditur, eo quod sint consona primis principiis, ac eorum conclusionibus, etsi non necessario deducantur ex eis; horum enim non est ita invariabilis ac immutabilis connexio, ut ipsis repugnet quaecumque mutatio, imo quia eiusmodi sunt pleraque praecepta secundae tabulae, propterea dispensare super eis Legislator potest; et dispensatum fuisse in certis casibus explicabitur infra q. 100. art. 8.

Amplius [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 3. seqq. — 3. d. 37. n. 8.] etiam iure positivo humano derogari potest legi naturali, sic ut quod recta ratio olim dictabat fieri oportere, de eiusdem rectae rationis dictamine, spectata circumstantiarum variatione, aliter disponatur. Et ita naturae lumen in primae sui institutione dictabat inter homines omnia esse communia, nec quemque debere quidquam ex eis sibi proprium facere ad aliorum exclusionem; qua nihilominus natura ab innocentia excidente, ad pacem servandam introducta est per legem humanam divisio rerum, et possessionum. Et *primum* declaratur; nam usus rerum secundum rectam rationem sic debet competere hominibus, uti consonum est pacificae conversationi eorum, et necessariae cuiusque sustentationi. In statu autem innocentiae

communis rerum usus sine distinctione dominiorum ad utrumque istorum congruentius conducebat; quia nullus tunc occupasset quod alteri fuisset necessarium, nec oportuisset illud ab ipso per violentiam extorqueri; sed quilibet, quod primo occurrisset necessarium, oppido occupasset ad necessarium usum. Sic etiam magis fuisset sufficientia ad vitae sustentationem, quam si alicui praecluderetur usus rei alicuius per appropriationem eius factam alteri.

Verumtamen [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 5.] per peccatum natura versa in deterius, et concupiscentia praevalente, naturale praeceptum de habendo omnia communia, utiliter revocatum fuit, introducta rerum divisione, et dominiorum diversitate. Siquidem tali in statu communitas omnium rerum esset contra pacificam conversationem; cum malus et cupidus occuparet ultra ea, quae forent sibi necessaria, idque inferendo violentiam aliis, qui vellent secum eisdem omnibus ad necessitatem uti. Cederet etiam id in detrimentum necessariae sustentationis, eo quod fortiores et audaciores privarent alios imbecilles et impotentes iis, quae sunt eis ad vitam necessaria. Quoniam ergo haec rerum divisio introducta non est inter homines lege ulla divina, ex *dist. 8. cap. 1.* ubi adducitur Augustinus, *Tract. 6.* in Ioan., nec iure naturali, quia non apparet qua ratione natura determinet ad opposita, ipsa autem statim ac instituta fuit, determinabat omnia esse debere omnibus communia; ergo facta est divisio rerum et dominia distincta sunt iure positivo humano, [Oxon. ib. n. 3.] et id vult August., loco cit. *Quo iure*, inquit, *defendis villas Ecclesiae, divino an humano? Unde quisquam possidet quod possidet? nonne humana voluntate? nam iure divino Domini est terra et plenitudo eius. Iure ergo humano dicitur: haec domus mea est, haec villa mea est, hic servus meus est.* Aliqua ergo lege positiva facta est prima divisio dominiorum, seu illa fuerit paterna respectu filiorum, seu publica, et politica communitatis vel Principis, cuius regimini se alii sponte subiecerunt, ut in eo iusta regentis auctoritas resideret.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur*: quoniam mors est sequela peccati originalis, qua poena plectuntur perinde nocentes et innocentes, citra omnem iniustitiam, ex Dei mandato, infligi potest cuicumque homini. Similiter adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem ex lege Dei, est alteri copulata, eiusque coniux effecta; quare ad quamcumque mulierem accedere ex mandato divino, non est adulterium, nec fornicatio. Atque eadem est ratio de furto, quod est acceptio rei alienae invito domino. Quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari. (Cf. q. 100. a. 8.) — *Nos approbamus hanc solutionem*, addentes [Oxon. 3. d. 37. n. 5. 8.] pleraque praeceptorum secundae tabulae, eo quod non sint principia nota ex terminis, nec conclusiones necessario illatae ex illis, sed consonant tantum legi naturali proprie acceptae, admittere dispensationem legislatoris revocantis praeceptum, vel declarantis in his aut illis circumstantiis non cogere, nec ligare. Et revera in praeceptis, quae scribuntur in secunda tabula, non est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis convertens; nec in his quae prohibentur est malitia necessario avertens a fine ultimo; quia si tale bonum non caderet sub praeceptum, adhuc posset finis ultimus amari et attingi, licet illud malum non foret prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi. Quare cum isthaec secundae tabulae praecepta

non sint de lege naturae stricte loquendo, mirum non est posse dispensari, et mutari pro variatione circumstantiarum. — Illud breviter addendum, [Oxon. 3. d. 37. n. 15.] videri haud fuisse dispensatum cum filiis Israël expoliantibus aegyptios, quia ipsi non acceperunt simpliciter alienum, sed cedebant ea omnia in mercedem debitam tot laboribus impensis in insanis Pyramidum substructionibus, quibus indigne divexabantur Hebraei, nihil mercedis interim accipientes.

AD SECUNDUM respondeo [Oxon. 3. d. 37. n. 8.] quamvis non necessario sequatur ex illo principio Iuris positivi, *pacifice esse vivendum in Republica*, adeoque oportere esse omnium distinctas possessiones; nec etiam supposita praesentis status infirmitate: posset enim stare pax in convivendo, etiamsi omnia essent communia; nihilominus possessiones et dominia esse distincta pro personis infirmis, valde consonat pacificae conversationi. Infirmi quippe sollicitiores sunt circa propria bona, quam respectu eorum, quae sunt communia, et potius vellent applicare sibi bona, quae ad rempublicam spectant, quam communitati, et custodibus communitatis, ex quo orirentur litigia, et perturbationes; ideo ad pacem inducendam et servandam post lapsum, de recte rationis dictamine introducta fuit rerum divisio, iustaque lege confirmata, ut expositum est in *solutione*. — *Quod tangebatur* de servitute inducta inter homines [Oxon. 4. d. 36. q. 1. n. 2.] utique natura omnes sumus liberi; quod ergo dominus possit vendere servum sicut pecudem, nec aliquid agere contra praeceptum illius, contra ius naturale esse videtur. Nihilominus iuste induci potuit dupliciter: primo, quia aliquis sua sponte se tali servituti addixit. Etsi enim ita se gerens stulte faceret, sibi propriam libertatem adimendo, postquam tamen ea abdicatio facta est, oportet servare, quia hoc iustum est. Alio modo, si aliquis iuste dominus Reipublicae, videns aliquos ita vitiosos, ut sua ipsorum libertas eis documento sit et Reipublicae, potest iuste plectere eos poena servitutis, uti et iuste plectere eos capite potest certis incasibus.

ARTICULUS VI.

UTRUM LEX NATURAE POSSIT A CORDE HOMINIS ABOLERI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 6.

RESPONDEO [Oxon. 3. d. 37. n. 5. et 8.] supponendo dicta in *praecedentibus*, qualiter nimirum lex naturae accipi potest strictissime, sub quam considerationem veniunt prima principia practica, et conclusiones necessario deductae ex eis; et quatenus de lege naturae dicuntur illa quae sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario de principiis practicis, quae nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota; qua ratione omnia secundae tabulae praecepta, sunt de lege naturae, eo quod eorum rectitudo valde consona sit principiis practicis de se notis. — Itaque si sermo fiat de lege naturae iuxta priorem acceptionem, ipsa sic scripta est in cordibus nostris, ut omnino sit indelebilis. Nam [Oxon. 3. d. 27. per tot.] stante iudicio divini intellectus iudicantis eorum terminos ex se formaliter convenire, fieri non potest, ut creatus intellectus tales complexiones apprehendens, non perinde iudicet.

Exemplum: Deus iudicat, *summam bonitatem esse summe diligendam*; quia creata mens est quaedam participatio lucis increatae, talem apprehendens complexionem, necessario praebet assensum illi; et ita de omnibus eiusmodi practicis principiis, ac conclusionibus inde deductis per necessariam illationem. Et quidem [*Oxon.* 3. d. 36. n. 13.] in via nemo est incorrigibilis; igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Nam errans circa principia operabilium, nihil praeterea habet, per quod possit ad bonum revocari. Quomodocumque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil potest assumi notius primo principio de operabilibus. — Verumtamen loquendo de lege naturae iuxta posteriorem intellectum, illam posse deleri ex cordibus nostris, nedum patet ex dictis *art. praec.* verum etiam exinde constat [*Oxon.* 4. d. 33. q. 1. per tot.] quia possunt acquiri et superinduci pravae consuetudines et mores, unde contraria lex fiat, et loco rectitudinis legis naturalis, quae consonat rectitudini primorum principiorum, et conclusionum inde deductarum, approbetur alia lex et consuetudo, ut patet de polygamia apud Gentes quae Deum ignorant, et aliis eiusmodi.

QUAESTIO NONAGESIMAQUINTA.

DE LEGE HUMANA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege humana. — Et *primo* quidem de ipsa lege secundum se: *secundo*, de potestate eius: *tertio*, de eius mutabilitate.

Circa primum quaeruntur quatuor.

I. De utilitate ipsius. — 2. De origine eius. — 3. De qualitate ipsius. — 4. De divisione eiusdem.

ARTICULUS I.

UTRUM FUERIT UTILE ALIQUAS LEGES PONI AB HOMINIBUS.

ARTICULUS II.

UTRUM OMNIS LEX HUMANA POSITA
A LEGE NATURALI DERIVETUR.

ARTICULUS III.

UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER QUALITATEM
LEGIS POSITIVAE DESCRIBAT.

ARTICULUS IV.

UTRUM ISIDOR. CONVENIENTER PONAT DIVISIONEM
LEGUM HUMANARUM.

QUAESITA haec seu ex Alensi, seu ex Mag. Scoto non habemus unde exacte expendantur, praeter dicta in praecedentibus. Quare quoad primum

videndi art. 2. et 3. quaest. 90. et art. 3. q. 91. Ad secundum quod attinet, videsis art. 3. q. 93. Suarez de legibus humanis, caeterisque ad eas attinentibus luculentissime disserit a libro 2. et seqq. nihil indidussum relinquens. Videndi quoque tum Vazquezius, tum caeteri S. Thomae Expositores super his quaestionibus.

QUAESTIO NONAGESIMASEXTA.

DE POTESTATE LEGIS HUMANAЕ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potestate legis humanae.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum humana lex debeat poni in communi. — 2. Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. — 3. Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare. — 4. Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae. — 5. Utrum omnes homines legi humanae subdantur. — 6. Utrum his, qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX HUMANA DEBEAT PONI IN COMMUNI
MAGIS QUAM IN PARTICULARI.

RESPONDEO, [Oxon. 1. d. 44. per tot.] ex eo quod legis interest bonum respicere commune Reipublicae, ac Legislatori subiectos ad illud dirigere, et obligare, ut expositum fuit *art. 2. q. 90.* hinc necessario sequitur, leges ferendas esse in communi. De particularibus enim casibus et personis non sunt leges, sed iudicia secundum legem, sunt enim illata ex illis, ut hunc homicidam esse morte puniendum, eo quod lex iuste lata vetat homicidium fieri, mortis poena sancita in eos, qui legis violatores extitissent.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX HUMANA DEBEAT OMNIA VITIA COHIBERE.

RESPONDEO ex dictis supra *art. 2. q. 92.*, non pertinere ad legem humanam vitia omnia cohibere; sed magis [Oxon. 4. d. 33. q. 3. n. 7.] oportere quamplura inulta permittere, ac relinquere ulciscenda per legem aeternam, ut ait August., 1. *De lib. arb.*, c. 6. Id vero in universum est verum, cum plenè, et iuris ordine servato, non constat de flagitiis; et maius esset malum subiicere certis poenis, de quorum culpa non certo constat. Tunc enim de duobus malis minus est eligendum. Satis est enim Legislatorem non iubere malum, nec illud directe approbare; alioquin lex eius iniusta esset, quia contra rectissimam legis divinae ordinationem; sed si permittit, quia non punit, hoc ad eius prudentiam pertinet, praecipue cum sciat, ea aliquando omnino fore iuste plectenda. Sed videndus *art. cit.*

ARTICULUS III.

UTRUM OMNIUM VIRTUTUM ACTUS DEBEAT ORDINARE.

RESPONDEO, ex eo quod legis interest, homines legi subiectos probos efficere merito videri posse ad eandem perinde pertinere omnium omnino actus de virtutibus procedentes ordinare, quando virtutis sit perficere habentem, atque opus eius bonum reddere. Ad virtutes autem omnino omnes pertinet idem munus, eademque ratio omnes comitatur, omnibusque congruit. Verumtamen ut ad legem humanam, eiusque auctorem referuntur per se, et directe dumtaxat earum virtutum actus ordinare, quae publicae tranquillitati, paci, iustitiaeque servandae inserviunt, expositum fuit supra *q. 92. art. 1.* talium enim virtutum usu stat bonum publicum Reipublicae, si nempe cuique ius suum tribuatur, nec permittatur impune inferri alteri violentiam, neve proximus in aliquo laedatur, iustitiaeque servetur in rebus vendendis, et transmutandis, et denique quisque sibi iniunctum munus exequatur. Si vero interim contingat, civem probum gratia harum virtutum politicarum etiam aliis uti, id nonnisi indirecte, et per accidens, ad legem humanam pertinere potest. Solius enim legis divinae est perfecte ordinare hominem ad Deum, ad proximum, et ad seipsum. Sed videndus *art. cit.*

ARTICULUS IV.

UTRUM LEX HUMANA IMPONAT HOMINI NECESSITATEM
IN FORO CONSCIENTIAE.

ARTICULUS V.

UTRUM OMNES SUBIICIANTUR LEGI.

ARTICULUS VI.

UTRUM HIS, QUI SUNT SUB LEGE, LICEAT AGERE
PRAETER VERBA LEGIS.

PRO *his tribus art. videndi Vasquezius in Comment. et Suárez lib. 3.* De legibus, a cap. 21. et seqq. *exactissime materiam eorum expendentes, et complura praeterea scitu digna addentes.* Ad quintum quaesitum quod attinet, Doctor Oxon. 4. d. 4. q. 6. n. 2. Lex, inquit, universaliter promulgata omnes obligat. *Universaliter dico illam promulgari, in cuius promulgatione non est acceptio personae, sive cuiuscumque exceptio personae, vel circumscriptio circumstantiae.* Haec ille. Sentit igitur et docet, omnes ad servandam legem obligari, modo in legis promulgatione non excipiantur. Principes vero suis legibus statuentes regulas humanorum actuum, quo efficacius subditis persuadeant, debent opere implere quod alios esse faciendum docent; alioquin minus efficaces Magistri et Praeceptores invenirentur. Christus etiam in seipso voluit Baptismum Ioannis suscipere antequam legem Baptismi aliis imponeret, *coepit enim Iesus facere, et docere Act. 1.* Haec Doctor loco cit. n. 3. Videsis Hiquaeum super d. 17. 4. sent. a n. 80.

QUAESTIO NONAGESIMASEPTIMA.

DE MUTATIONE LEGUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de mutatione legum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum lex humana sit mutabilis. - 2. Utrum semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrit. - 3. Utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis. - 4. Utrum usus legis humanae per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX HUMANA DEBEAT MUTARI ALIQUO MODO.

Doctor, locis infr. citat. — S. Thom. 1. 2. q. 97. a. 1.

VIDETUR lex humana esse penitus immutabilis. Siquidem ex dictis supra q. 93. art. 3. humana lex a lege Dei aeterna derivatur: [Oxon. 4. d. 33. q. 3. n. 7.] haec autem aeterna lex est omnino immutabilis; ergo et humana oportet, ut et ipsa sit immutabilis; alioquin legi illi aeternae consentanea esse haud posset.

2. PRAETEREA. Ad legis rationem pertinet, ut iusta sit et recta; alioquin contraria legi divinae probaretur, nec aliquos ligaret, qui illi servandae tenerentur: atqui quod rectum et iustum est mutari non potest, nisi in iniustum et obliquum dictamen; ergo lex recta et iusta mutabilis non est.

CONTRA. August., 1. *De libero arbitrio*, cap. 6. *Appellamus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quamvis iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.*

RESPONDEO, [Oxon. 4. d. 25. q. 2. n. 6.] dubitandum non esse, quin lex humana aliquando iuste mutari possit; et non tantum per additionem novarum legum, priores iam latas declarantium, atque etiam perficientium, sic ut in maiorem cedat Reipublicae utilitatem posteriorum observatio legum, quam priorum sancitarum, ut dictum fuit supra quaest. 94. art. 5. de lege naturae, quae lex per additionem iuris positivi divini explicatior evasit et perfectior; verum etiam mutari posse per imminutionem eius, tam quoad partem, quam quoad totum. *Declaratio*: [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 6.] lex positiva necessario praeexigit in Legislatore, a quo sancienda ferendaque est, prudentiam atque auctoritatem. Prudentiam quidem, quo de dictamine rectae rationis practicae statuatur in communitate quidquid iudicaverit ei profuturum et cessurum in commodum ipsius, ad quem finem latio legis est ordinanda. Auctoritatem vero, ad hoc ut ad legem observandam obligare queat eos, respectu quorum legem sancivit. Deficiente enim auctoritate, leges etiam multa prudentia statutae non adstringunt, nec ligant aliquem ad parendum eiusmodi iussionibus.

His praesuppositis, [Oxon. 4. d. 33. q. 3. per tot.] evenire potest, ut quod recta ratio iudicavit conducere ad publicam Reipublicae utilitatem,

et tranquillitatem, processu temporis inutile ac perniciosum comperiat; non quia prior lex iusta ac recta non fuerit, sed eo quod mores hominum, quibus dirigendis fuit applicata, mutati sunt, alique loco illorum sensim inducti, quibus subinde alia, vel contraria lex congruit; tunc igitur per Legislatorem praevia prudentia talis est lex statuenda, priori correctae, aut abrogatae, qualis novis moribus est consentanea. Et huc facit August. exemplum *loco cit.* Si *populus*, inquit, *sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi Magistratus, per quos sua res, idest publica administretur? Recte prorsus. Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam Reipublicae praeferat, atque habeat venale suffragium, corruptusque ob eis, qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte si qui tunc extiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, et in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?* Haec ille. Quoties igitur in damnum Reipublicae cedit observatio legum [*Oxon.* 4. d. 45. q. 1. n. 11.] quae eiusdem felicitati servandae, ac etiam promovendae sanctitae probantur; tunc recta ratione omnino abrogandae sunt, vel ex parte corrigendae. Nam iustum est non servari leges iuste latas, cum adversantur fini, cuius gratia sanctitae sunt; is autem finis est iustum publicum Reipublicae vel communitalis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondet August. *loco cit.* quemadmodum per legem aeternam lex temporalis iuste fertur, ita et per eandem recte immutari, sic dictante recta Legislatoris prudentia, quae civitatis bonum publicum respicit ac unice attendit. Unde ait: *Te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines non determinaverint: nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit, haec vicissitudo temporalis, ut iusta esset, ex illa aeternaliter tracta est, quoniam semper iustum est, gravem populum honores dare, levem non dare.*

AD SECUNDUM patet ex statim dictis; quia non mutatur rectum et iustum in obliquum et illegitimum; sed Legislator de prudentiae dictamine, ex rerum mutatione, format leges diversas tali vicissitudini congruentes. Utraque igitur lex recta est et iusta, nec una in contrariam mutatur; sed simul stare et servari in eadem communitate non possunt, quia ipsius civitatis mores invicem adversantur.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX HUMANA SEMPER SIT MUTANDA, QUANDO
OCCURRIT ALIQUID MELIUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 97. a. 2.

RESPONDEO, humanam legem non esse mutandam quotiescumque aliquid melius occurrit, sed solummodo cum ex tali mutatione simpliciter melius se habet publica felicitas. *Declaratio:* [*Oxon.* 4. d. 14. q. 2. n. 7. seqq.] finis legis humanae non est ipse Legislator legem ferens, vel bonum eius, sed bonum commune; propter illud ergo est lex, et observatio eius. Nam

ut lex stabilis perseveret, indictae sunt et statutae per legem poenae contra violatores legis, et proposita praemia rependenda illis, qui legem servaverint. Assueti autem dictaminibus legis latae, necessario habitum acquisiverunt ex actibus secundum legem elicitis, ut subinde delectabiliter vel faciliter et promptius eadem repraesentent, quorum faciendorum consuetudinem habuerunt. Proposita autem eis nova legē, quia circa nuper iussa exercitati non sunt, hoc ipso segnes erunt ad ea servanda, ob difficultatem operandi contra habitum acquisitum. Haec evenire et fieri non possunt citra detrimentum publicae pacis et tranquillitatis; etsi ex novae legislatione quaedam peculiaria commoda sperentur in posterum; non tamen proinde maiorum scita et iussa revocanda, et alia inducenda. — Verumtamen [ib. d. 46. q. 1. n. 11.] quia legis est publicum commodum, et communem felicitatem spectare, et gratia illius respicit iusta partialia civium, et membrorum Reipublicae, casu quo cederet in damnum iusti publici, vel bene *esse* Reipublicae servare legem, ut afficit et pertinet ad iusta peculiaria, praestaret legem talem non servare, imo per illius abrogationem, contrariam inducere, ut tradit August. *art. praec. allegatus*. — Ulterius [ib. d. 33. q. 3. n. 7.] aliquando duritia subditorum causa est, ut abrogetur lex lata, et alia praeponatur servanda ab eis, tametsi alias utile foret illis, ut non abrogaretur, si essent tractabiles et docibiles. Itaque Princeps videns subditos pronos ad aliquid, cuius oppositum servare esset honestius, et utilius; etsi posset persistere in sententia, et velle omnino quod melius est servari, si subditi invenirentur faciliores ad obtemperandum; potest nihilominus iuste legem veterem relaxare, et abrogare, et aliam superinducere magis illorum inclinationi consentaneam, ne perstante Principe in sententia custodiendi legem latam, ipsi multiplicius peccent.

ARTICULUS III.

UTRUM CONSUETUDO POSSIT OBTINERE VIM LEGIS.

Doctor, Oxon. 4. d. 25. q. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 97. a. 3.

RESPONDEO dicendum, consuetudinem obtinere posse vim legis. Nam, [Oxon. 4. d. 25. q. 2. n. 6.] ut dicit Gratianus, *dist. 4. cap. 3.* quemadmodum leges moribus utentium approbantur et confirmantur, ita moribus utentium in contrarium abrogantur, contrariaque lex constabatur. Id vero potissimum est verum, quando mores contrarii innituntur ratione novae. Unde illud, inquit, Thelesphori Papae, (qui decrevit, generaliter clerici a quinquagesima a carnibus, et deliciis ieiunent) quia moribus utentium approbatum non est, aliter agente transgressionis reos non arguit. Et *dist. seq. cap. 1.* complura ad idem ostendendum exempla affert. Recte etiam a regula hac excipiens ius naturale et divinum, dicens, contrarias consuetudines contra haec iura non praevalere. Quod est intelligendum, iuxta dicta supra q. 94. *art. 5.* Nulla enim consuetudo vim legis obtinere potest, quae probatur esse contraria iuri naturali et divino. Hoc enim ipso lex eiusmodi iniusta sit oportet.

ARTICULUS IV.

UTRUM RECTORES MULTITUDINIS POSSINT IN LEGIBUS
HUMANIS DISPENSARE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 97. art. 4.

RESPONDEO dicendum, Rectores multitudinis posse in legibus humanis dispensare, si leges ab eis acceperunt vim ligandi subiectos legi, vel saltem si ab illis id faciendi acceperint potestatem. Cum enim [*Oxon. 4. d. 3. q. 2. n. 9.*] nullus inferior revocare queat legem superioris, nec simpliciter nec ad tempus; manifeste potestas dispensandi super legem humanam residet in eo, qui legi dare potuit vim ligandi, aut in alio de illius permissione. — Porro [*ib. d. 33. q. 1. n. 4.*] dispensatio est *Iuris declaratio, vel Iuris revocatio*. Et quidem qui legem statuit, posse sic legem item dispensare, ut abrogata remaneret, dictum est *art. 1. et 2.* Facilius autem, aut perinde valet legem ita declarare, ut in certis casibus, aut personis, nolit eam ad sui observationem adstringere alios, certis ac rationalibus de causis. Nam si irrationabiliter id faceret per imprudentiam, abuteretur potestate, et eximendo hos, et illos a lege servanda, noceret Reipublicae, nec prodesset eis, quos exemptos declararet. — Itaque, praevisio rectae rationis dictamine, Rectores communitatis possunt super legibus humanis dispensare, idest declarare, talibus in circumstantiis, hos et illos non esse obnoxios legi servandae. Et quemadmodum Deus legem de monogamia dispensavit cum Patribus, dans potestatem ducendi plures uxores, quo multiplicaretur genus humanum ad cultum divinum, quod erat maius bonum, quam evenisset ex lege de monogamia; ita Rectores communitatis ne videantur accepisse potestatem in destructionem magis quam in aedificationem, oportet in dispensandis legibus prae oculis habere bonum commune, cuius gratia leges latae probantur; ac etiam iustum vel bonum peculiare membrorum communitatis, ex quibus coalescit commune. Alioquin rationabili non occurrente causa dispensandi, per imprudentiam, ut dictum est, potestate abuterentur; et Reipublicae, cuius curam gerunt, legum laxatione plurimum nocerent.

QUAESTIO NONAGESIMAOCTAVA.

DE LEGE VETERI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege veteri. Et *primo*, de ipsa lege; *secundo*, de praeceptis eius.

Circa primum quaeruntur sex.

1. Utrum lex vetus sit bona. - 2. Utrum sit a Deo. - 3. Utrum sit a Deo median-
tibus Angelis. - 4. Utrum data sit omnibus. - 5. Utrum omnes obliget. - 6. Utrum
congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX VETUS FUERIT BONA.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX VETUS FUERIT A DEO.

Magist. Alensis, 3. p. q. 28. m. 1. art. 5. — S. Thom. 1. 2. q. 98. a. 1. et 2.

VIDENTUR legis veteris vel Mosaycae scita haud fuisse a Deo, ac proinde ipsam legem minime bonam fore reputandam. Nam secundum August., 1. *De lib. arbit.*, c. 15. *Iubet aeterna lex amorem avertere a temporalibus, et emundatum ad aeterna convertere*: sed Mosayca lex convertit animum ad temporalia, et avertit ab aeternis; est igitur legi aeternae contraria, ac proinde lata non est auctore Deo. *Minor probatur ex illo Isaiae, 1. Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis.* Non convertit ergo animum ad aeterna, sed magis ad temporalia.

2. PRAETEREA. De summa ratione non procedit praeceptum ali- quod sine ratione: in lege Moysi multa continentur, quorum nulla ap- paret ratio; non videtur ergo fuisse a lege aeterna. *Minor declaratur; siquidem Deuteron., 12. sancitur, lana et lino non vestieris. Similiter non coques haedum in lacte matris. Item Non arabis in bove et asino.* Horum et consimilium nulla innotescit ratio.

3. PRAETEREA. Ad Hebraeos, 7. *Reprobatio fit praecedentis man- dati propter infirmitatem et inutilitatem*, et loquitur quantum ad caere- monialia: sed nihil infirmum et inutile est a lege aeterna; ergo harum caeremoniarum principium non videtur fuisse optimus Deus.

4. PRAETEREA. Ad Rom., 7. *Lex subintravit, ut abundaret delictum*; ergo lex est peccati augmentum; sed nihil tale est a lege aeterna. Ibidem quoque scribitur: *Passiones peccatorum quae per legem erant*; ergo lex Mosayca est causa illarum passionum. — *Est responsio dicentium*, haec et similia intelligenda esse ut significant occasionem, non causam. *Contra si lex est occasio peccati, et non causa, ergo perinde hoc se haberet stante lege, ac ipsa sublata: sed hoc est falsum, quia adveniente lege, peccatum factum est praevaricatio*, ad Rom., 4. ergo lex est causa, et non occasio peccandi. Et hinc putabant Manichaei legis extitisse princi- pium malum. Deinde magis expedit animae saluti ut tollatur causa et

occasio peccati, quam ablata causa relinquere peccandi occasionem; ergo melius erat, legem non datam esse, cum sit peccati occasio.

5. PRAETEREA. In veteri Testamento statuitur lex talionis; iubetur, vel permittitur libellus repudi; non interdicit odium inimicorum; quorum et similium contraria praecipuntur in lege evangelica; ergo contrariorum legum contrarii sunt Auctores et causae; adeoque cum novum Testamentum latum constet a Deo, veteris aliud est statuendum principium.

6. PRAETEREA. [3. p. q. 28. m. 2. a. 2. §. 2.] Ezechielis, 20. habetur: *Dedi eis praecepta non bona, et iustificationes non bonas, in quibus non vivant.* Diserte ergo testatur Propheta legem veterem non fuisse bonam.

CONTRA. Ad Rom. 7. *Lex sancta, et mandatum sanctum, et iustum, et bonum*: ergo est a bono et sancto; igitur defluxit a lege aeterna. Item Iacobi, 4. *Unus est Legislatores, et Iudex qui potest perdere et liberare.*

RESPONDEO dicendum, (1) legem veterem fuisse bonam pro tempore suo, atque ipsum Deum extitisse auctorem, et principium utriusque Testamenti. Haec est catholica veritas, quam declarat Augustin., *contra adversarium legis, et Prophetarum*, Unus, dicens, est Deus, unus creator bonorum temporalium, et aeternorum, unus est Deus auctor duorum Testamentorum, Veteris scilicet, et Novi. In hoc allicit propter aeterna; in illo propter temporalia, sed in ordine ad aeterna. Cum igitur constet, novam legem profluxisse de lege aeterna, pariter et legem Moysaycam inde derivatam esse, dubitari non potest. — Eius autem veritatis complura sunt testimonia in divinis Scripturis. Et quidem in veteri Testamento promittitur novum, ut declarat Apost., *ad Hebraeos*, cap. 3. et 8. ex quo licet intelligere, utriusque eundem extitisse auctorem. Unde Hieremiae 31. scribitur: *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et feriam domui Israël, et domui Iuda foedus novum. Non secundum pactum quod pepigi cum patribus eorum; et dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam; et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum.* Et Salvator Matthaei, 15. inquit ad Iudaeos: *Quare vos transgredimini mandatum Dei, propter traditionem vestram? Deus enim dicit, honora patrem tuum, etc.* Item Lucae, 18. *quaerenti quid faciendo vitam aeternam possidebo?* Respondit Dominus: *Mandata nosti, non occides, non moechaberis, etc. Si dicatur quantum ad caeremonialia exiisse a malo Deo, non quoad moralia; contra facit quod scribitur Matthaei, 18. Dominum dixisse leproso iam curato: Vade, et offer munus, quod praecepit Moyses in testimonium illis: constat autem totum hoc pertinuisse ad caeremonias; ergo lex vetus emanavit a Deo quoad omnes sui partes; et subinde bonam extitisse temporibus suis.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, legem Moysi non ita convertere ad temporalia, ut in eis ponat statum desideriorum, sed magis, ut ex tali dono allicerentur ad aeternorum consequutionem; quod manifeste convincitur ex eo quod scribitur Deuteron., 10. *Vade, et praecedere populum, ut ingrediatur et possideat terram, quam iuravi patribus*

1. Doctor, Oxon. 2. q. Prol. n. 8. Quid, inquit, Asini Manichaei fabulantur primum malum, cum ipsi, etsi non primi, tamen valde mali essent? Nonne vident, omne ens, inquantum ens, bonum esse? Nonne etiam in nostro testamento potuerunt videri esse vetus authenticum et approbatum? Ut 4. d. 3. q. 4. n. 5. Lex vetus, inquit, non erat mala, sicut est Idololatria, et ideo non debuit subito repelli: in hoc enim fuisset repulsa quasi mala. Sed debuit Sinagoga cum honore sepeliri, ut ostenderetur, fuisse bonam pro tempore suo. Haec ille.

eorum ut traderem eis. Et nunc Israël quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum, et servias ei?

AD SECUNDUM dicendum, in lege Moysi duplicem esse rationem considerandam: et altera quidem est literalis; altera spiritualis. In moralibus, et iudicialibus, manifesta est ratio literalis; at in caeremonialibus ratio spiritualis nota est homini spirituali. Sed literalis ratio in eis accipi potest vel universim, vel quoad circumstantias ipsorum. Primo modo invenitur ratio literalis, ut in praecepto allegato prohibente commixtionem narratorum; his enim significatur, abstinendum esse ab omni commixtione vetita contra naturam. Sed quoad speciales circumstantias latet ratio literalis, nec potest inveniri, ut quare Aries sacrificetur, et non aliud; quare in tali numero, non maiori, nec minori. At ratio spiritualis nota est homini spirituali. Unde Matthaei, 5. *Iota unum aut unus apex non praeteribit a lege donec omnia fiant.* Ex quo patet, qualiter in omnibus circumstantiis est ratio spiritualis.

AD TERTIUM dicendum, dictum Apostoli esse intelligendum comparative; seu in ordine ad legem Evangelicam, respectu cuius caeremoniae veteris Testamenti sunt inutiles, imbecilles, et reprobatae. Lex enim erat umbrā, et figura Evangelicae veritatis. Ut ergo figura est inutilis adveniente figurato, propter quod est, ita illa, adveniente Evangelio. Non vult ergo Apostolus legem esse inutilem secundum se, sed ut ad Evangelium comparatur. Unde et dicit ibidem: *Translato Sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.*

AD QUARTUM dicendum sic: aliud est loqui de peccato, et de passionibus peccatorum quoad notitiam eorundem; et aliud, quoad peccatorum et passionum augmentum. Primo modo intelliguntur illae auctoritates causaliter; nam ipsa lex fuit causa cognoscendi peccatum, ut scribitur, 7. ad Rom. *Peccatum non cognovi nisi per legem.* Glos. *Per legem passiones peccatorum, idest interiores concupiscentiae fuerunt notae.* At quoad augmentum peccatorum, sic illae auctoritates intelligendae sunt per occasionem, non per causam, sicut dictum est. Unde Rom., 7. *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me,* etc. Ad cuius verbi intelligentiam illud sciendum, quod casus et occasio sunt ex pluribus causis confluentibus, et praeter intensionem. Sed diversimode, quia casus est ex causis simul incidentibus, non contrariis; at occasio ex contrariis causis exurgit. Quod itaque quis casu inveniat thesaurum, est quia ille abscondit sub terram, et iste defodiens incidit in thesaurum; uterque tamen praeter intensionem inventionis eius egit. Sed occasio est ex causis contrariis et contingentibus praeter intensionem, ut quod ignis ex aqua superfusa magis effervescat; frigidae tamen finis erat succidere, vel remittere ignis fervorem. Ita et lex erat per se ad bonum ordinata eorum, qui eam receperant, nempe ad comprimendum fomitem, et concupiscentias pravas; at quia semper nitimur in vetitum, et per fomitem proni sumus ad malum, occasione legis et praeter intensionem Legislatoris, eveniebat maior intensio fomitis, et concupiscentiarum malarum. — Quod vero ex peccati cognitione fomes intendatur, eius per se causa est carnis corruptio, uti calor est causa fervoris ignis; et non lex, nisi per occasionem, sicut aqua affusa igni, quod magis effervescat, non est per se principium; et sic lege subintrante et adveniente, non crescit morbus

sicut per causam, sed veluti per occasionem. — *Et cum arguitur*: quia praestat auferri causam peccati, et occasionem, qualis occasio dicitur esse lex; *responsio*: aliqua est occasio nullius boni inductiva; alia est contrario modo se habens. Priorem occasionem expedit e medio tollere, non secundam; et eiusmodi est lex, quae dimittenda non est, quia necessaria ad salutem, sicuti non est dimittenda praedicatio veritatis, cum oportet, licet inde aliqui ob propriam malitiam scandalizentur. Et quidem lex quantum est de se, factiva est boni, unde, 7. ad Rom. *Lex sancta et bona, et mandatum sanctum, et iustum, et bonum. Quod ergo bonum est, factum est mihi mors? Absit. Ubi glossa: lex est ad vitam, et iubet bona, et mala prohibet, et facit peccatum cognoscere. Sed quod non sequatur bonum, sed peccatum ex lege, id non est ex lege, sed ex faciente.*

AD QUINTUM respondeo, in lege Moysi contineri quamplura sub praecepto statuta, et quaedam permitti causa vitandi maius malum; et huius generis sunt ea, quae in argumento tanguntur. Lex ergo talionis permittit iniuriam passis tantumdem exigere ab eis, qui noxam intulerunt, ne inducerent in animum illos persequi ad necem; idque contrarium non est legi aeternae; quia non pertinet ad praeceptum, sed ad concessionem seu permissionem, ut dictum est, esto exinde sequatur, ipsam legem esse imperfectam, ut ad perfectiorem comparatur. Et eadem est ratio de libello repudii. Non fuit enim id in Dei mandatis, sed mera permissio, causa praeccludendi maius malum, qualis est uxoris invisae interfectio. (1). — Similiter quod dicit lex, *diliges inimicum tuum*, inter praecepta computandum est; quod subditur, *odi inimicum*, permissionibus est accensendum; quia propter pronitatem hominis ad malum, permittebantur odisse inimicos, ne peius eveniret. Et tamen putandum non est, per legem approbata fuisse, quae permittebat, ne maioribus se implicarentur facinoribus, cum potius oppositum suadere inveniat. Unde in casu de odio inimicorum, potius suasisse dilectionem eorum, ex eo colligitur, quod in *Exodo* praecipitur homini, ut sublevet asinum inimici sui; ergo multo magis iubetur impendere opem personae, cuius est asinus, si indigentem auxilio offenderit. Odium ergo sub morum cadit permissionem, et non sub praecepto, adeoque lex vetus legi aeternae contraria non probatur.

AD ULTIMUM dicendum, aliud esse bonum simpliciter et ex genere et de se; aliud vero esse bonum congruum, quod est bonum ex circumstantia. Quamvis igitur pleraque in lege contenta non fuerint bona ex genere et de se, ut caeremonialia, erant tamen bona ex circumstantia, et ita omnia suo modo erant bona; et hoc intendit Apostolus cum dicit, *Bona est lex, si quis ea legitime utatur*; et ita est intelligenda auctoritas Ezechielis; quae fuit doctrina Augustini contra Faustum, *Populus enim ille, inquit, qui in corde suo lapideo multa praecepta magis congrua, quam bona acceperat, quibus tamen figurarentur et prophetarentur futura*. Undique ergo, atque omni ex parte lex vetus erat bona, etsi non eodem modo, nec pari gradu bonitatis.

(1) Eadem habet Dqctor, *Oxon.* 4. d. 33. q. 3. n. 7.

ARTICULUS III.

UTRUM LEX VETUS DATA FUERIT PER ANGELOS.

Mag., Alens. 3. p. q. 28. m. 1. art. 6. — S. Thom. 1. 2. q. 98. art. 3.

VIDETUR Moyses non accepisse legem per Angelos, sed immediate a Deo. Etenim secundum Augustinum, *Mens nulla interposita natura a prima veritate formatur*: sed ipsa mens formatur per mandata legis a Deo; exinde enim cognoscit et diligit Deum; ergo per nullam interpositam naturam id accipit a Deo; non igitur mediantibus Angelis, seu ministerio Angelorum.

2. PRAETEREA. Num. 7. de Moyse ait Dominus: *Os ad os loquar ei, et palam, non per aenigmata, et figuras*; et in fine Deuter. scribitur: *Non surrexit ultra Propheta in Israël, sicut Moyses, quem Dominus nosset facie ad faciem in omnibus signis, atque portentis, quae misit per eum*. Et Exodi 23 notatur: *Loquebatur Dominus cum Moyse facie ad faciem sicut homo loqui solet ad amicum suum*. Immediate ergo accepit legem a Deo; idque per legem ipsam diserte significatur ubi dicitur, Dominum dixisse, vel loquutum esse Moysi, non per Angelum, sed per se ipsum, et maxime cum legem acciperet in monte Sinai.

3. PRAETEREA. Inter imaginem, et illud cuius est imago, nihil est medium, quia imago est similitudo expressa: sed secundum imaginem fit divina illuminatio in anima rationali, quae est Dei imago; ergo nullo medio illuminatur anima a Deo. Cum igitur per legem illuminetur, et ipsam legem debuit immediate accepisse a Deo, et nequaquam per Angelos.

CONTRA. Galat., 3. *Lex propter transgressionem posita est donec veniret semen, cui promiserat ordinare per Angelos in manu Mediatoris*. Rursum Actuum, 7. de Moyse, *Hic est, inquit, qui infuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina, et cum patribus nostris, qui accepit verba vitae dare nobis*. Et infra: *Accepistis legem in dispositione Angelorum, et non custodistis*. Data est igitur lex Moysi per ministerium Angelorum.

RESPONDEO dicendum, legem veterem datam esse a Deo per Angelorum ministerium. *Declaratio*: ex Dionysio, 4. *De Caelesti Hierarchia, Omnium causae, et super omnia bonitatis proprium, ad communionem etiam ea quae sunt vocare; et unicuique eorum propria proportionem definitur*. Summa ergo bonitas ducit hominem ad se, et ad communionem suam, secundum proportionem ipsius hominis propriam: sed Angelus est homine praestantior, inter Deum et hominem medium tenens; ergo ducitur homo in summam bonitatem per Angelos. — *Rursus ibidem super caelestium, inquit, substantiarum ornatus super ea quae tantum sunt, et irrationabiliter viventia, et ea quae secundum nos, sunt, rationabilia, in hierarchicae traditionis participatione factae sunt*. Si ergo hierarchica participatio est, ut secundae substantiae ordinentur per primas (iuxta eisdem doctrinam) quae sunt Angeli, et lex data est causa eius reductionis, sequitur ipsam datam esse per Angelos. — *Deinde, docet, inquit, Theologia, legem per Angelos ad nos pervenire, tamquam legali ordine illud legaliter ponente, et hoc est per prima, secunda in Deum reduci; et non solum*

in suppositis et subiectis animis, sed in aequipotentibus ipsa lex disseritur; hoc est per unamquamque hierarchiam, primas et medias, et ultimas esse ordinationes et virtutes. Sic per Angelicam naturam rationalis humana debuit accipere legem, et ad Deum reduci. Et hoc est quod dixerat paulo ante, Siquidem (ut Theologia ait) ante legem, et post legem patres nostros Angeli ad Deum reducebant, et ad rectam veritatis viam, ex errore, et vita immunda reducentes, aut occultas visiones aut divinas ante praedictiones prophetice revelantes. — Et pergit, enimvero si quis fortasse dixerit, ex Deo ipso absque ullo medio quibusdam Sanctorum divinas apparitiones contigisse. Hoc excludens, subiicit: Video quia et divinum Christi humanitatis mysterium Angeli docuerunt: sicut divinissimus Gabriel Zachariam mysteria docuit, nasciturum ex se praeter spem, filium, prophetam fore. Mariam vero quo pacto in ea divinum illud atque ineffabile susceptae a Deo humanitatis sacramentum perficeretur, instruxit. Haec ille. Si ergo instruebatur Virgo per Angelum de Mysterio divinae incarnationis, et non per Deum immediate; ergo et Moysi, qui cum Deipara non est comparandus, per Angelos fuit lex data, et non immediate a Deo.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Doct. Oxon. 2.d.1.q.5.n.6.] ex eo quod asseratur, Moysen ministerio Angelorum legem accepisse, non sequi, aliquod esse medium inter mentem et Deum, cum illa veritate formatur, medium inquam informans, etsi esse queat medium adiuvens, disponens, et administrans; et hoc sensu, cum mens per legem formatur, requiritur Angelorum ministerium, iuxta illud Apostoli, 1. *Ad Corinth.*, c. 3. *Neque qui plantat, neque qui rigat est aliquid; sed qui incrementum dat Deus.* Sicut enim agricola non est aliquid faciens ad incrementum satorum, ita nec Angelus, quo fiat mentis formatio. Uti ergo se habet Doctor ad discipulos, ita Angelus ad illam formationem.

AD SECUNDUM respondeo, per adductas scripturas non haberi datam non fuisse legem ministerio Angelorum, sed significari potius excellentiorem revelationem Moysi factam fuisse. Ad cuius intelligentiam, sciendum, tribus modis visionem evenire posse; est enim visio intellectualis, imaginaria, et corporalis. Et intellectualis, item triplex est. Nam quaedam est, quae fit per speciem, seu per similitudinem corporalem a sensibus acceptam; et haec est Dei visio per aenigmata. Alia est, quae fit per similitudinem imaginariam; eaque visio dicitur repraesentari per figuras, quae obversantur imaginativae. Alia denique est visio intellectualis, quae per solam fit speciem intelligibilem, quae utique non est per aenigmata nec per figuras; imo visio eiusmodi appellatur tertium Caelum, ad quem usque raptum se fuisse Paulus commomerat *Corinth.*, 2. c. 12. Prima visio seu revelatio facta fuit Moysi in rubo, dum arderet, et non comburetur. Secunda Danieli, cui fiebant revelationes sensibus non repraesentatas. At tertia visio sive revelatio facta fuit Moysi in legis latione, cui species intelligibiles ministrabantur per Angelos, cui proinde dicitur non per aenigmata, nec per figuras, locutus est ei Dominus; non tamen per hoc negatur Angelorum ministerium species intelligibiles illi ministrantium.

AD TERTIUM respondeo, sicut respectu visus corporalis duplex est medium, alterum ut lux, alterum ut speculum repraesentans similitudines, ita Deus se habet ad animam, ut medium intelligendi, quod est sicut lux, Angelus autem sicut speculum ministrans imagines, unde intellectus per

lucem cognoscat. Inter animam igitur, quae est Dei imago, et Deum nihil est medium per modum lucis; est tamen aliquod medium per modum similitudinis, vel speculi. — *Contra* hoc facit auctoritas Augustini in *Soliloquiis* scribentis; *Sicut in sole tria advertimus, quod est, quod fulget, quod illuminat, sic in Deo tria advertere debemus, quod est, quod intelligit, quod caetera intelligere facit.* Si ergo Deus facit caetera intelligere, ergo ipse est, quo intellectus intelligit. Est igitur immediatus respectu intellectus; sicut lux est visui immediata; nihil ergo est medium inter animam illuminatam, et ipsum per legem illuminantem. *Responsio:* in illuminatione, seu informatione mentis a Deo per legem, nihil est medium tamquam informans, sive illuminans, sed solum sicut adminiculans; qua ratione Angelus est ibi medium, nempe conferendo et adiuvando ad illuminationem: idque tam auferendo impedimentum, ut praestat ad aperiens fenestram, quo illuminetur domus; tam conferendo ad susceptionem illuminationis, quia excitat et movet ad suscipiendum, praesentatque similitudines ad videndum, instar speculi obiectantis oculo rerum imagines; et nihilominus Deus est immediate se habens ad mentis illuminationem, sicut lux ad oculum.

ARTICULUS IV.

UTRUM LEX VETUS DARI DEBUERIT SOLI POPULO IUDAEORUM.

Mag., Alens. 3. p. q. 28. m. 1. art. 4. — S. Thom. 1. 2. q. 98. art. 4.

VIDETUR lex vetus dari non debuisse soli populo Iudaeorum. Nam *Act.* 2. scribitur: *Non est personarum acceptator Deus: sed non tantum Iudaei, sed multi de Gentibus fuerunt Deo accepti, ut patet de S. Iob, aliisque, quorum fit mentio in divina Scriptura; ergo et his quoque legem datam esse oportuit.*

2. PRAETEREA. *Sapientiae* 6. habetur: *Aequaliter est ei cura de omnibus;* et generalem quidem curam Deus impendit omnibus, de necessariis providendo. In speciali vero consulit per legem et disciplinam eis, qui sunt eorum donorum capaces; ergo si par est respectu omnium cura generalis, pariter esse debet et specialis quoad omnes homines. Non solis ergo Iudaeis debuit provideri de lege, sed magis cunctis hominibus.

3. PRAETEREA. *Matthaei* 5. *Solem suum oriri facit super bonos et malos:* Magis autem Deus gerit curam animarum, quam corporum; ergo si lucem corporalem Solis ministrat aequaliter omnibus; multo magis debuit datam esse legem omnibus, quae est lux animarum.

4. PRAETEREA. *Ecclesiastici* 17. *In unamquamque gentem praeposuit Rectorem,* Angelum scilicet. Quemadmodum ergo Angelus, qui praepositus erat regendae genti Iudaeorum, ministravit eis legem, ita etiam Angeli, qui erant aliarum nationum rectores, debebant eisdem ministrare legem.

CONTRA. Super illud ad Rom. 5. *Subintravit, etc.* dicit Glossa: duabus de causis data fuit lex genti Iudaeorum, et non aliis: una est, quia solus populus Iudaeorum unum Deum colens, dignus erat, cui crederentur eloquia Dei; altera est, quia de illo populo erat Filius Dei nasciturus.

RESPONDEO dicendum, Soli populo Iudaeorum veterem legem dari debuisse. *Declaratio:* etenim caeteri populi ad idololatriam deflectentes in-

digni erant tantum Dei munus recipere. Unde Iudaei unius Dei cultui incumbentes praeparabant sese, ac disponebant ad legis susceptionem; quo in facto erat dignitas, secundum quod dicitur Matthaei, 7. *Nolite Sanctum dare canibus, neque margaritas proicere ante porcos*; ut per *Sanctum* ibi intelligatur legis eloquium, per *Margaritas* vero scientiae Prophetarum. — Deinde huic populo praecise danda erat lex, quo discerneretur a caeteris, quia de illo erat Filius Dei nasciturus. Quare Hugo in sent. scribit: *Circumcisionis Sacramentum semini Abrahae sanctificando, et significando pariter datum est. Sanctificando, ut iustificaretur; significando, ut a caeteris gentibus discerneretur; quatenus singularis et discreta generatio maneret, de qua Christus nasceretur*. Quamvis ergo invenirentur in aliis populis personae Deo acceptae, tamen nullus populus, praeter istum, erat Deo perinde carus, et dignus recipiendi tam grande munus. Et alioquin lex non statuitur pro personis particularibus, sed datur populo congregato atque unito et sub una consuetudine viventi. Et haec profecto est ratio cur nec Abrahae nec Isaaco nec Iacobo, nec etiam tempore Patriarcharum tulerit Deus legem, sed solum postquam multiplicati sunt. Sed potissimum data est lex illi populo, et non alteri, quia non erat alius, qui Deum coleret, seque divinis donis suscipiendis recto cultu Numinis praepararet.

Atque ex his patet responsio AD PRIMUM; nam non fuit Deus in legislatione acceptator personarum, quia lex dari non debet personae, sed populo unito, et praeparanti se ad suscipiendas divinas revelationes.

AD SECUNDUM respondeo, aequalem fuisse curam Deo de omnibus in dando legem, quantum fuit ex parte sui, et aequaliter illam dedisse quantum erat ex se; at ex parte suscipientium erat inaequalitas respectu suscipientium; non enim omnes erant digni, nec satagebant tales fieri, sed solus populus Iudaeorum. Uti enim Deus non vult praebere gratiam suam nolentibus eam habere, ita non vult homines de necessitate esse beatos, nec de necessitate per legem dirigi in salutem, sed voluntarie; non debuit proinde dari lex, nisi volentibus dirigi. Ex quo patet, qualiter non conveniebat ulli populo dari lex, nisi solis Iudaeis. Sic tamen dedit eis legem, ut etiam alii populi, si vellent, possent ad eam transire, seque illi legi submittere; quod et dicit August. in Quaest. Vet. et Novi Test. *Unde; inquit, postquam lex naturalis evanuit oppressa consuetudine delinquendi, tunc oportuit manifestari, ut in Iudaeis omnes audirent*. Quare lex omnes respiciebat, quantum ad hoc, quod omnes poterant eam amplecti, si mallent legi esse subiecti, sicque iustificari, et dirigi in salutem.

AD TERTIUM dicendum: sicut lux corporalis non lucet oculo nisi disposito, ita lux spiritualis, quae est lex, non datur nisi disposito; dispositus est autem homo ad ipsam per voluntatem, ut velit homo sub lege vivere, et regulari per ipsam in actibus suis.

AD QUARTUM respondeo, per Angelos datam non fuisse legem gentibus, quas regendas a Deo susceperunt, earumdem gentium culpaesse attribuendum, nolentium sese disponere ad recipiendum lumen legis; et quia non datur nisi volentibus, ideo non fuit eis lex data, quia ad illam se disponere neglexerunt.

ARTICULUS V.

UTRUM OMNES HOMINES OBLIGABANTUR SERVARE
LEGEM VETEREM.

Magist. Alens. 3. p. q. 28. m. 1. a. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 98. a. 5.

RESPONDEO: [*Scotus* 3. d. 40. n. 1.] Lex Moysi includit legem naturalem per explicationem in moralibus; Legem vero gratiae per significationem in caeremonialibus; et ideo debet dici necessaria ad salutem quantum ad moralia, quae sunt legis naturalis; utilis vero saluti quantum ad caeremonialia, et figuralia ante lationem iis, qui non erant de gente Iudaeorum. Necessaria vero post lationem his, qui de gente Iudaeorum erant, quibus data est Lex.

ARTICULUS VI.

UTRUM LEX VETUS CONVENIENTER DATA FUERIT TEMPORE MOYSI.

Magist. Alens. 3. p. q. 28. m. 1. a. 3. — S. Thom. 1. 2. q. 98. a. 6.

VIDETUR lex vetus minus convenienter data fuisse tempore Moysi. Etenim convenientius data fuisset ante peccatum. Siquidem lex est medicina, et nedum curativa morbi, sed etiam praeservativa, ne quis in morbum incidat. Praestabat autem praeservari hominem, ne in peccatum laberetur; ergo homini statim condito lex danda erat.

2. PRAETEREA. Statim ac morbus adesse deprehenditur, est aegrotanti exhibenda medicina: sed mox ac homo peccavit, morbus invaluit; ergo illico erat adhibenda medicina legis ad vulnera peccatorum curanda.

3. PRAETEREA. Per legem est cognitio peccati, ad Rom. 4. ergo statim post commissum peccatum dari debuit lex; hominis enim rationi per peccatum obtenebratae exhibenda erat lux legis, quo adiutorio suum peccatum cognosceret, ac diligentius evitaret.

4. PRAETEREA. Ad Galat., 4. *Lex propter transgressionem posita est*, scilicet cohibendam, iuxta Glos. Sed ante diluvium maxime erant proni homines ad malum, ut habetur *Gen.*, 6. ergo tunc maxime hominibus opus erat lege ostendente peccatorum foeditatem, et coercente humanam malitiam, ne magis magisque invalesceret.

5. PRAETEREA. Ante peccatum vixit homo sub aliqua lege. Unde Ecclesiastici, 17. scribitur: *Addidit illis disciplinam et legem vitae, etc.* Sed post peccatum longe maior fuit legis necessitas, ac antea fuerit; ergo post peccatum, et ante diluvium congruentius lata fuisset lex vetus.

6. PRAETEREA. Post diluvium, et ante tempora Abrahae maxima omnino atque inordinata erat hominum audacia; voluerunt enim filii Noe aedificare turrim, cuius cacumen pertingeret usque ad Caelum, *Gen.* 12. ergo tunc potissimum erant edocendi, et cohibendi homines per legem, cuius est humanam coercere audaciam.

7. PRAETEREA. Abrahae temporibus totus mundus infectus erat detestanda idololatria; ergo tunc urgebat magna necessitas ferendi legem,

quo homines a tanta impietate revocarentur. Accedit quod populus de familia Abrahae discretus erat ab impiis idololatriis, acceperatque signum, seu pactum Circumcisionis; factaque erat Patriarchae revelatio de Christo venturo ex semine eius, cuius significatio erat per legem; ergo admodum opportunum fuisse tunc ferre legem, per quam manuducerentur in futurum Redemptorem.

RESPONDEO dicendum, tempore opportunissimo ac convenientissimo legem veterem datam fuisse. *Declaratio*: etenim dari non debuit ante peccatum, quia tunc nulla fuisset utilitas ipsius. Nam non extitisset necessaria figura ad designandum, homo enim erat tunc spirituali munere praeditus, non indigens figurarum et signorum. Nec item opus sibi erat lege, qua coercerentur pravae concupiscentiae inclinationes quia nullae tali in statu felicitatis erant. Dicimus tamen, hominem nunquam vixisse sine lege aliqua. Et Adam quidem legi disciplinae fuit subiectus, cum dictum sibi est: *De ligno scientiae boni, et mali non comedas*. Hinc August. in Quaestionibus Novi et Vet. Testam. *Primum*, inquit, *lex formata in literis dari non debuit, quia in natura ipsa inserta quodammodo est ipsa Creatoris in notitia. Nam quis nescit quod bonae vitae conveniât? aut ignorât quia quod sibi fieri non vult, aliis non debeat fieri? Unde prius oportuit ut homo uteretur lege naturali, et cum illa ei deficeret, sicut fecit Adae, et lex similiter disciplinae, quando peccavit, adderetur ei lex*. Quare Glos. super illud ad Galat., 3. *Quid igitur lex*, Nota, inquit, quod non ait *data*, sed *ordinata*, quasi ordinabiliter data; scilicet inter tempus naturalis legis, de qua convicti sunt, quod iuvare non poterat, et tempus gratiae, ante quam gratiam convincendi erant de lege.

Statim vero post peccatum dari non debuit lex; imo addita fuit lex vetus legi naturae ad ipsam ordinandam secundum diversas aetates. Et triplex quidem est inordinatio naturae, quemadmodum et totidem sunt eius vires, nempe concupiscibilis, irascibilis, et rationalis. Porro ante diluvium maxime viguit inordinatio concupiscibilis. *Corruperat quippe omnis caro viam suam super terram. Gen., 6*. Ad hanc coercendam atque ordinandam addita fuit lex quaedam, sub qua vixit homo ante diluvium, quae notatur *Gen. 3. sub te erit appetitus tuus*, scilicet sub ratione. Haec autem lege contempta, sequuta est deordinatio irascibilis post diluvium; tunc enim filii Noe aedificare connixi turrim usque ad Caelum; quo igitur vis irascibilis ordinaretur erga proximum, interdicta est eis comestio sanguinis, *Carnem*, inquit, *cum sanguine non comeditis. Gen. 9*. eo potissimum respiciens lex, ut ingereret hominibus horrorem sanguinis, sicque abstinerent a mutua effusione sanguinis, et via praecluderetur patrandis homicidiis. At tempore Abrahae sequuta est deordinatio rationalis, passim hominibus ad idololatriam deflectentibus. Cui impietati sanandae data fuit Abrahae lex Circumcisionis, in signum reductionis ipsius populi ad cultum veri Dei, et in signum foederis inter populum fidelem et Deum, uti habetur *Gen. 17. Ut sit signum inter me et vos*. Legi ergo naturae addita fuit aliqua lex, et ante, et post diluvium, et etiam tempore Patriarchae Abrahae. — Sed nondum venerat tempus congruum dandi legem veterem. Nam cum lex sit ius hominum viventium sub uno eodemque iure, prius oportuit populum uniri sub uno capite et duce, et exinde legem servandam, et mandata custodienda ei proponi. A tempore autem Circumcisionis coepit esse populus unitus, et ab aliis gentibus segregatus. Quare scribit

Hugo, quod ex tunc coepit unitas populi Dei, et unitas conversationis fidelis, quae primum figurata est per Sacramentum Circumcisionis, postea significatur per Sacramentum Baptismatis; et ideo ante non debuit dari lex; imo lex Circumcisionis fuit signum gratiae futurae, et propterea opus fuit, ut praecederet. — *Deinde* prius oportuit esse fundamentum legis, quam ipsa daretur lex. Fundamentum autem hoc his quatuor constabat, nempe fide unius Dei, et fide incarnationis, fidei probatione, et fidei firmitate. Prius enim quam daretur, oportuit praecedere attestationem fidei unius Dei, quae in signo Circumcisionis praecessit; ea est enim posita in signum foederis inter Deum et populum. Attestatio autem fidei incarnationis facta est, quando promissus fuit Abrahae Christus, *In semine tuo*, inquit, *benedicentur omnes gentes*, Gen. Verum quia non sufficit testimonium in ore unius, sed magis in ore duorum vel trium stat omne verbum; ideo eadem repromissio facta est singillatim Isaaco, et Iacobo. Nec statim propterea danda erat lex; imo prius oportuit esse fidem probatam: probata autem fuit in Aegypto per adversitates; quae etsi fuerint multiplices, et gravissimae, non tamen praevaluerunt, nec deicere potuerunt Israelitas a fide, et cultu unius Dei. Necesse etiam fuit, ut fides esset firmata, ne populus per fallacias abduceretur et seduceretur; et firmata quidem fuit in multis signis et mirabilibus, quae Dominus fecit, eisque ostendit ipso in exitu de Aegypto, et per desertum. His autem omnibus completis atque repraesentatis, debuit dari ipsa lex Moysi, quae ducit in Christum. Id vero completum fuit in quarta mundi aetate. — Atque ex his patet responsio ad INDUCTAS OBJECTIONES.

QUAESTIO NONAGESIMANONA.

DE PRAECEPTIS VETERIS LEGIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Praeceptis Veteris Legis. Et *primo*, de distinctione ipsorum; *secundo*, de singulis generibus distinctis.

- i. Utrum legis veteris sint plura praecepta vel unum tantum. - 2. Utrum lex vetus contineat aliqua praecepta moralia. - 3. Utrum praeter moralia contineat caeremonialia. - 4. Utrum contineat praeter haec iudicialia. - 5. Utrum praeter ista tria contineat aliqua alia. - 6. De modo, quo lex inducebat ad observantiam praedictorum.

ARTICULUS I.

UTRUM IN LEGE VETERI CONTINEATUR SOLUM UNUM
PRAECEPTUM.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRAECEPTA MORALIA.

ARTICULUS III.

UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRAECEPTA CAEREMONIALIA.
PRAETER MORALIA.

ARTICULUS IV.

UTRUM PRAETER PRAECEPTA MORALIA ET CAEREMONIALIA,
SINT ETIAM PRAECEPTA IUDICIALIA.

ARTICULUS V.

UTRUM ALIQUA ALIA PRAECEPTA CONTINEANTUR IN LEGE
VETERI PRAETER MORALIA, IUDICIALIA ET CAEREMONIALIA.

ARTICULUS VI.

UTRUM LEX VETUS DEBUERIT INDUCERE AD OBSERVANTIAM
PRAECEPTORUM PER TEMPORALES PROMISSIONES ET COMMUN-
NATIONES.

*Omnia haec quaesita late expendit Magist., Alensis 3. p. q. 28. m. 2.
art. 1. et 2. Nobis satis erit pauca tetigisse.*

Ad *primum quaesitum* quod attinet, dicendum in lege veteri complura quidem praecepta contineri, et sane non ad unum genus spectantia; verumtamen haec omnia esse unum, unamque constituere legem ratione finis, ad quem omnia ordinantur; qui finis aliud non est quam dilectio Dei, et proximi, mutua pax, et tranquillitas omnium eam legem profitentium. Quemadmodum enim [Oxon. 3. d. 36. per tot.] quamvis multa concurrant, ac necessaria sint virtuti unī, ut temperantiae, castitati, religioni, etc. nihilominus ea omnia ex unitate finis, unam conflant et efficiunt virtutem.

De *secundo quaesito*, [Oxon. 3. d. 40. per tot. — 4. d. 3. q. 4. n. 19.] certum est in lege veteri contineri praecepta moralia, ut patet Exodi, 20. ubi describuntur praecepta Decalogi duarum tabularum; quarum prima exhibet praecepta quibus homo dirigitur in Deum, cultumque legitimum ipsius. In secunda vero continentur verba disponentia et ordinantia hominem in proximum.

Quantum ad *tertium*, [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 19.] certum est, Moysi legem complecti praecepta caeremonialia, quae Israelitae tenebantur servare ex praescripto iussuque divino. Unde Deuter., 4. scribitur: *Decem verba quae scripsit in tabulis lapideis, mihi quae mandavit in illo tempore, ut docerem vos caeremonias, et iudicia, quae facere deberetis.*

Ex quibus constat, [Oxon. ib.] ultra praecepta moralia, quae sunt decem verba legis scripta in tabulis lapideis, esse data quoque praecepta caeremonialia, et iudicialia. Unde cap. 6. subdit Moyses: *Haec sunt praecepta, et caeremoniae, atque iudicia.*

Circa *quintum* quod quaeritur, An ultra praedicta tria genera praeceptorum, sint aliqua alia in lege veteri mandata, Alensis, art. 1. cit. §. Tertio quaeritur, scribit: intentio mandati duplex est. Dicitur enim mandatum communiter, qua acceptione comprehendit quidquid iubetur. Aliter proprie et stricte, et sic mandatum est, quod per alium iubetur, quo pacto comprehendit iudicialia, et caeremonialia, quae non iussit Dominus per seipsum, sed per Moysen: at Deus ipse per se promulgavit moralia; eaque nomine praeceptorum intelliguntur. Reliqua videnda apud ipsum Alensem et S. Thomam.

QUAESTIO CENTESIMA.

DE PRAECEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS
IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis generibus praeceptorum veteris legis. Et *primo*, de praeceptis moralibus; *secundo*, de caeremonialibus; *tertio*, de iudicialibus.

Circa primum quaeruntur duodecim.

1. Utrum omnia praecepta moralia veteris legis sint de lege naturae. - 2. Utrum praecepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. - 3. Utrum omnia praecepta moralia veteris legis reducuntur ad decem praecepta Decalogi. - 4. De distinctione praeceptorum Decalogi. - 5. De numero eorum. - 6. De ordine. - 7. De modo tradendi ipsa. - 8. Utrum sint dispensabilia. - 9. Utrum modus observandi virtutem cadat sub praecepto. - 10. Utrum modus charitatis cadat sub praecepto. - 11. De distinctione aliorum praeceptorum moralium. - 12. Utrum praecepta moralia veteris legis iustificent.

ARTICULUS I.

UTRUM OMNIA PRAECEPTA MORALIA PERTINEANT
AD LEGEM NATURAE.

Doctor, Oxon. 3. d. 37. — S. Thom. 1. 2. q. 100. a. 1.

VIDENTUR omnia praecepta moralia ad legem naturae pertinere. Etenim Apost., 2. ad Rom, scribit: *Gentes quae legem non habent naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt*: id autem est intelligendum de his, quae pertinent ad bonos mores; ergo omnia moralia praecepta pertinent ad legem naturae.

2. PRAETEREA. Lex naturae est, secundum quam ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat, haec et illa esse facienda, vel non facienda, sicut; *Honora Patrem tuum et Matrem. Et non occides: non furtum facies*, et eiusmodi; igitur haec omnia, et similia quae in Decalogo continentur, sunt absolute de lege naturae.

3. PRAETEREA [Ex Alens. 3. p. q. 29. m. 1. a. 1. — Oxon. 3. d. 37. n. 9.]: secundum Apostolum ad Rom., 13. *Non adulterabis, non occides; et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: diliges proximum tuum sicut te ipsum*. Igitur in isto praecepto, *Diliges proximum tuum*, includuntur necessario praecepta secundae tabulae. Id enim videtur Apostolus eo loci expresse probare. Unde in fine concludit: *Qui diligit proximum legem implevit*. Quod et praedixerat Salvator Matthaei, 12. *In his*, inquit, *tota lex pendet, et Prophetarum*: sed dilectio proximi necessario sequitur ex hoc principio necessario, *Deus est diligendus*; igitur omnia praecepta secundae tabulae sequuntur necessario ex primo praecepto primae tabulae; quod praeceptum cum sit stricte legis naturae, sequitur, et praecepta secundae tabulae esse pariter stricte de lege naturae, veluti principii eiusdem necessariae illationes. Quod vero dilectio proximi sequatur necessario ex hoc principio, *Deus est diligendus*, declaratur;

nam [Oxon. 3. d. 37. n. 9.] Dei amor sincerus esse non potest zelus, appropriate loquendo; siquidem est amor boni communis; ergo qui sibi id bonum appropriaret, nolens ab alio condiligi, inordinate se gereret. Amor etiam alicuius nolentis dilectum condiligi, est imperfectus. Quoniam ergo Deus est perfecte et ordinate amandus, profecto amans Deum, velit oportet proximum diligere Deum, quod volendo proximum diligit; hoc enim modo solum diligitur proximus ex charitate.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 37. n. 1.] Quae pertinent ad legem naturae, in quocumque eius naturae statu adstringunt ad agendum, vel non agendum iuxta talem legem; semper enim oportuit fuisse et esse nota. Sed Decalogus non obligavit in omni statu; quia non in statu innocentiae, cum eo temporis spatio lex Decalogi non fuerit lata; et priusquam per Moysen a Deo daretur, non tenebantur Israelitae ad eam servandam; ergo talis legis praecepta pertinere non possunt ad legem naturae, — *Amplius*, Rom 17, scribit Apost.: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*: sed ea, quae sunt nota ex lege naturae sciuntur esse vitanda, vel facienda citra legem scriptam: sicuti quae sunt naturaliter nota in speculabilibus sciuntur absque ulla traditione, uti est Dei existentia.

RESPONDEO [Oxon. 3. d. 37. n. 5.] supponendo quae exposita sunt supra, q. 94. ab art. 2. et seqq. de notione legis naturae, qualiter scilicet legis naturae nomine proprie et stricte primum significantur prima principia practica, ut *bonum est amandum, malum vero fugiendum*. Secundum gradum tenent conclusiones, ex talibus principiis primis evidenter deductae, ut; ergo *Deus est amandus, superbia detestanda*, eo quod mala sit. Et tertio denique extendendo nominis significatum, de lege naturae dici possunt ea omnia, quae esto principia prima non sint, nec conclusiones illorum principiorum necessariae, sunt nihilominus admodum consona illis. Et talia profecto esse probantur moralia praecepta, quae in secunda tabula continentur. — Quod isthaec praecepta non sint omnia de lege naturae ex terminis nota, inde constat, quia rationes eorum, quae ibi praeciuntur, vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim in his, quae ibi praeciuntur est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum; nec in his, quae prohibentur, est malitia necessaria avertens a fine ultimo. Siquidem si bonum istud non fuisset praeceptum, adhuc posset finis ultimus amari et attingi; etsi illud malum non fuisset prohibitum, staret cum eo acquisitio ultimi finis. Pleraque enim ex his, [Oxon. 3. d. 37. n. 3. seqq.] quae ut illicita interdiciuntur, possent esse licita, si per legislatorem praeciperentur, aut permetterentur, ut furtum, homicidium, adulterium, et alia id genus; seu dicerentur licere per materiae et circumstantiarum mutationem, seu per legis dispensationem, aut eiusdem interpretationem; haec quippe ex natura eorum non involvunt malitiam necessario avertentem ab ultimo fine, ut nec eorum opposita bonitatem necessario convertentem ad eundem. Sed quaedam tamen ad secundam tabulam spectantia ex seipsis prava sunt, et ideo ad legem naturae stricte acceptam per se pertinent, sicuti est, *non esse periurandum*; nec *mendacium faciendum*; ac proinde nullam haec admittunt dispensationem. Sed pleraque ex his praeceptis non involvunt ex seipsis necessariam connexionem et veritatem, sic ut antecedenter ad omnem actum voluntatis divinae omni apprehendenti eos terminos

notum sit, ita rem se habere necessario, adeoque aliter fieri non posse, sicque reponenda esse inter practica principia, aut necessarias conclusiones eorum, ac proinde omnia penitus moralia praecepta pertinere ad legem naturae. Quamquam [*Oxon. ib. n. 8.*] omnia etiam secundae tabulae praecepta recte ad legem naturae dicantur pertinere, quatenus admodum consona sunt legi naturae strictissime ac propriissime consideratae. — Ad praecepta primae tabulae quod attinet, [*Oxon. ib. n. 6. seqq.*] quae sunt, primum: *Ego sum Dominus Deus tuus, non habebis Deos alienos coram me*; secundum: *non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*; tertium: *memento ut diem Sabbati sanctifices*; de his aliter est dicendum. Cum enim illa immediate respiciant Deum pro obiecto; duo priora, si intelligantur esse tantum negativa, sunt strictissime de lege naturae. Quia evidens cuicumque terminos apprehendenti, nihil aliud a Deo esse colendum tamquam Deum, nec Deo esse inferendam iniuriam aut irreverentiam. Tertium praeceptum est affirmativum, *Sabbata sanctifices*. Mandatur enim, cultum esse Deo exhibendum determinato aliquo tempore. Quantum igitur ad determinationem huius temporis, vel illius, non est de lege naturae stricte loquendo. Similiter nec quoad prohibitionem actus servilis pro tempore determinato, quae includitur in illa affirmativa. Nam is actus non interdicitur, nisi quia impediens, vel retrahens ab isto cultu qui praecipitur. Sed an sit de lege naturae stricte hoc praeceptum de Sabbato, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato Deo exhibendum, dubium est (Cf. a. 8.).

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon. Prol. q. 2. n. 7.*] ex dictis supra q. 94. art. 4. et 5. et 6. Gentes, ad quas nulla perlata est legis scriptae notitia, naturaliter facere ea, quae legis sunt, nempe ea, quae sine lege omnibus sunt nota, ut principia primo practica, et eorum necessariae conclusiones, circa quae lex naturae una eademque est apud omnes, nec ullam patitur variationem. At secus est de illis, quae legi naturae lex scripta superaddit declarans eam. Haec enim varia sunt apud diversas nationes, nec eorum una est apud omnes observantia, et consuetudo, ut dictum est *locis cit.* Haec enim, etsi admodum sint principis practicis lumine naturali notis consona, attamen eiusmodi non est eorum evidentialia apud omnes, ut non potuerint aliter opinari et sentire, et deducere etiam in consuetudinem, ut evidens est de polygamia, de esu humanarum carnum, de furto, adulterio, et similibus. De his enim non est intelligenda Scriptura, Gentes sine lege repraesentare ea quae lex iubet.

AD SECUNDUM concedimus, [*Oxon. 3. d. 37. n. 5. et 8.*] praecepta omnia Decalogi esse de lege naturae, et quia apprime consona his, quae ad legem naturae strictissime pertinent, et quia etiam natura non depravata inordinatis consuetudinibus statim approbat facienda, et reprobatur recto iudicio non facienda. Et porro quaecumque in Decalogo continentur, nequit non approbare recta ratio. Verum quia pravae consuetudines plura apud diversas nationes induxerunt contraria illorum, quae in Decalogo continentur; ex hoc recte deducitur ratio suadens non pertinere illa ad legem naturae complectentem prima principia practica, et conclusiones ex eis necessario illatas; ac propterea termini illarum complexionum, sive praeceptorum complurium secundae tabulae, non habent inter se talem connexionem, ut sint ex seipsis necessario verae,

et penitus immutabiles, ut prima principia, et eorundem necessariae conclusiones.

AD TERTIUM respondeo, [Oxon. 3. d. 37. n. 10.] ex illo praecepto, *Diliges Dominum Deum tuum*, non sequi, velle quemque debere proximum diligere Deum. *Et cum probatur*, quia zelus esse nequit amor perfectus et ordinatus; *respondeo*: non debeo velle, bonum commune esse alicuius tantum, et ita ab alio non amari, sed non oportet me velle, illud bonum esse alterius, quia fieri et evenire potest, ut non placeat illi tale bonum esse ipsius; sicut Deus praedestinans unum, et non alterum, subinde vult bonum esse praedestinati, et non alterius. — *Et cum additur*: perfecte diligens vult dilectum condiligi; *potest dici*, id esse verum, diligi scilicet ab eo, cuius amicitia placet dilecto; non autem est certum ex lege naturae de quocumque, quod eius dilectio sit grata, acceptaque Deo dilecto. — *Potest etiam responderi sic*: [Oxon. 3. d. 33. n. 11.] quamvis ad legem naturae stricte acceptam pertineat proximi dilectio, seu velle proximum diligere Deum, quia hoc est proximum diligere; tamen ex hoc non sequuntur praecepta omnia secundae tabulae, puta quod nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personae propriae, vel quod nolendum sit adulterari, quoad bonum personae coniunctae sibi; vel quod nolendum sit furari, quoad bonum fortunae, quo ille utitur; quod exhibenda sit parentibus reverentia, tam in honoribus, quam in sustentationibus; et ita de alijs secundae tabulae praeceptis: etenim possibile est, me velle proximum diligere Deum, et tamen nolle, vel non velle sibi vitam corporalem, vel servare fidem coniugii, et sic de alijs; ac proinde possunt ista duo stare simul, scilicet, me velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, uti quoddam verum necessarium, deductum ex principiis practicis, et me nolle proximo hoc bonum, vel illud, cuius est expressivum praeceptum secundae tabulae, cum non sit verum necessarium. — *Ad auctoritates* igitur Pauli et Christi potest dici, [Oxon. 3. d. 37. n. 12.] Deum nunc de facto explicavisse dilectionem proximi ultra illud, quod includit, inquantum sequitur ex principiis legis naturae; ac proinde, licet ut concluditur ex his principiis, non contineat nisi velle proximo ipsum diligere Deum in se; tamen ut explicatur in lege, includit esse optanda bona illa, vel saltem non fore volenda proximo mala opposita, ut iniuste sibi auferri vitam corporalem, fidem coniugii, bona temporalia, etc. — Verum est igitur quod diligens proximum, legem implevit, eo modo scilicet, quo lex explicata est debere servari; licet non eo modo quo proximi dilectio concluditur ex primis principiis legis naturae. Et similiter, tota lex quantum ad secundam tabulam et Prophetarum pendent ex hoc praecepto, *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, intelligendo tale praeceptum, non ut sequitur de primo principio practico legis naturae, sed ut Legislator declaravit debere illud servari, et sicut explicatur in praeceptis secundae tabulae.

AD PRIMUM ad oppositum respondeo, [Oxon. ib. n. 14.] utique in omni statu servari debuisse Decalogi praecepta. Et quidem in beatitudine erit summa et perfectissima observantia affirmativorum, excepto forte illo de honore exhibendo parentibus, non quia desit voluntas id faciendi, sed quoniam nulla aderit necessitas impendendi actum talem, saltem prout extenditur ad sustentationem necessariam, quia nullus indigebit auxilio alterius. — In statu autem innocentiae, et priusquam lex ferretur [Oxon. ib.]

tenebantur omnes ad illa servanda; quia quisque gerebat ea in proprio corde conscripta. Aut fortassis per aliquam doctrinam exteriorem a Deo datam, quam addiscebant parentes, et in filios derivabant; nec oportuit scribi in libro, quia potuerunt illa de facili memoriae commendare, et retinere; populus enim illius temporis erat vitae longioris, et melioris dispositionis in naturalibus, ac fuerint homines temporum posteriorum, quando infirmitas populi requirebat legem dari, et scribi. Ex quibus non sequitur revera, pertinere ad legem naturae proprie dictae, sed quatenus sunt tali legi admodum consona.

Ad secundum dico: [Oxon. ib. n. 13.] quamvis Deum esse, concludi queat ratione naturali ex principiis de se notis; tamen populo rudi et inexercitato in intelligibilibus, uti erant Israëlitaë in deserto aberrantes, non erat id notum, nisi ex lege. Unde ad Hebraeos, 11. *Oportet*, inquit Apostolus, *accedentem ad Deum credere quia est*; intelligens de his, qui non habent, nec acquirere possunt alia via notitiam de existentia Dei. Ita, etsi concludi possit, aliquam concupiscentiam esse contra legem naturae, hominibus tamen morum depravatorum id non innotescebat, ideo opus fuit tradi per legem, quo persuasum haberent, concupiscentiam esse cohibendam. — *Potest etiam responderi*, concupiscentias esse interdictas per praecepta secundae tabulae: haec autem praecepta, saltem omnia, non pertinere ad legem naturae stricte acceptam, declaratum est in solutione.

ARTICULUS II.

UTRUM PRAECEPTA VETERIS LEGIS SINT DE OMNIBUS ACTIBUS VIRTUTUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 100. a. 2.

RESPONDEO dicendum, Moralia praecepta veteris legis esse de omnibus actibus virtutum. *Declaratio:* [Oxon. 3. d. 37. n. 5. seqq.] praecepta haec moralia duo potissimum intendunt: alterum est ordinare hominem ad Deum: alterum quomodo gerere se debeat erga proximum. Primum spectant praecepta primae tabulae: his enim dirigitur homo ad colendum, amandum, et venerandum unum verumque Deum; et ostenditur, id praecipue ab eo fieri oportere diebus omnibus Sabbathorum. Per praecepta autem secundae tabulae instruitur homo, qualiter primum se gerere debeat erga parentes, qui se genuerunt; et deinde respectu proximi, tum quoad vitam temporalem, tum quoad alia, quae ad ipsum pertinent. In his vero exequendis mandatis exercentur actus omnium virtutum, tum Theologicarum Fidei, Spei, et Charitatis; tum moralium, iustitiae, fortitudinis, temperantiae, et prudentiae, a qua prudentia pendent actus caeterarum virtutum, et sine qua esse non possunt virtutes.

ARTICULUS III.

UTRUM OMNIA PRAECEPTA MORALIA VETERIS LEGIS
REDUCANTUR AD DECEM PRAECEPTA DECALOGI.*Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 100. a. 3.*

VIDENTUR non omnia praecepta moralia veteris legis reduci ad decem praecepta Decalogi. Etenim, [Oxon. Prol. q. 2. n. 7.] quemadmodum scribitur Matthaei, 22. primum maximumque mandatum est dilectio Dei; quod quidem rationabilissimum est, impendere scilicet dilectionem Deo, tamquam fini ultimo super omnia diligendo. Secundum vero, proximum illi, est dilectio hominum, sicut diligens amat seipsum, idest ad eundem finem, propter quem amat se. Ex quibus duobus praeceptis *tota lex pendet, et Prophetiae*. ut ibidem dicitur. Sed duo haec primaria praecepta non continentur in Decalogo. Non ergo cuncta moralia praecepta continentur in Decalogo. — *Confirmatur*, Matthaei, 7. *Omnia ergo*, inquit Salvator, *quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis*: atqui hoc quidem praeceptum in Decalogo non legitur; ergo Decalogus non complectitur omnia praecepta moralia.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 37. n. 7.] In lege est praeceptum de Sabbathi sanctificatione, *Memento, inquit, ut diem Sabbathi sanctifices*; hoc autem magis caeremoniale videtur; praescribitur enim ritus et tempus colendi Deum determinato tempore: atqui moralia praecepta non reducuntur ad caeremonialia, sed magis e converso; ergo moralia praecepta haud reduci videntur ad ea, quae notantur in Decalogo.

CONTRA. [Oxon. 3. d. 37. n. 9.] Ad Rom., 13. *Non adulterabis. Non occides, et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: diliges proximum tuum sicut teipsum*. Unde ergo moralia, quae versantur circa Deum, reducuntur ad praecepta primae tabulae, ita quae ad proximum pertinent, describuntur in secunda tabula; eo tamen modo, quo Legislator intendit ea servari oportere.

RESPONDEO dicendum, praecepta moralia Deum per seipsum protulisse, ac servanda dedisse populo Iudaeorum (ut tactum fuit supra q. 98. art. 3); caeremonialia vero et iudicialia tulisse per Moysen; utraque tamen ministerio Angelorum; quod sane ad ipsorum moralium praeceptorum dignitatem pertinere, certum est. Ipsa autem moralia praecepta primam tabulam concernentia sunt de lege naturae strictissime [Oxon. 3. d. 37. n. 5 8.]; nota quippe ac perspicua sunt cuicumque apprehendenti terminos eorum, nec intellectus dissentire potest complexioni necessariae ex eis; sunt enim principia prima vel conclusiones necessariae eorundem principiorum. Ex eo enim quod Deus est; sequitur necessario ipsum esse amandum, quia summum bonum; ac praeterea nihil aliud fore colendum tamquam Deum; nec item Deo esse inferendam ullam iniuriam, aut irreverentiam. Sicque moralia, quae immediate respiciunt Deum pro objecto, reducuntur ad primae tabulae praecepta. — Quae autem circa proximum versantur moralia praecepta, ad secundae tabulae mandata reducuntur. Etsi enim non omnia sint de lege naturae stricte accepta

nec subinde ex terminis nota; sunt nihilominus ita legi naturali consona, ut statim ea approbet intellectus; omnia enim videntur conclusiones illius practici principii, *Quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*. Ut ergo quisque habens filios vult ab eis honorari, et de necessariis sibi per eos provideri, intellectus probat praeceptum de honorandis parentibus; et ita de aliis pertinentibus ad proximum, tum quoad vitam corporalem, tum quoad res alias ipsorum, sive sint eis coniunctae, ut uxor, sive quoad rem familiarem. Praecepta ergo omnia moralia veteris legis ad decem verba Decalogi reducuntur; nec aliquod est, quod ad unum aut alterum eorundem non pertineat.

AD ARGUMENTA AD PRIMUM respondeo ex dictis; siquidem illa duo potiora praecepta optime in Decalogo continentur, uti principia in conclusionibus relucet; et quidem omnia praecepta Decalogi sunt illorum illata principiorum, etsi diversimode, ut explicatum fuit *art. 1.*

AD SECUNDUM dicendum, [*Oxon. ib. n. 7.*] in praecepto de sanctificatione Sabbathi iuberi, ut cultus aliquis exhibeatur Deo determinato tempore. Ad quod affirmativum praeceptum sequitur negativa haec: non esse incumbendum operibus servilibus pro tempore determinato; non alia de causa, nisi quia impedimento sunt cultui, qui praecipitur. Itaque id mandatum est ex parte morale, ex parte caeremonias concernit. Ut iubetur cultus divinus, morale est praeceptum; non autem quoad tempus determinatum eum cultum exhibendi, in quocumque tandem gradu evidetiae ad legem naturae pertinere dicatur.

ARTICULUS IV.

UTRUM PRAECEPTA DECALOGI CONVENIENTER DISTINGUANTUR.

Mag., Alensis 3. p. q. 29. m. 2. a. 3. § Consequenter quaeritur.

S. Thom. 1. 2. q. 100. a. 4.

RESPONDEO, distinctionem et numerum praeceptorum Decalogi contingit diversimode disponi et ordinari, pro diversitate eorum, unde et desumitur distinctio. Et quidem, si attendatur ordo, secundum quem conscripta sunt in tabulis lapideis, quinque ad unam, totidem ad alteram tabulam pertinent. Ita enim litteris consignata fuere, ut dicit Iosephus in libris *Antiquitatum*. Alio modo accipi potest distinctio ex ratione formali praecepti, et hoc pacto accipit Esichius, super illud *Levit.*, 26. *Decem mulieres in uno Clibano coquent panes*, dicens praeceptum de sanctificatione Sabbathi ad decem verba non pertinere, cum sit figurale, et non observandum secundum litteram; et nihilominus Decalogum decem praeceptis constare semper utique servandis. Unde distinguit tria praecepta in prima tabula ordinantia ad Deum, iuxta triplicem actum latriae, nam colimus Deum corde; propter quod datur primum mandatum: *Ego sum Dominus Deus tuus, non habebis Deos alienos*. Colimus etiam Deum per reverentiam in opere, et propterea datur secundum mandatum: *Non facies tibi sculptile*. Denique colimus Deum ore; et ideo dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. — At Augustinus, *q. 71.* super Exodum respexit rationem formalem praeceptorum. Et quia secundum triplex debitum se habet creatura ad Deum, ideo in prima tabula tria sunt man-

data, secundum ipsum, dicens haec duo, *Non habebis Deos alienos; et, non facies tibi sculptile*; unum esse mandatum. Revera quippe formaliter non differunt. Similiter eandem formalem rationem attendit in praeceptis secundae tabulae. Etenim non concupiscere alterius uxorem, et non concupiscere proximi possessionem, nedum differunt materialiter, verum etiam formaliter, nam ad vim aliam pertinet concupiscentia carnis, ad aliam concupiscentia oculorum, seu alienarum divitiarum. *Prima* enim est virtutis generativae; *secunda* autem est sequela virtutis sensitivae; ideo duobus mandatis hae duae coercentur concupiscentiae. Quare concludens, dicit: *Mihi autem convenientius videtur accipi illa tria, et ista septem, quia et trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare.*

Pro sequentibus tribus quaesitis, videsis Alensem loco cit. art. praec.; art. 4. et 5. et praecipue legendus hic Doctor Angelicus.

ARTICULUS VIII.

UTRUM PRAECEPTA DECALOGI SINT DISPENSABILIA.

Doctor, Oxon. 3. d. 37. — S. Thom. 1. 2. q. 100. a. 8.

VIDENTUR praecepta Decalogi esse omnino indispensabilia. Etenim Isaiae, 14. quidam reprehenduntur de hoc, quod mutaverunt ius, dissipaverunt foedus sempiternum: id vero maxime videtur intelligendum de praeceptis Decalogi; ergo Decalogi praecepta mutari per dispensationem non possunt.

2. PRAETEREA. Ad Timoth., 2. cap. 2. *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Atqui se ipsum negaret, si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia; efficiendo enim ut homo inordinate se haberet ad Deum per opera contraria praeceptis primae tabulae, aut non servaret quae iubentur in secunda, quibus homines ordinantur ad invicem; ordo iustitiae procul dubio violaretur; ergo id est omnino impossibile. Haec enim sunt prorsus immutabilia; *Nulli est faciendum indebitum: cuilibet est reddendum debitum.*

CONTRA. [Oxon. ib. n. 1.] Per Decalogi praecepta prohibentur homicidium, adulterium, furtum: in istis videtur Deus dispensasse, praeci- piendo Abrahae, ut filium Isacum sibi in holocaustum offerret, *Gen. 22.* De furto, *Exodi, 21. et 22.* ubi legitur, Deum praecepisse filiis Israël, ut Aegyptios spoliarent. De maechari autem patet *Oseae, 1. Fac tibi filios fornicationum.*

RESPONDEO: sentientes praecepta omnia Decalogi pertinere ad legem naturae stricte acceptam, (iuxta exposita *art. 1.*) subinde inferunt, esse penitus indispensabilia. Ex eo quod enim [Oxon. ib. n. 2.] quae praeci- piuntur includunt formalem bonitatem per se ad finem ultimum convertentem; et item quae prohibentur importent malitiam ab eodem fine avertentem; illa quia bona praecepta sunt, haec vero interdicta, quia de se mala. Omnia enim eiusmodi praecepta, seu immediate, seu mediate, descendunt a primis principiis practicis lumine naturali notis, ad quibus assentiendum inclinatur naturaliter intellectus; et ad assentien-

dum tali dictamini inclinatur naturaliter voluntas; sunt itaque penitus indispensabilia. Nam quod de se est illicitum, evadere licitum non potest per aliquam voluntatem; ac proinde cum malum sit ex natura extremorum occidere proximum, stante eadem causa, vel materia, super quam actus transit, semper erit malus; et ita nullum *velle*, quod est extra rationem illorum extremorum, efficere potest, ut sit actus bonus. Et tunc exponuntur auctoritates, quae videntur dicere, Deum in talibus dispensasse hoc modo: licet possit fieri dispensatio circa actum in genere actus, non tamen circa ipsum, in quantum est prohibitus, et ita nec contra prohibitionem.

Verumtamen *nobis haec opinio non videtur probanda*. Nam [Oxon. ib. n. 3.] dispensare, non est facere, ut stante praecepto, liceat ipsum praevaricari, sed dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter sit intelligendum. Est enim duplex dispensatio, scilicet *Iuris revocatio*, et *Iuris declaratio*. — Hoc posito: sciscitor, an stantibus circumstantiis eisdem in isto actu, qui est hominem occidere, variata sola circumstantia prohibiti, et non prohibiti, posset Deus facere, ut is actus, qui cum his circumstantiis est prohibitus, sit non prohibitus, sed magis licitus? Si ita sit; igitur simpliciter Deus potest dispensare per Iuris revocationem, faciens inde, ut actu manente eodem, non teneatur quis ad illum, sicut prius. Quemadmodum et quicumque Legislator simpliciter dispensat, quum revocat praeceptum Iuris positivi per ipsum statuti; non quidem faciens, ut praecepto manente secundum se, auferatur ratio illiciti, fiatque licitum. Quo etiam pacto Deus simpliciter revocavit legem veterem quoad caeremonialia, quum tulit novam. — Si autem Deus facere non potest ut actus, qui cum talibus circumstantiis erat prohibitus, evadat licitus iisdem manentibus circumstantiis; igitur nec efficere potest, ut interficere hominem non sit prohibitum, cuius oppositum manifeste patet de Abrahamo, quem iussit Deus occidere filium suum. — *Deinde*, [Oxon. ib. n. 4.] quae sunt vera ex terminis, seu sint principia prima, seu conclusiones ex eis necessario deductae praecedunt in veritate omnem actum voluntatis; habent enim veritatem circumscripto per impossibile omni *velle*. Si igitur praecepta omnia Decalogi praedita sunt tali necessaria connexione, sic ut ista sit necessaria: *proximus non est occidendus, furtum non est faciendum*; ac proinde sublato omni *velle*, intellectui apprehendenti terminos earum complexionum forent sic notae, intellectus divinus apprehendens eas veluti ex se veras intelligeret; et tunc divina voluntas necessario esset concors eiusmodi complexionibus, vel ipsa non esset recta; et ita astrueretur in Deo ratio scientiae practicae, quod est falsum. Et amplius, Dei voluntas simpliciter necessario determinaretur circa aliqua volubilia extra se; quod fuit error Philosophorum.

Est igitur dicendum, praecepta pleraque Decalogi, et praesertim ea quae pertinent ad *secundam tabulam*, esse simpliciter dispensabilia. Cum enim [Oxon. ib. n. 5.] in eis (*ut tactum fuit art. 1.*) non eluceat bonitas necessaria ad consequutionem ultimi finis, spectata ratione formali talium praeceptorum, nec e converso in his, quae interdicuntur appareat malitia necessario avertens ab ultimo fine, subinde mala censenda sunt, quia prohibita, et bona quia per Deum iussa. Ut ergo praecepit, furtum non esse faciendum, nec maechandum, nec occidendum, potuit praecepisse,

aut praecipere oppositum; et tunc stante eodem actu cum iisdem circumstantiis, licitus foret, qui alias erat prohibitus, et ob eam prohibitionem inordinatus. Dispensatio autem non efficit, ut stet prohibitio cum actus bonitate; id enim est impossibile in sensu composito, respectu cuiuscumque Legislatoris; sed dispensatio aufert prohibitionem, seu revocat ius positum, quo facto simpliciter licite repraesentari potest, quod stante lege erat illicitum et inordinatum. — Ad praecepta *primae tabulae* quod attinet, aliter est dicendum. Nam [*Oxon. ib. n. 6.*] illa immediate respiciunt Deum pro obiecto. Et quidem duo priora, scilicet, *Non habebis Deos alienos; et non assumes nomen Dei tui in vanum;* idest non facis Deo tuo irreverentiam; si intelligantur esse tantum negativa, sunt stricte de lege naturae. Sequitur enim necessario: si est Deus, est amandus ut Deus, et nihil aliud est colendum ut Deus; nec Deo est inferenda iniuria et irreverentia; ac proinde non potest in his Deus dispensare, sic ut alicui licitum sit oppositum repraesentare. — Tertium praeceptum [*Oxon. ib. n. 7.*] quod est de *Sabbathi sanctificatione*, affirmativum est; praecipitur enim, cultum aliquem esse Deo exhibendum determinato tempore; quoad temporis determinationem, non est de lege naturae stricte; quia nec principium practicum de se notum, nec conclusio inde illata. Nec item quoad partem negativam in praecepto involutam, quatenus interdicitur opus servile die Sabbathi, esse potest de lege naturae. Is enim actus prohibetur in quantum retrahit, vel impedit cultum Deo exhibendum tunc temporis, qui cultus sub praeceptum cadit; utrum autem sit de hac lege naturae hoc praeceptum de cultu Deo impendendo statis diebus, dubium est.

Et profecto [*Oxon. 3. d. 37. n. 7.*] si dicatur non pertinere ad legem naturae, quoad primum vel secundum gradum; igitur simpliciter Deus posset dispensare, ne homo omni tempore vitae suae teneretur habere bonum motum circa Deum; nec illi actum ullum dilectionis rependere, veluti necessarium ad salutem; quod sane incredibile et penitus improbabile videtur, quia sine omni bono *velle* finis ultimi, non potest aliquis simpliciter habere bonum *velle* circa ea, quae sunt ad finem. Sicut igitur [*Oxon. 3. d. 27. n. 18.*] homo tenetur habere aliquem actum virtuosum, ita tenetur habere aliquem actum illius praecepti Deuteronomio 6. et Matthaei 22. *Diliges Dominum Deum tuum*, qui actus est gratuita dilectio Dei. Et sane [*ib. q. 1. n. 3.*] si cuilibet necessarii sunt ad salutem actus virtutum moralium, multo magis erunt necessarii actus virtutum theologiarum, per quos opera moralium virtutum ordinantur in finem. Et profecto homo rationis compos, servans moralia praecepta secundae tabulae, nihil ad salutem faceret, nisi gratia finis ultimi, saltem virtualiter, in his virtutum actibus se exerceret. — *Deinde*, fieri non potest, [*Oxon. 3. d. 37. n. 7.*] ut non occurrat opportunitas toto vitae tempore habendi actum dilectionis circa Deum. Sicuti e contra stare potest observantia praecepti de honorandis parentibus, esto nullus talis actus habeatur; quia praeceptum non obligat ad actum, nisi pro tunc quando opportunitas occurrit, et potest opportunitas haec abesse toto tempore vitae. Nihil autem potest impedire et excludere pro semper opportunitatem adorandi et colendi Deum; et propterea ad actum huius praecepti affirmativi aliquando eliciendum tenetur quilibet adultus. Videtur ergo necessaria haec illatio, *Deus non est odio habendus; vel Deo non est in-*

iuria irroganda; ergo est aliquando diligendus. Et sicuti *antecedens* est de Iure naturae strictissimo, ita et *illatum* (1).

Quod vero *consequens* illud non pertineat ad legem naturae strictissime acceptam, videtur probari, [*Oxon.* 3. d. 37. n. 7.] ex eo quia non est iuris naturae stricte accepti, ut homo nunc vel hodie eliciat actum amoris erga Deum; id quippe non est principium practicum de se notum, nec conclusio evidenter ex principio deducta. Determinatio siquidem haec diversa, atque alia est in legibus diversis, ut dictum fuit, et concessum, non spectare ad legem naturae; ergo neque est naturaliter notum, colendum esse Deum crastina die, nec alio determinato tempore; qua enim ratione non sequitur, nunc esse cultum Deo exhibendum, pari ratione nec tunc, et de quocumque tempore determinato; ergo non videtur concludi posse, quando aliquis teneatur tunc, vel nunc exhibere cultum Deo, et pari ratione nec aliquando indistincte; quia ad nullum actum tenetur aliquis pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non teneatur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus occurrentibus. Caeterum tenentibus partem affirmativam facilis est solutio huius argumenti; dicerent enim cum arguitur a singularibus ad universale, committi fallacia *figurae dictionis*, sicut in aliis pluribus determinatis ad unum indeterminatum. Non enim ex eo quod hic cibus non sit necessarius ad vitam sustentandam, nec ille alius, nec alius, sequitur nullum omnino fore necessarium.

Summa haec est, [*Oxon.* 3. d. 37. n. 7.] si teneatur, cultum aliquando esse Deo impendendum, spectare ad legem naturae proprie acceptam, tunc illud praeceptum *Sabbatha sanctifies*, ut importat hunc cultum, et amorem in Deum, erit omnino indispensabile, ut de aliis duobus primae tabulae dictum est: si vero extra illam legem esse ponatur; tunc iudicandum est de illo, sicuti de plerisque secundae tabulae praeceptis dictum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, ex humana pravitatem nullum pati dispendium, nec mutationem subire Decalogi praecepta; et ideo iure coarguuntur et damnantur homines contra illa peccantes; quia id sub eorum potestatem non cadit, facere nempe ut licitum sit, quod Deus non fieri mandavit. At id non prohibet, quin ipsemet Legislatores, pro sui eminentissima potestate, facere queat, ut homines contra illam praecepta operentur, et citra peccatum, quia in tali casu praeceptum revocasse intelligitur, cum ipse auctor esse non possit peccati. Non putamus autem, [*Oxon.* 3. d. 37. n. 5-8.] hoc fieri posse quoad omnia Decalogi praecepta, sed tantum circa illa, quae intrinsecus malitiam non involvunt, et mala sunt, quia prohibita; nec necessario ex eorum natura, ab ultimo fine avertunt, nec eorum opposita necessario conducunt ad consequutionem finis, ut expositum fuit *art.* 1.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon.* 3. d. 37. n. 5. seqq.] utique Deum se

(1) Et subiicit Doctor, factam fuisse determinationem pro hoc praecepto observando in lege Mosayca in die Sabbathi; et extitisse in lege naturae, ut aliquo tempore homo vacans a servilibus operibus, exerceret se in magnificando et colendo Deum; et in lege Evangelica deputatum esse diem Dominicum, quo quisque adulterum teneretur audire Missam integram, in qua Sacerdos offert Sacrificium pro se, et populo Deo longe acceptissimum. Idipsum docet Scot., 3. dist. 27.

Poncius partem hanc negativam amplectitur dicens, in hanc magis propensum fuisse Doctorem; posse subinde Deum absolvere, vel dispensare hominem, ne unquam se diligeret eique beatitudinem largiri, ut salvat parvulos citra bonum actum eorumdem in ultimum finem. Videsis ipsum in *comm.* a n. 212 et seqq. -- Sed in comm. super dist. 9. dicit videri hanc, *rationabile esse creaturam intellectualem obligari ad aliquando recognoscendum et reverendum summum Dominum suum*, spectare ad legem naturae, et esse de se notam. Vel convenientissimum fuisse, ferri super hoc praeceptum, ut naturae maxime consentaneum; aut verius pertinere ad ius utrumque.

ipsum negare non posse, nec subinde dispensare super praeceptis primae tabulae, ut expositum fuit; invariabilis est enim ordo, secundum quem creatura intellectualis ordinatur ad ultimum finem. Sed disparem omnino esse rationem de ordine, quo creaturae disponuntur ad invicem; quamvis enim in sensu reduplicativo nequit is ordo immutari, sic ut stante praecepto et lege, non imputetur facienti operatio contra legem, hoc enim est impossibile, et sub tali consideratione nullus Legislator potest legem a se latam dispensare; at potest praeceptum revocando, vel absolute respectu omnium, vel in casu quoad aliquos. Ita et Summus Legislator potest dispensare super quibusdam secundae tabulae praeceptis, ut ostendit ratio *ad oppositum*, et efficere proinde ut inordinatum non sit, quod alias fuisset, idest, nisi foret revocata lex prohibens talibus in casibus.

Quae subiiciuntur addita sunt iussu eruditissimorum Censorum.

Causa submovendi ambiguitatem omnem, quae forsitan oriri posset ex his, quae de sexto Decalogi praecepto dicuntur tum praesenti, tum articulo 1. huius centesimae quaestionis, quatenus asseritur posse super tali praecepto a Deo dispensari, ut quis contra faciens non peccaret, ut proinde adulterium malum esse non videtur nisi quia prohibitum, intelligendum, inter propositiones damnatas per S. M. Innocentium XI. proscriptam esse et sequentem sub n. 49. Mollities iure naturae prohibita non est. Unde si eam Deus non interdixisset, saepe bona esset, etc.

Propositionem hanc ut plane erroneam, et iure subinde per Apostolicam sedem esse confixam, ostendere mihi animus est ex Magistri Scoti notissima doctrina; quo facto evidenter excluditur suspicio quaecumque accepta fortassis ex his, quae dicuntur in articulis praecitatis.

Hoc itaque declaratur supponendo quod ipse Doctor cum communi Theologorum docet de notione legis naturalis. Itaque [Oxon. 3. d. 37. — 4. d. 17. a. 1. — d. 33. q. 1.] et alibi, nempe potissimum ad legem naturae spectare prima principia practica ex terminis nota; et conclusiones ex eis evidenter illatas; secundario vero legem naturae se extendere quoque ad illa, quae admodum consona sunt principiis primis, et conclusionibus ex illis deductis; tametsi neque eiusmodi principia sint, neque ex eis necessario illatae conclusiones.

Quoniam ergo sexto Decalogi praecepto interdicuntur actus quicumque carnales extra matrimonialem contractum repraesentati, interest exponere, quidnam intelligendum veniat nomine contractus matrimonialis. Eiusmodi ergo contractus est maris et foeminae mutua corporum suorum translatio pro usu perpetuo procreandae prolis debite educandae. Est autem a Deo institutus, et quidem ante lapsum Gen., 2. Hoc nunc os ex ossibus meis. Et, crescite, et multiplicamini, estque institutio per modum praecepti affirmativi, semper proinde obligans, sed non ad semper. Nedum autem est a lege Dei positiva, verum etiam de lege naturali indita a Deo cordibus hominum.

Quod vero is contractus, et quaecumque ad eum perficiendum concurrunt apprime consona sint legi naturali, idest, principiis primis practicis, et conclusionibus necessario inde deductis, luculentissime et per partes declaratur a Magistro Scoto 4. d. 26. a. n. 17. et sequentibus, et ex ipso eadem explicantur in Supplem. ad 3. p. q. 41. art. 1. Et porro evidenter consonum est legi naturali, esto non necessario sequens, marem. et foeminam perpetuo obligari ad prolem procreandam, pieque educan-

dam, quo Dei cultus augeatur; inde enim habetur, et pulchre obtinetur bonum prolis, familiae, et reipublicae: quemadmodum ergo horum opposita dissona sunt recto dictamini naturae, ita haec ut admodum consona illi et probantur et amplectuntur.

Ex quibus evidenter constat, actus quoscumque carnales, de matrimoniali contractu non procedentes, nedum fieri et repraesentari contra Dei legem positivam, edicentis, non esse moechandum; sed etiam lege naturae interdictos, ac proinde independentem a divino mandato propriam praeseferre malitiam, specialique turpitudine et foeditate scattere, quamvis per Legislatoris interdictum augeatur eius obliquitas, magisque declaretur. Natura ergo dictante pro prolis procreatione dumtaxat eos actus fore adhibendos, marem inter et foeminam, qui ad eum finem mutuo transtulerint suorum corporum potestatem, his sublatiis circumstantiis, non possunt per naturae recta dictamina ii actus non improbari. Falsissimum est ergo mollitiem lege naturae non prohiberi, et per Magistri Scoti notissimam doctrinam perspicue falsitatis revincitur, penitusque is error convellitur, cum nulla ratione fini a natura intento mollities utilis esse queat.

Imo et in cit. supplemen. ad 3. p. q. 65. art. 3. ubi quaeritur, Utrum accedere ad concubinum sit contra legem naturae? Late declaratur, utique ad scortum accedere esse contra legem naturae, quia oppositum plurimum illi legi est consonum; nam vaga coniunctio maris et foeminae est contra bonum prolis, familiae, et civitatis; ergo multo magis contra hanc naturae legem sit oportet mollities, quaz nulla ratione praedictis bonis utilis esse potest, nullaue circumstantia rectificabilis.

Veruntamen per hanc Ecclesiae definitionem non putamus finem impositum esse quaestioni illi, An Decalogi praecepta sint dispensabilia? Scimus Aquinatem cum suis partem amplecti negativam; Scoto cum pluribus aliis affirmante quaedam secundae tabulae praecepta admittere dispensationem, quod exemplificatur de furto, homicidio, et adulterio; tametsi idipsum fieri posse neget in mendacio, periurio, odio Dei, etc. Sanctus Thomas ultro fatetur minime Abraham peccasse necem filio intendendo; nec Israelitis bona Aegyptiorum secum asportantes, nec Oseam cum ad scortum ex Dei iussione accederet. Sed ait, id evenisse ob materiae mutationem. Sed Magister Scotus vult abfuisse peccatum, quia Deus his in casibus vel mandatum revocavit, aut tunc non urgere explicavit. Quoniam itaque horum Magistrorum eadem est sententia in re, complures arbitrantur, totum quod controversitur ad puram quaestionem de nomine pertinere.

Sed tamen Magister Scotus usus est nomine dispensationis, quemadmodum communiter dicitur, Deum dispensasse cum Patribus in polygamia, et etiam in libello repudii in lege Mosayca; illud quidem ob maius bonum, nempe augmentum cultus divini; istud vero ob maius malum vitandum, quod erat uxoricidium, sed ad primaevali institutionem Salvator reduxit Matrimonium in lege Evangelica Matth., 19. ut sit unius viri cum una muliere inseparabiliter uniti.

Quamvis igitur Doctor docuerit sextum Decalogi praeceptum posse admittere dispensationem, non proinde voluit adulterio non inesse aliam malitiam, quam ex lege Divina prohibente tale factum; imo docens Matrimonium esse de lege naturae, atque in statu innocentiae a Deo insti-

tutum, una explicuit contrafacientes, et contra legem naturae peccare (ut tactum est supra), et etiam contra divinum mandatum. Nec aliter est Doctor intelligendus cum scribit 4. dist. 50. q. 2. n. 9. Quodcumque peccatum est peccatum, quia est contra praeceptum divinum. Hoc utique verissimum est, quia lex naturae indita nobis est lex Dei; quicquid igitur contra legem naturae inditam exercetur, contra divinum praeceptum committitur. Lex quippe naturalis complectitur et iudicium Divini intellectus, et creata mens pro luminis ratione quod participat, percipit, atque assentitur principiis primis et eorundem conclusionibus; et praeterea lex naturae involvit iussionem divinae voluntatis ligantis ad observantiam eorum, quae intellectus esse faciendae indicat. Verissime ergo omne peccatum est tale, quia est contra praeceptum divinum, et nullus omnino peccat nisi transgrediendo divinum mandatum, seu positivum seu naturale.

Pergit etiam Doctor ibidem n. 10. Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere (idest spectata ratione talis actus), sed tantum ex praecepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem; quia illa ex se, si Deus mutaret praeceptum, non essent peccata. Haec ille. Et dicit ex genere actus non esse peccatum mortale circa creaturam, quemadmodum ex genere actus committuntur peccata circa Deum, sicuti sunt, odium Dei, periurium, aliaque id genus; et idipsum affirmat Sanctus Thomas, sed ait, ut innuimus, mutari materiam, non intervenire dispensationem. Sed quicquid sit de hac controversia, sufficit nobis doctrinam Magistri Scoti de dispensatione praeceptorum secundae tabulae, nulla ratione favere propositioni damnatae per Ecclesiam, imo manifeste pariter excludi per doctrinam Scoticam putamus satis declaravisse.

ARTICULUS IX.

UTRUM MODUS VIRTUTIS CADAT SUB PRAECEPTO LEGIS.

QUOAD hunc, duosque sequentes articulos, legendus Doctor Angelicus. Illud sciendum, quod ait S. Doctor hic, et a. 4. q. 91. Legem nullam humanam, nec Ecclesiam habere potestatem disponendi aut ordinandi per legem actus mere internos, non admitti a Magistro Scoto, qui 4. d. 17. q. un. §. De tertio art. vult, Ecclesiam determinasse tempus Confessionis Sacramentalis faciendae, ac modum tradidisse, declarans actus occultissimos, eorundem circumstantias mere internas fore clavibus subiiciendas ad Sacramenti validitatem. Ubi videndus Magister Hiquaeus in com. a n. 80.

Ad decimum articulum quod attinet, dicendum est, modum charitatis cadere sub praeceptum legis divinae, quam ad salutem servari oportet, eo modo quo praecepta Decalogi exposita sunt per Legislatorem novae legis. Nam etsi dubium sit, utrum Iudaei tenebantur servare praecepta moralia, uti nos tenemur; Legis periti siquidem Iudaeorum docebant populum [Oxon. 3. d. 40. n. 4.] licitum esse amare amicum, et odio habere inimicum; nobis tamen praecipitur inimicorum dilectio, atque beneficiis prosequamur eos, qui nos oderunt; quare modus hic diligendi proximum cadit sub praecepto legis divinae. Et amplius modi ii explicantur in lege Evangelica quoad

praecepta secundae tabulae; nec erant noti omnibus ex principiis legis naturae [ib. 3. d. 37. n. 11.] quemadmodum sunt, non esse concupiscendum ad maechandum alienam uxorem; non desiderandam rem proximorum, et alia eiusmodi; in tantum ut hi modi diligendi proximum cadant sub lege, eo modo quo lex explicata est, servari ad salutem.

ARTICULUS XII.

UTRUM PRAECEPTA MORALIA VETERIS LEGIS IUSTIFICARENT?

Doctor, Oxon. 3. d. 40. — d. 1. q. 6. — S. Thom. 1. 2. q. 100. a. 12.

RESPONDEO, [*Oxon. 3. d. 37. n. 2. — 4. d. 1. q. 6. n. 10.*] tria extitisse genera praeceptorum veteris legis; erant enim aliqua moralia, quaedam caeremonialia, et praeterea iudicialia; ad quae omnia servanda Israëlitae tenebantur; nam ea non exequentes, vel contrarium repraesentantes, peccabant mortaliter; quod peccatum designat comminatio mortis in transgressores: *Qui praeterierit, inquit, se lustrari de aqua praedicta, peribit anima illa de populo suo.* n. 15. et 17. Et complura quidem erant in lege eiusmodi praecepta, quae praecipiebantur purgationes ab immunditiis contractis secundum legem, ut liquet legenti *librum Levitici*, de purgatione a tactu morticini, de purgatione a lepra, et aliis similibus. Iubebantur etiam oblationes hostiarum, quae pertinebant ad cultum atriae pro tempore, quo viguit lex illa data per Moysen. — Haec igitur omnia dicimus non causasse gratiam, nec iustificasse exequentes quae mandabantur, instar Sacramentorum gratiam causantium ex opere operato. Sed tamen per illa praecepta executioni demandata, datam fuisse gratiam per modum meriti, esto *aliqui* negare videantur in talibus ex charitate factis, datam esse gratiam. Hoc enim omnino irrationabile videtur, nempe Deum dedisse praecepta servanda, et noluisse mereri observantem illa ex charitate, et obedientia: atqui data erant praecepta in illa lege de caeremoniis, purgationibus, et oblationibus hostiarum; sicque iniuncta observantia illorum, ut transgressio esset mortale peccatum; ergo Iudaei talia observantes ex charitate, gratiam merebantur, non quasi ex virtute operis operati eis gratia daretur, quia alioquin fuissent ea omnia proprie Sacramenta, quod verum non est; sed magis ex bono motu interius operantis, fiebant illa, quae Deus fieri praeceperat. Hoc itaque sensu credimus, veterem legem seu praecepta in ipsa contenta iustificasse facientes, si ex charitate, sinceraque mente parendi divinis mandatis, ea repraesentabantur. — At de Circumcisione aliter est dicendum, [ib. 4. n. 11.] quia enim haec proprie fuit Sacramentum veteris legis, ex opere operato parvulos iustificabat, et per gratiam collatam in eis culpa originalis pellebatur; de qua re actum 3. p. q. 70. art. 4.

QUAESTIO CENTESIMAPRIMA.

DE PRAECEPTIS CAEREMONIALIBUS SECUNDUM SE,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de praeceptis caeremonialibus. Et *primo*, de ipsis secundum se: *secundo*, de causa eorum: *tertio*, de duratione eorum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Quae sit ratio praeceptorum caeremonialium. — 2. Utrum sint figuralia. — 3. Utrum debuerint esse multa. — 4. De distinctione ipsorum.

ARTICULUS I.

UTRUM RATIO PRAECEPTORUM CAEREMONIALIUM IN HOC
CONSISTAT, QUOD PERTINENT AD CULTUM DEI.

QUAESTIONEM hanc, et sequentem, in quibus agitur de caeremonialibus in communi, et in particulari, eorundemque causis, quoniam Magister Alensis 3. p. q. 54. et 55. et ex eo Doctor Angelicus latissime versant, et pulcherrime expendunt de Sanctorum potissimum auctoritate, qui legales libros Moysis commentariis illustrarunt, et Mag. Scotus videns Alensis et Aquinatis commentationes ad Theologicam eruditionem abunde sufficere, nihil super hoc argumento scribendum putavit; Cui sententiae nos accedentes, cupidos intelligere legis Veteris mysteria praefatos Magistros consulere monemus; illud tetigisse contenti, quod sicuti caeremonialium praeceptorum scopus est ordinare hominem ad Deum, ad cuius cultum pertinent, modumque illum colendi praescribunt, et Christum eiusque mysteria significabant, ita iudicialium finis est ordinare hominem ad proximum.

QUAESTIO CENTESIMATERTIA.

DE DURATIONE PRAECEPTORUM CAEREMONIALIUM,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione caeremonialium praeceptorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum praecepta caeremonialia fuerint ante legem. — 2. Utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi. — 3. Utrum cessaverint Christo veniente. — 4. Utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I.

UTRUM CAEREMONIALIA LEGIS FUERINT ANTE LEGEM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 103. a. 1.

VIDENTUR caeremoniae veteris legis extitisse ante ipsam legem. Etenim [*Oxon. 4. d. 1. q. 7. n. 4.*] in lege naturae homines pietate praestantes colebant Deum per Sacrificia, ut patet *Gen.*, 4. in oblatione Abelis, et Caini; id ipsum fecisse Noemum, postquam cessante diluvio exivit de Arca, *Gen.*, 8. et ibidem, c. 14. narratur Melchisedechum, qui erat Sacerdos Dei excelsi, obtulisse panem et vinum; *et cap. seq.* habetur Deum praecepisse Abrahamo, ut sibi offerret in Sacrificium vaccam, capram, et arietem, et aves quasdam. Cum igitur in lege naturae fuerit Sacerdotium, et oblationes, et Sacrificia animalium, apparet manifeste ante legem extitisse caeremonias, quae in lege praeciipiuntur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 1. q. 6. n. 2.*] Praecipuum quod fuit in Lege Moysi, videtur fuisse Circumcisio, per ipsam enim Israelitae a caeteris nationibus distinguebantur: sed Sacramentum Circumcisionis datum fuit Abrahae quadringentis annis ante legem; ergo et Caeremoniae, et Sacramenta legis Mosaycae fuerunt in lege naturae priusquam lex ipsa sanciretur.

CONTRA. Deuter. 6. *Haec sunt*, inquit Moyses, *praecepta et caeremoniae, quae mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos.* Non igitur in lege naturae de his instructi erant.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 4. d. 1. q. 7. n. 4.*] revera caeremonias ad cultum divinum in lege Moysi praescriptas, ante legis ipsius latuonem non extitisse, sed magis una cum ipsa lege incepisse. Porro legis naturae sacrificia et oblationes, in quibus viri pietate conspicui cultum Deo exhibebant, et fidem in Deum et Christum venturum profitebantur, non ex humana industria, nec pietatis affectu processisse existimandum est. Nam divina Scriptura testatur Deo eiusmodi Sacrificia placuisse, ut de Abele, Noemo, Melchisedecho, Abrahamo constat, cui praecepit Deus, ut assumptis vacca trienni, et capra trima, arietem item annorum trium, et avibus quibusdam, omnia sibi sacrificaret. Iussu ergo Dei talia Sacrificia probantur instituta; alioquin iure reputandi fuissent illi eximiae sanctitatis viri, fatui et praesumptuosi, si talia citra divinum mandatum,

aut internam inspirationem facere attentassent; quod non est verisimile, nec ullo modo credendum. Id vero admodum rationabile fuit, ut innumeris mortalium in idololatria defluentibus, Deus suis cultoribus instituerit ac mandaverit sibi sacrificia offerenda; quorum deinde Sacrificiorum et oblationum ritus et caeremoniae, quo expressius et significantius ventura in lege gratiae portenderent, perficiendae erant per legem datam Moysi in monte Sina; eadem quippe fuere in lege naturae, et scripta, sacrificiorum et oblationum significata, sed lex vetus illa perfectius exprimebant; talibus enim umbris immediate successit lux et veritas legis Evangelicae, ac umbrae illae et figurae mox evanuerunt, ut infra *art.* 3. exponetur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM responsum est in *solutione*. Verum quippe est in lege naturae extitisse quasdam caeremonias, et ritus Dei iussu et inspiratione institutos, quos homines illius temporis exhibebant cultum Deo, et fidem in Mediatorem profitebantur. Nemo enim post lapsum [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 9.] esse potuit Ecclesiae membrum Deoque acceptus, nisi in fide Mediatoris, ut ostendit Apostolus, 11. *Ad Hebraeos*. Attamen ut lex naturae imperfecta erat, et tenebris peccatorum obnubilata, indiga proinde perfici et explicari per legem scriptam, ita caeremonias, et ritus illius legis perfici oportebat per alias lege sancitas, quae perfectius in lege Evangelica futura significarent. At idipsum est dicendum de Sacerdotio, etsi Melchisedech Rex Salem fuerit Christi typus, ut docet Apostolus *ubi supra* c. 7., et distincta figura Sacerdotis Evangelici panem et vinum offerentis, iuxta Christi institutum.

AD SECUNDUM [*Oxon.* 4. d. 1. q. 6. n. 2-4. — q. 7. n. 1-2.] concedo Circumcisionem esse ex Patribus, non ex lege, ut testatur Salvator, *Ioan.*, 7. ex quo recte intetur, non fuisse Circumcisionem remedium contra originale peccatum praecise in lege Moysi, sed etiam ante legem; verumtamen antequam praeciperetur Circumcisio, arbitrandum non est, relictum fuisse genus humanum absque ullo remedio, quo pelleretur ab anima culpa originalis; imo ut ait Gregor., 4. *Moral.* (et allegatur de Consecrat. dist. 4. c. Quod apud) *Quod agit apud nos aqua Baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro maioribus virtus Sacrificii*, de qua re actum 3. *p.* q. 61. *art.* 3.

ARTICULUS II.

UTRUM CAEREMONIAE VETERIS LEGIS HABEANT
VIRTUTEM IUSTIFICANDI TEMPORE LEGIS.

Praesentis quaesiti patet solutio ex dictis supra q. 100. *art.* 12.

ARTICULUS III.

UTRUM CAEREMONIALIA VETERIS LEGIS CESSAVERINT
IN ADVENTU CHRISTI.

Doctor, Oxon. 4. d. 3. q. 4. — *Report. ib.* — *S. Thomas* 1. 2. q. 103. a. 3.

VIDENTUR caeremonialia veteris legis minime cessasse in adventu Christi. Etenim [*Oxon.* 4. d. 3. q. 4. n. 1. — *Report. ib.* n. 1.] Matthaei, 9.

scribitur dixisse Salvatorem; *Non veni solvere legem, sed adimplere*. Circumcisio erat praecepta in lege. *Gen.*, 17. ergo Christus non evacuavit eam Baptismi institutione; maxime cum in seipso eum circumcisionis ritum ultro admittere voluerit, et ita de caeteris legalibus caeremoniis.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 3. q. 4. n. 1.] Circumcisio data fuit Abrahae in foedus sempiternum *Gen.*, 17. ergo ad semper mansurum: non erat igitur aliquando evacuanda circumcisio, ritus et caeremoniae ad eam pertinentes, nec subinde cessasse sentiendum est.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 3. q. 4. n. 1.] Nullus inferior habet auctoritatem revocandi legem institutam a superiori potestate: sed certum est Deum tulisse legem veterem per Moysen, et mandasse circumcidi professores eius legis. Nec in novo Testamento reperitur ubinam et quando legem et Circumcisionem revocaverit, caeterasque legales caeremonias irritas reddiderit. Imo ipse Salvator toto tempore vitae suae mortalis eam legem exactissime servavit; et instante iam morte in novissima coena, Agnum paschalem cum discipulis more patrio manducavit. Apostoli autem, caeterique illius discipuli non habuerunt auctoritatem legem et legalia quaeque revocandi.

CONTRA. [*Oxon.* 4. d. 3. q. 4. n. 1.] Ioan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*. De peccato autem originali est, ut filii Adae arceantur a regno caelorum; ergo in remedium eius morbi Baptisma probatur institutum. Atqui duo remedia sufficientia non ordinantur a divina Sapientia contra eundem morbum; ergo per Baptismi institutionem et promulgationem cessavit Circumcisio, cuius virtute delebatur ab anima peccatum originale.

RESPONDEO: [*Oxon.* 4. d. 3. q. 4. n. 7.] *quorundam* est hic sententia talis: tempus quo Baptismus fuit sub consilio, erat a prima publicatione eius usque ad Christi passionem; id vero minime Circumcisionem evacuavit, etiam quantum attinebat ad necessitatem eius. Eo enim temporis plane necessarium erat Iudaeo circumcidere parvulum suum, quia nondum erat Circumcisio evacuata, sicuti nec legalia caetera. A tempore autem passionis Christi usque ad publicationem Evangelii fuit Circumcisio licita, sed nec necessaria, nec utilis; nam in Christi morte legalia sunt consumata. Quod probatur ex illo Ioannis, 19. morte imminente dixit Iesus; *Consummatum est*. Et si quaeratur quodnam erat parvulis Iudaeorum remedium contra originale, a passione usque ad publicationem Evangelii? Respondent, non fuisse Circumcisionem, sed fidem parentum, ut tempore legis naturae. Tertio vero tempore post Evangelii publicationem Circumcisio fuit mortifera, pro quo tempore loquitur Paulus, *Galat.*, 5. *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit*.

Contra, haec opinio non est probanda; et quantum ad *primum*, quo asseritur, Baptismum fuisse sub consilio usque ad passionem, et postea statim sub praecepto, non videtur subsistere. Nam [*Oxon.* 4. d. 3. q. 4. n. 7.] si unum praeceptum impositum omnino revocat aliud, sane consilium, sive monitio de uno, efficit ut aliud non sit necessarium; siquidem cuius actus praeceptum est alterius prohibitio, eius actus consilium est licentia de non observando reliquum; ergo si praeceptum de Baptismo erat Circumcisionis prohibitio, quantum ad fructum, et consilium de Baptismo erat reddens Circumcisionem non necessariam. — *Hoc confirmatur*, [*ib.* n. 8.] quia si ante passionem aliquis Iudaeus ad praedi-

cationem Christi vel Petri parvulum suum baptizasset, neglecta Circumcisione, is parvulus e vivis excedens salutis compos effectus esset; recepit enim gratiam sanctificantem in Baptismo; nam a prima sui institutione Baptismus contulit gratiam. — *Responsio*: [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 8.] utique parvulis illis suffecisset Baptismus ad salutem, sed parentes eorum peccassent contemnentes exhibere eorum filiis remedium Circumcisionis. *Contra*, pater ante octavum diem potuit baptizare parvulum suum, eique providere de remedio contra originale, supponitur enim illi persuasum fuisse per Baptismum pelli ab anima culpam originalem; ergo non tenebatur consulere parvulo illi, aliud quaerendo remedium, seu submittere illum Circumcisioni. — *Similiter* non subsistit *secundum dictum*, quo asseritur, [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 8.] a tempore passionis Christi, usque ad tempus publicationis Evangelii Circumcisionem licitam quidem fuisse, sed minime necessariam. Etenim nullus aliter se habet nunc, quam prius ad aliquam legem, nisi quia est sibi aliter promulgata: sed post passionem Christi, antequam Apostoli Baptismum praedicarent, non fuit Baptismus aliter populo promulgatus, quam ante; ergo non aliter obligabatur aliquis post passionem ad Baptismum, quam ante, nec per consequens aliter se habuit ad Circumcisionem; erat ergo tunc perinde necessaria ad salutem. — *Deinde*, [ib. n. 9.] praecepta de Circumcisione, et Baptismo suscipiendo ab uno eodemque legislatore accipisse, intelliguntur vim obligandi, et medendi, vel pellendi ab anima morbum culpae originalis, *qui nunc* (inquit Beda, et allegatur a Mag., 4. dist. 1. c. ult.) *per Evangelium suum terribiliter et salubriter clamat*, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum Dei; *ipse dudum clamabat per suam legem*; Masculus cuius praepitui caro circumcisa non fuerit, anima illa peribit de populo suo, quia pactum meum irritum fecit. Sed Circumcisio habuit vim obligandi usquequo revocaretur; ergo et habuit vim medendi usque ad sui abrogationem: sed per solam Christi mortem non est aliter revocata, quam prius, ut concluditur ratione praecedente; quia nulla lex est aliter promulgata. Amplius, post Christi mortem, usque ad tempus promulgationis, Iudaei tenebantur circumcidere parvulos suos, quia nullo modo constabat eis, Circumcisionem fuisse abrogatam, non autem contulerunt eam parvulis, nisi ut utilem, et necessariam ad salutem; nam tenebantur ponere spem in ea sicut et prius; ergo si vere tunc Circumcisio revocata fuisset, profecto cogeantur tenere falsam et erroneam opinionem de Circumcisione, quod nihil est dictu, quia Deus neminem decipit, nec adstringit ad necessario sentiendum, quod falsum est. — *Denique*, numquam fuit homo derelictus absque certo remedio, et de quo non esset certus, in eo repositam esse medelam efficacem ad morbi depulsionem: sed peracta Christi passione, priusquam Evangelium praedicaretur, nullum aliud certum remedium datum fuit Iudaeis, ut est evidens; ergo illo eodem quod prius erat, oportebat eos uti ad salutem. Extitit ergo tunc perinde certum remedium, ac ante passionem; ergo quae Circumcisio manebat tunc, ut prius.

Tertium dictum erat [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 10.] tempore post publicationem Evangelii Circumcisio fuit mortifera. *Contra* arguitur: nam *Actuum*, 21. legitur de Paulo, qui ascendit Ierusalem, et ibi de consilio Iacobi, et aliorum fratrum, post quartam Synodum habitam Ierosolymis, purificatus secundum legem, ascendit in templum, obtulitque pro se Sa-

crificium; et tamen solemniter ante iam ibi fuerat Evangelium publicatum. Patet *cap. cit.* quia dixit Iacobus: *Vides frater quot millia sunt in Iudaeis qui crediderunt, et omnes aemulatores sunt legis*; ergo stante tunc Evangelii publicatione ipsa in urbe Hierosolyma, et in Iudaeis, approbatur tamen observatio legis. Et ipse Paulus ibidem inter tot Christianos opus legis implevit. — Quo autem tempore facta fuerit ista Pauli purificatio et oblatio secundum legem, conici potest partim ex textu *Actuum* et partim ex Magistro Historiarum. Id enim evenisse constat septem diebus ante Pauli captionem, ut habetur *Actuum*, 21. Paulus autem captus est circa principium regni Neronis; tertio enim anno eius delatus est Romam, iuxta Magistrum Historiarum. Nero autem incaepit regnare circa vigesimum annum post Christi passionem; tanto autem temporis intervallo videtur Evangelium satis publicatum fuisse, et maxime in Iudaea, ubi tamen Paulus legalia observavit.

Quapropter est dicendum, [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 11.] in Baptismo non esse distinguenda nisi duo tempora, alterum scilicet, quo erat sub consilio; alterum, quo fuit sub praecepto. Et primum quidem duravit a principio, ex quo praedicabatur Evangelium, vel Baptismus per Christum, vel per Apostolos, usque ad praedicationem solemnem et authenticam eiusdem post Ascensionem Christi; adeo ut primum tempus non admittat differentiam per mortem Christi, nec post eam, ex hoc solo quod aliter concurrat post ipsam Baptismus, quam antea. Secundum autem tempus (ut credo) incoepit in die Pentecostes in Ierusalem, quia usque ad illum diem Apostoli non praedicaverunt publice, iuxta illud verbum Christi, Lucae, 24. *Vos autem sedete in civitate, donec induamini virtute ex alto*. Sed in die Pentecostes, misso Spiritu Sancto, solemniter praedicaverunt, et apposita sunt illo die circiter tria millia, et baptizati sunt, *Actuum* 2. Inde vero ad alias civitates, secundum ordinem, cuilibet loco, vel genti erat tempus secundum Baptismi, prout ibi publice et solemniter lex Evangelica praedicabatur, in tantum ut praeceptum de Baptismo suscipiendo non incoepit simul apud quoscumque, sed *de Sion exibit lex, et Verbum Domini de Ierusalem*, iuxta prophetiam Isaiae, *cap. 2.*, et quibusdam incoepit tempus secundum ad mensem post Pentecosten, et aliquibus ad annum, aliquibus ad decem annos, et sic deinceps, prout ipsis lex Evangelica praedicabatur.

Ad *Circumcisionem* quod attinet [Oxon. ib. n. 12.] quatuor sunt tempora distinguenda: pro *primo* erat necessaria: pro *secundo* utilis, non necessaria: pro *tertio* nec utilis, nec necessaria, tamen licita: pro *quarto* omnino illicita, et mortifera. — Et *primum* quidem Circumcisionis tempus utrumque Baptismi tempus praecessit. *Secundum* tempus Circumcisionis comitabatur primum tempus Baptismi. Nam ex quo primum consulebatur Baptismus non fuit Circumcisio necessaria volenti baptizari, ut deductum fuit supra contra primam opinionem. Tunc ergo cucurrit, et valuit utrumque remedium sub disiunctione, ut Iudaeus eligeret quodcumque vellet. Licuit enim, et profuit sibi circumcisci si voluit (nec enim erat tunc revocata quantum ad utile, nec quantum ad licitum), licuit etiam sibi, imo laudabile fuit, baptizari; idque admodum congruum fuit, ut tempore medio inter duas leges, cum non subito primo tollitur, nec secunda servanda imponitur, illo, inquam, tempore simul currunt ambae sub disiunctione. — *Tertium* autem tempus Circumcisionis cucurrit cum

secundo tempore Baptismi, idque quantum ad Iudaeos, usque ad illud tempus Pauli, de quo actum, expendentes tertium assertum opinionis praecedentis. Imo verisimile est, quod etiam ultra id tempus; nam tempore purificationis Pauli videbantur fratres in Hierosolymis approbare observantiam legis. Sed quantum ad Gentiles recipientes Evangelium et fidem Christi, secundum tempus Baptismi, et quartum Circumcisionis simul concurrunt, saltem post quatuordecim annos a passione Christi, vel circiter, quando scilicet Paulus ascendit Ierosolymam ad Seniores, super illa quaestione consulens, de qua habetur *Actuum*, cap. 15. ubi primo allegat Petrus factum Cornelli, de quo *Actuum*, 10. et deinde Iacobus tamquam Episcopus Ierosolymorum profert sententiam dicens: *Ego iudico non inquietari eos. qui ex gentibus convertuntur ad Deum, sed scribere ad eos. ut abstineant se a contaminationibus*, etc. et de illis quatuor, duo, scilicet, abstinere ab idololatria et fornicatione, plane erant eis necessaria ad salutem; idcirco autem putaverunt eos de his esse commonefaciendos, quia de talibus Gentiles minus curabant. Sed alia duo, nempe *abstinere a suffocato, et a sanguine*, non erant perinde necessaria, sed admodum congruebat, ut Gentes conversae ad fidem ab his abstinerent, ne essent abominabiles Iudaeis. Sicuti in societate bene decet ut homo abstineat a quibusdam, quae sunt sociis abominabilia, esto simpliciter illicita non sint. Secundum itaque tempus Baptismi a principio suo omnino reddidit Circumcisionem illicitam respectu gentium ad Christum conversarum; aut saltem post tempus tertii Concilii Ierosolymis habiti, in quo decretum est, legis iugum non debere imponi gentibus, quae Evangelium receperunt, decimo quarto, vel decimo quinto anno post Christi passionem. — Verumtamen quoad Iudaeos ad fidem Christi conversos, secundum Baptismi tempus, nec a principio sui, nec post Concilium illud tertium Apostolorum, exclusit omnino Circumcisionem tamquam illicitam, nec legalia caetera, imo multo post tempore licite observabantur.

Argumenta [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 18.] quibus nititur praecedens opinio, facili sunt solutionis; et ad primum patet responsio ex dictis. Nam cum arguitur; Circumcisio non fuit revocata ante mortem Christi; verum est, non fuisse revocatam veluti inutilem atque illicitam; fuit tamen relaxata, ut iam non esset necessaria, quia consilium suscipiendi aliud remedium relaxat praeceptum de priori. Ex quo enim secundum extitit remedium simpliciter, et consulebatur, licuit, imo laudabiliter licuit, non uti remedio priori, ad depellendum originale peccatum. — Ad illud, Ioan. 19. *Consummatum est*; respondeo id intelligendum esse de his quae scripta erant de vita, passione, et morte Christi, iuxta illud Lucae, 18. *Ecce ascendimus Ierosolymam, et consumabuntur omnia quae scripta sunt per Prophetas de Filio hominis*. Quod si contendas referendum ad antiquam legem, dico intelligi debere *et consummatum est* in causa; siquidem Christi mors causa erat confirmationis legis evangelicae: sed illa non fuit confirmata tamquam necessaria ad observandum ante praedicationem eius publicam: ea autem praedicatio non incoepit in Passione, sed in Pentecoste; tempore enim intermedio sederunt in Coenaculo nemini solemniter vel publice praedicantes.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. ib. n. 19.] respondeo: Lex Moysaey complectebatur moralia, iudicialia, et caeremonialia; et quantum

ad quodlibet istorum, intelligi potest verbum Christi: *Non veni solvere legem, sed adimplere*. Et porro Decalogus simpliciter manens perfectius exponitur in lege Evangelica, ac Iudaei intelligerent, ut liquet Matthaei, 5. *Audistis, quia dictum est antiquis: non occides; ego autem dico vobis: Quicumque dixerit fratri suo, Racha, etc. et, Non maechaberis, etc. Ego autem dico vobis: Quicumque viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam maechatus est eam in corde suo.* — Iudicialia vero manent non in se, sed in aequipollente quantum ad finem. Finis enim iudicialium erat pacifica cohabitatio hominum: at mores evangelici plus valent ad pacifice convivendum, quam lex talionis; magis quippe servatur pax, si non repercutias percutientem, ac si oculus pro oculo, et dens pro dente reddatur. Nullum propterea iudiciale illius legis, quatenus illius legis, ligat nunc; licitum est tamen Principibus nunc aliqua statuere, quae erant in lege Moysi; eaque obstringerent ad eorum observantiam auctoritate Principis ita statuentis, non auctoritate veteris legis. Quemadmodum licet uni Regi in suo Regno statuere legem, quae viget in alio regno, quae non obstringeret subditos istius Regis, nisi quia eius auctoritate sancita sunt et iussa servari in suo regno. — *Caeremonialia* autem non manent in se, sed in suis significatis, nam umbra transit, et veritas successit. Omnes enim illae purificationes significabant emundationem a peccato, et illae oblationes figurae erant oblationis perfectae Christi, et actuum quorundam latriae, Fidei, Spei, et Charitatis in Deum; et haec sunt adimpleta, hostia illa iam oblata, et per eam purgatio peracta est peccatorum, et mentes fidelium in cultum Dei directae. — Quapropter Christus non venit solvere legem, aut Circumcisionem, quantum ad fructum, ad quem illa erant instituta; imo perfecit eam, copiosius remedium et longe perfectius instituendo, cum longe uberiores gratias conferat Deus recte suscipientibus novae legis Sacramenta, ac data sit per legalia veteris legis, et per ipsam Circumcisionem, per quam peccatum delebatur originale. — *Et cum subditur* [Oxon. ib. n. 20.] Christus se ipsum subiecit Circumcisioni; *respondeo*, congruum non fuisse, Legislatorem statim circa nativitatem suam, legem ferre; et ideo in principio sui temporis lex prior adhuc in suo robore erat; sicuti et ea quae fuerant legis naturae observanda erant circa tempora Moysi, usquequo daretur lex in Monte Sinai; ita et in casu praesenti de lege Mosayca, et Evangelica. — *Si dicas*; [Report. 4. d. 3. q. 4. n. 15.] soluto fundamento dissolvitur aedificium; Circumcisio erat veluti fundamentum omnium Sacramentorum legalium; ergo ipsa cessante debuerunt caetera omnia, et etiam moralia, quae illi superaedificata erant, cessare. — *Respondeo*: fundamentum proprie dicitur illud, cui aliquid innititur; qua ratione charitas et fides conflant fundamentum totius vitae spiritualis. Quod sane fundamentum numquam fuit solutum tam in veteri, quam in nova lege; eadem enim fides, quam nos habemus de Christo iam nato et mortuo, habuerunt illi de nascituro et morituro. Charitas etiam numquam excidit; ac propterea virtutes, quibus anima fit Deo grata, numquam cessaverunt. — Alio modo *fundamentum* sumitur proprie pro primo inter alia, idque originis primitate. Quo pacto Circumcisio extitit fundamentum Sacramentorum veteris legis, sicuti Baptismus est fundamentum omnium legis Evangelicae Sacramentorum.

AD SECUNDUM, dico [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 20.] exponi posse *foedus*

sempiternum in se, vel in aequivalente; vel forte magis ad intellectum literae, extitisse foedus sempiternum inter Deum et Abraham, et eius semen; quia numquam fuit aliud signum eiusmodi inter Deum et illud genus, et tamen futurum erat aliud signum foederis inter Deum, et totum genus humanum; et melius proinde erat semini Abrahae transire in illud foedus commune, quam remanere sub signo foederis specialis; melius est enim partem esse in toto, cui simpliciter bene sit, quam esse distinctam a caeteris partibus, ut sibi aliquid bene sit, et aliis male.

AD TERTIUM patet ex dictis in *solutione*. Nam [*Oxon. ib.*] respectu Gentilium credentium, praeceptum de Circumcisione erat revocatum in tertio Concilio auctoritate Petri et Iacobi, imo Spiritus Sancti, quia, ait Iacobus; *Visum est Spiritui Sancto et nobis*. Quantum autem ad Iudaeos, supponitur aliquando revocata; sed [*Oxon. ib. n. 17.*] tempus illud non reperitur annotatum in Scriptura aliqua, quia historica Scriptura non perducit Ecclesiam ultra quintum Neronis annum, nempe non ultra trigessimum annum a passione Christi; et tunc illo tempore etiam Iudaei conversi observabant legem, id enim eis licuit. Nec puto id fuisse omis- sum usque ad eversionem Ierusalem, et dispersionem Iudaeorum inter Gentes; tunc enim forte conformabant se Gentibus, cum quibus versa- bantur; et ita paulatim observantia legalium neglecta tandem esse desiit, et in nihilum abiit. — Quod vero tamdiu Circumcisio et legalia perse- verare permissa sint post Evangelii divulgationem, causa fuit [*Oxon. ib. n. 5.*] ut cum honore Synagoga sepeliretur; qui honos plane abfuisset, si statim Circumcisio et legalia quaeque essent abrogata. — *Aliter etiam potest responderi* [*Oxon. ib. n. 17.*] Deum per Apostolos vel eorum Suc- cessores, determinato tempore interdixisse legalia servari, quamvis id in Scriptura non contineatur, eo quod Historia Scripturae non pertingat ad tale tempus. Id vero admodum probabile videtur, quia Ecclesia tenet haeresim esse, affirmare legalia currere cum lege Evangelica, uti habetur *Extra de Baptismo, et ius effectum*, cap. *Maiores*, ubi dicit Innocentius: *Absit ut in illam damnatam haeresim incidamus, quae perperam affirmabat legem cum Evangelio, et Circumcisionem cum Evangelio servandam*. Ex sola vero omissione Iudaeorum, ex quadam necessitate dispersionis legem non servantium, non videtur Ecclesia mota ad iudicandum et proponen- dum, ut haeresim affirmaret Circumcisionis praeceptum haud esse revo- catum; sed magis persuasum fuisse a Spiritu veritatis, quo ducitur, et gu- bernatur, Deo absolute revocante Circumcisionem, et caetera legalia, ex quo simpliciter mortifera evaderent servantibus ea. — *Quod additur* de ob- servantia legalium per Christum repraesentata quamdiu fuit in vita mor- tali; *dictum est* [*Oxon. ib. n. 20.*] legem veterem in Christi morte desiisse, ut in causa motiva et finali. Sed non pro tunc, sed pro tempore publica- tionis legis Evangelicae, et talis causae; et ideo usque ad mortem potuit Christus licite illa caeremonialia servare; de quo *art. seq.*

ARTICULUS IV.

UTRUM POST PASSIONEM CHRISTI LEGALIA POSSINT SERVARI
SINE PECCATO MORTALI.

Doctor, Oxon. 4. d. 3. q. 4. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 103. a. 4.

VIDETUR post Christi mortem legalia posse servari citra omne mortale peccatum. Etenim [*Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 11-14.*] existimandum non est, Apostolos post acceptum Spiritum Sanctum in die Pentecostes mortaliter peccavisse. Hoc enim videntur persuadere verba illa Christi, Lucae, 24.: *Vos autem* (ait ad Apostolos iam iam ascensurus in Caelum) *sedete in Civitate, donec induamini virtute ex alto.* Sed ipsi Apostoli post Christi passionem, receptumque Spiritum Sanctum, legalia servaverunt. Nam tertio Concilio Apostolorum celebrato, Paulus Timotheum circumcidit *Actuum*, 16. et post quatuor annos, Paulus purificatus est secundum legem, et tota multitudo conversa in Iudaea, legem observabat, *Actuum*, 21. Ergo ipsa legalia post Christi passionem servari possunt sine culpa mortali.

2. PRAETEREA. Vitare consortia Gentilium ad legis caeremonias pertinuisse certum est: sed [*Oxon. ib. n. 13. et seqq.*] ut scribitur 2. *ad Galatas*, Petrus id faciebat: *Prius enim* (inquit Paulus) *quam venissent quidam a Iacobo edebat Petrus cum Gentibus. Cum autem venissent, subtrahebat et segregabat se ab illis.* Atqui sentiendum non est, Petrum in tali facto peccasse; ergo sine peccato legis caeremoniae servari possunt post passionem Christi.

3. PRAETEREA. Apostoli non inducebant Gentiles in Christum credentes ad peccandum: sed [*Oxon. ib. n. 12.*] ipsi de sententia Concilii scribentes Decretum denunciarunt Gentibus, ut abstinerent a contaminationibus Idololatriae, et fornicatione, *et a suffocato, et sanguine; Actuum*, 15. quae duo posteriora ad legis caeremonias pertinebant; ergo legalia licite servari possunt post Evangelii promulgationem.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Ad Galat., 5. *Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit;* ergo expresse significat Circumcisionem esse illicitam atque mortiferam.

RESPONDEO dicendum, ex quo Gentibus propositum est praeceptum de Baptismo suscipiendo, eis mortifera fuit Circumcisio; Iudaeis vero, ex quo fuit id Sacramentum authentice revocatum (priusquam enim tale tempus adveniret, ab eis legalia licite servabantur). Quae exposita sunt in *praec. art.* Verumtamen sciendum, caeremonias veteris legis fuisse umbras, et figuras futurorum, quae in lege Evangelica complenda erant. Siquidem purificationes significabant emundationem a peccatis, quae futura erat per Sacramenta instituenda per Christum in nova lege. Et oblationes figurabant Sacrificium repraesentandum in ara Crucis in persona Christi; quae est oblatio longe Deo acceptissima. Figurabantur praeterea per illas legales caeremonias actus quidam latriae, fidei, spei, et charitatis in Deum. Et ipsa in Circumcisione fiebat protestatio fidei [*Oxon. 4. d. 1. q. 7. per tot.*] per quam ad puerum Circumcisioni subiectum, relatum emundabatur a culpa originali, ut testatur Gregorius, 4. *Moral.*, cap. 2. et allegatur a Mag., 4. dist. 1. cap. *Quaeritur.* — Professio autem fidei [*ib. d. 25.*

q. 1. n. 9.] erat in Mediatorem venturum ex stirpe Abrahami, cui primum data fuit Circumcisio, et in lege confirmata. Nam omnes tenentur pro quolibet statu ad fidem Mediatoris post lapsum hominis; etenim nullus salvatur, nisi sit membrum Ecclesiae post lapsum: id vero non est nisi in fide Mediatoris, sicut patet per Apostolum ad Hebraeos, 11. — Caeterum [ib. n. 10.] illi sub lege veteri profitebantur se credere in Mediatorem venturum, quem nos sincera firmissimaeque fide tenemus venisse, passum esse, resurrexisse tertia die, ac super omnes Caelos ascendisse. Necessario ergo umbrae et figurae illae cessare debuerunt, adveniente veritate, quam praesignabant. Et sicuti priusquam Salvator adveniret, verum erat: *Christus nasciturus est*, ita modo est illa propositio falsa, cum iam adveniret. Eadem autem complexio esse nequit simul vera et falsa, vel contingens et necessaria. Ante Salvatoris adventum verum contingens erat, ipsum esse futurum; de libera enim Dei voluntate pendebat. Non est proinde eadem complexio de Redemptore, quem crediderunt antiqui Patres, et profitentes fidem in ipsum in Circumcisione, et quam credimus nos et profitemur in Baptismi susceptione. Ac proinde legalia quaeque, quae portendebant Christi adventum, falsa omnino sint oportet; quia vere significare nequeunt futurum Mediatorem, qui iam advenit.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 14. — *Report.* ib. n. 14. seqq.] circa cessationem legalium celebris exit controversia inter duos praecipuos Ecclesiae Doctores, Augustinum et Hieronymum, ut patet ex eorum Epistolis. Hieronymus ergo sentiebat, post Christi mortem non licuisse legalia servare; et quia de factis Petri et Pauli constabat ex Scriptura, dixit, id eos fecisse sub quadam simulatione, et non ex animo, quia erant mortifera. At Augustinus docet legalia non fuisse mortifera sed mortua praedicato Evangelio; quando proinde ea observabant Apostoli erant licita, et non prohibita, dummodo spes non poneretur in eis, sed in gratia Christi, quo sensu observantia legalium damnatur ab Apostolo. — Verum [ib. n. 13.] difficultatem non levem ingerunt verba Pauli ex cap. 2. ad Gal. *Cum venisset, inquit, Cephas in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat; et reddens causam, subdit: enim priusquam venissent quidam a Iacobo, edebat Petrus cum Gentibus. Cum autem venissent subtrahebat, et segregabat se ab illis, timens eos, qui ex Circumcisione venerant, et simulationi eius consenserant caeteri Iudaei.* Mox subiicit reprehensionem: *Si tu Iudaeus cum sis, gentiliter, et non iudaice vivis, quomodo Gentes cogis iudaizare?* Ea autem gesta sunt Antiochiae non diu post tertium Concilium Ierosolymis habitum, secundum Magistrum Historiarum. — Neque ulla hic habet locum simulatio, ut videbatur Hieronymo, quasi Apostoli ex conducto certaverint, Paulo causam Gentilium agente, Petro autem Iudaeis patrocinante: quia [Oxon. ib. 14.] ut ait August. et habetur in Canone *dist. 9. Si ad Scripturas divinas admissum fuerit aliquod mendacium, quantumcumque parvum, seu officiosum, nihil remanet in ea solidae veritatis, qua convincatur adversarius. Quidquid enim contra ipsum allegatum fuerit, respondebit, illud mendaciter esse dictum, iocose, vel officiose, ut est illud aliud, quod conceditur ita esse dictum.* Cum ergo Paulus ad Gal., 2. quae est pars Scripturae Canonicae, haec scribat: *in faciem ei restiti, quia reprehensibilis erat:* subiciatque, *Cum autem vidissem, quod non recte ambularet ad veritatem Evangelii, ne-*

cesse est sentire et fateri, ea verba esse simpliciter vera; alioquin omnis Scripturae auctoritas deperiret, ut arguit Augustinus. — Illud proinde declarandum superest, [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 14.] ob quam causam Petrus reprehensibilis dicatur. Dici non potest, dignum extitisse reprehensione quia tunc legem servabat; nam post tale factum, et ipse Paulus circumcidit Timotheum, iuxta Magistrum Historiarum. Et post quatuor annos idem Paulus purificatus secundum legem, ascendit in Templum, et tota multitudo credentium in Iudaea observabat legem, *Actuum*, 21. — Nec item Petrus reprehensibilis erat quia sic observabat legem, scilicet in discretionem ciborum; nam id non magis fuit mortiferum, quam caetera legalia, ut purificatio, et eiusmodi. — Aut igitur dicitur, [ib. n. 15.] reprehensibilis fuisse, quia in actu illo observandi legem, subtrahebat se a Gentibus in cibo, et potu, quod non fore faciendum, sibi fuerat a Deo praeostensum in mirabili illa visione, quae describitur *Actuum*, 10; vel quia prius legem non servans in hoc coram Gentibus, postea supervenientibus Iudaeis, id faciebat. Et utrumque istorum posset poni multipliciter. — *Primum* enim dici poterat reprehensibile quia *ad quamcumque Ecclesiam veneris, illi te conformes*, ait Ambrosius; ergo dignum reprehensione fuit in Ecclesia Gentium non conformare se modo vivendi eorum: vel quia in hoc dabat occasionem Gentibus servandi legem: vel quia ostendens facto illud esse necessarium; aut saltem necessarium ad hoc ut conversi ex Iudaeis vellent communicare cum eis: ita saepe inferiores facerent aliqua difficilia, ne excluderentur a communione Superiorum. Ad quem intellectum potest referri illa reprehensio Pauli, *Gentes cogis iudaizare*, Gal., 2. Vel ostendendo eis exemplo, necessarium simpliciter fore eis servare legem, vel saltem oportere eos ita se gerere, quo dignarentur communione Iudaeorum fidelium: vel saltem in maiorem laudem eis cessurum, si exempla maiorum imitarentur, ac contrarium exhibere. — *Secundum* etiam potest intelligi, vel quia simulabat non reputans id corde esse faciendum, quod opere exhibebat. Ex primo enim facto, quod in absentia nuntiorum Iacobi, representavit, videtur Petrum non sensisse, fore abstinendum a Gentibus conversis ad fidem, at in secundo facto ostendit sentire se, id esse faciendum; et ad tale intellectum referri potest illud verbum Pauli, *simulationi eius consenserunt caeteri*, Gal., 2. Vel posset posterius factum dici reprehensibile, quia non utebatur auctoritate Praelati. Cum enim esset superior Iacobi nuntiis, magis debebat ipse veritatem constanter tenere in opere, eosque ad suam rectitudinem adducere, quam propter timorem illorum flecti ad id quod eis erat magis acceptum. Quae profecto remissio, seu timiditas Praelati, est pro tempore reprehensibilis; quod significasse videtur Paulus illis verbis, Gal., 2. *Segregabat se ab aliis, timens circumcisos*. Nulla enim suberat vera causa timendi, cum tunc simpliciter licitum fuerit Iudaeis non servare legem, et maxime quando versabantur inter Gentes, idque debuit Petrus exemplo docere, ac ostendere nuntiis illis, tamquam eorum superior.

Singulum istorum quatuor [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 16.] posset discuti qualiter, et quantum esset reprehensibile. Quodcumque tamen asseratur, ad veritatem dictorum Pauli salvandam, melius est dicere non mortalem, sed venialem ibi fuisse culpam. Nec potest excusari Petrus, si dicatur id ab eo factum esse, quo vitaretur scandalum Iudaeorum. Nam nulla aderat materia scandali perfectis, neque parvulis, sed tantum Pharisaeis, de quo

scandalo non esse curandum, docet Salvator, Matthaei, 15. illis verbis: *Sinite illos, caeci sunt, et duces caecorum*. Eiusmodi autem scandalum extitisset illud, quia ex genere actus nullus debuit scandalizari, nisi male sentiens de libertate Evangelica. Nec per similem rationem excusari potest Paulus in circumcidendo Timotheum, vel purificando se; quia nullum illicitum et committendum propter scandalum quodcumque vitandum, iuxta illam regulam Iuris in 6. *Utilius scandalum nasci permittitur, quam veritas relinquatur*. — Itaque [Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 17.] Paulus licite inter Iudaeos servavit legalia. Nam etiam multo tempore post tertium Concilium Apostolorum id erat licitum, licet non esset utile, nec necessarium. Cum inter Gentes autem versaretur, ipsis se conformavit: licitum quippe sibi erat legem non servare, promulgato Evangelio. Petrus autem Hierosolymis servans legem, non peccavit; quia pro tunc licuit Iudaeo, et inter Iudaeos legem servare. At Antiochiae inter Gentiles ad fidem conversos, non servans legem, non peccavit; sed se conformans eis in cibo, et potu, minime deliquit: sibi enim licuit non servare legem; peccavit autem postea segregans se ab illis in cibis, et potibus, propter aliquam ex praedictis causis, ut divinae Scripturae sua constet auctoritas.

Atque ex his patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM *art. praec.* dictum fuit, ex quatuor illis, quae Apostoli decreverant denuncianda esse Gentilibus ad fidem conversis, duo priora nempe abstinere ab idolothitis, et a fornicatione, fuisse plane necessaria ad salutem; ideo tamen censuisse scribenda ad eos, quia de illis Gentes minus curabant. At reliqua duo, scilicet *abstinere a suffocato, et a sanguine*, ipsis necessaria non erant. Congruum tamen fuit, ut Gentes conversae a talibus abstinerent, ne Iudaeis essent abominationi, esto non fuerint simpliciter illicita.

QUAESTIO CENTESIMAQUARTA.

DE PRAECEPTIS IUDICIALIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de praeceptis iudicialibus. Et *primo* considerandum est de ipsis in communi: *secundo* in particulari.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Quae sint iudicialia praecepta. - 2. Utrum sint figuralia. - 3. De duratione eorum. - 4. De distinctione eorum.

ARTICULUS I.

UTRUM RATIO PRAECEPTORUM IUDICIALIUM CONSISTAT IN HOC, QUOD SUNT ORDINATA AD PROXIMUM.

ARTICULUS II.

UTRUM PRAECEPTA IUDICIALIA ALIQUID FIGURENT.

ARTICULUS III.

UTRUM PRAECEPTA IUDICIALIA VETERIS LEGIS PERPETUAM
OBLIGATIONEM HABEANT.

ARTICULUS IV.

UTRUM PRAECEPTA IUDICIALIA POSSINT HABERE ALIQUAM
CERTAM DIVISIONEM.

QUAESTIO CENTESIMAQUINTA.

DE RATIONE PRAECEPTORUM IUDICIALIUM,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ratione praeceptorum iudicialium.

Et circa primum quaeruntur quatuor.

1. De ratione praeceptorum iudicialium, quae pertinet ad principes. - 2. De his quae pertinent ad convictum hominum ad invicem. - 3. De his quae pertinent ad extraneos. - 4. De his quae pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I.

UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS DE PRINCIPIBUS ORDINAVERIT.

ARTICULUS II.

UTRUM CONVENIENTER FUERINT TRADITA PRAECEPTA
IUDICIALIA QUANTUM AD POPULARIUM CONVICTUM.

ARTICULUS III.

UTRUM IUDICIALIA PRAECEPTA SINT CONVENIENTER TRADITA
QUANTUM AD EXTRANEOS.

ARTICULUS IV.

UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS PRAECEPTA EDIDERIT
CIRCA DOMESTICAS PERSONAS.

SUPER argumentis harum duarum quaestionum Doctor non invenitur aliquid disputavisse, quia fortassis inde parum utilitatis colligi posse persuasum habuit, ut etiam censuit Poncius in Com. super d. 40. 3. n. 8. Valentia etiam et Vazquezius et Caietanus has quaestiones, sine commentationibus pertranseuntes, significarunt rem theologicam parum aut nullum detrimentum passuram eiusmodi quaesitis ignoratis. Verumtamen in iis instrui cupientibus praeclara multa suppeditant Magister Alens., 3. p. a. q. 48. et seqq. et Aquinas hic, articulo 4; q. 107. nonnihil de his tangetur.

QUAESTIO CENTESIMASEXTA.

DE LEGE EVANGELICA, QUAE LEX NOVA DICITUR, SECUNDUM SE,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quae dicitur lex nova. Et *primo* de ipsa secundum se: *secundo* de ipsa per comparationem ad veterem legem: *tertio* de his, quae in lege nova continentur.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita. - 2. De virtute eius, utrum iustificet. - 3. De principio eius, utrum debuerit dari a principio mundi. - 4. De termino eius, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat alia lex succedere.

ARTICULUS. I.

UTRUM LEX NOVA SIT LEX SCRIPTA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 106. a. 1.

VIDETUR lex nova esse et dici debere lex scripta. Etenim lex nova, quam docuit Salvator, dum ageret inter homines vitam mortalem, traditur et continetur in Evangeliiis instinctu Spiritus Sancti conscriptis, utique ut contentis in illis fides indubia habeatur; ergo penitus constare apparet, legem novam esse conscriptam. — *Confirmatur*, [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 4. seqq.] in Symbolo Apostolorum continentur credenda a fidelibus, suntque veluti summa quaedam legis Evangelicae: atqui constat Symbolum fuisse ab Apostolis conscriptum, et Ecclesiae traditum, ut sectatores legis novae sive Evangelicae corde crederent, profiterenturque, et opere implerent quae praecepta sunt; ergo lex nova iure est dicenda lex scripta.

2. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 28. n. 1.] Lex non scripta est lex naturae indita, secundum illud Apostoli, ad Rom., 2. *Naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis*; ergo si lex Evangelica est lex non scripta, ipsa non differre probatur a lege naturae.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 3.] Ioan., 1. *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est*. Lex autem data per Moysen scriptis consignata est; ergo quoniam lex Evangelica est alia a lege Moysi, ut explicuimus supra q. 91. art. 5. illa per se et primo conscripta non erit; etsi Christi doctrina per Evangelistas litteris fuerit consignata.

RESPONDEO dicendum, quod est principale et primarium in lege Evangelica non esse conscriptum, sed quod ducit et ordinatur ad illud fuisse litteris traditum (Cf. q. seq. ar. 5. seqq.). *Declaratio*: [Oxon. 3. d. 40. n. 8.] Lex nova et Evangelica, cui nulla alia est successura, est lex gratiae et veritatis, umbram evacuantis, et amoris, uti lex vetus erat lex timoris, et veritatis adimplendae significativa. Illuminatio autem intellectus ad credendum, firmiterque assentiendum mysteriis fidei, et probandam atque

amplectendam Christi doctrinam, donum Dei est: quemadmodum et gratia ad diligendum Deum et proximum, et opere complenda legis novae mandata, de sola largitate Dei, intuitu meritorum Christi, nobis proveniunt. Hinc Apostoli caeterique Discipuli Salvatoris [ib. 4. d. 2. q. 1. — d. 3. q. 4. per tot.] in die Pentecostes, induti virtute ex alto, iuxta promissum Christi, ita in fide et charitate christiana confirmati sunt, ut foris prodeuntes Evangelium Hebraeis ac Gentibus tanta cum efficacia praedicaverunt, ut inde ad multa millia ad fidem Christi complectendam traxerint, ut patet *Actuum*, 2. Hi autem credentes ipsique, Apostoli et Discipuli nullam legem conscriptam didicerunt, nondum enim Evangelia fuerant litteris consignata; et nihilominus ad novam legem Evangelicam pertinuisse, dubitari non potest; ergo lex nova, quoad praecipuum, quod in illa est, lex scripta dici non potest; sed magis lex indita ex dono Dei, liberaliter largientis fidem et charitatem, ad credendum et amandum, ut dictum est. Cum ergo principaliter in his consistat lex gratiae et veritatis, ipsa utique scribi non potuit, cum gratis infundatur a Deo, et detur cui magis voluerit. — Verumtamen oportuit doctrinam hanc caelestem litteris consignari, quo credentes et credituri addicerent viam, per quam ambulandum foret, neve transilire auderent terminos praefixos in credendo, neque aberrarent in operando. Quamquam nec omnia Fidei mysteria in eis contineantur; nec omnia Christi gesta sint conscripta, ut testatur Ioan., *cap. penult.* De traditione enim complura credimus ad salutem. Haec proinde Scriptura, quae novum et aeternum appellatur Testamentum, est quid accessorium, minusque principale legis Evangelicae. Quare quis peritissimus esse potest horum documentorum, et interim non pertinere ad legem Christianam, si destitui contingat donis supernaturalibus fidei, spei, et charitatis, in quibus illa potissimum consistit.

Ex quibus patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 28. n. 8.] naturae Legem esse inditam homini, ut sequela naturae rationalis, lumine sibi a luce increata participato, iudicantis quid honestum, quidve inhonestum sit, et disconveniens sibi. Hac autem ratione [*Oxon.* 3. d. 13. q. 2. n. 2.] lex Evangelica non est indita, sed desuper infusa, ex largitate Dei propter merita Christi, quibus de condigno debetur, aliis vero corporis eius membris gratis conceditur, unde et scriptum est: *De plenitudine eius nos omnes accepimus.* Ioan., 3.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX NOVA IUSTIFICET.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 106. a. 2.

RESPONDEO dicendum, sub quacumque lege viventibus licuisse iustificationem invenire, maxime vero id verum esse de lege nova. *Declaratio:* [*Oxon.* 4. d. 1. q. 6. n. 2. — ib. q. 7. n. 2.] nullo umquam tempore dimisit Deus cultores suos sine remedio necessario ad salutem: omni autem tempore post lapsum fuit necessaria ad salutem ablutio animae a macula culpae originalis; semper ergo a lapsu Adae extitit aliquod remedium efficace a Deo institutum, quo uterentur homines ad depellendum ab anima

culpam originalem. Et ita in lege naturae [*Oxon. ib. d. 1. q. 7. n. 4.*] cum constet Deo accepta fuisse Sacrificia, ut patet *Gen.*, 4. et 8. et 14. sentiendum est, vel a Deo fuisse instituta, vel ipso inspirante introducta ab illis priscis Patribus, qui tantopere Deo placuisse perhibentur. Illi propterea fidem interioriorem profitentes actibus exterioribus Sacrificiorum, et oblationum Deo acceptarum inveniebant iustificationem a reatu peccati originalis. Parvulis vero sufficiebat protestatio fidei actu exteriori sensibili, quo offerebatur parvulus Deo. Eaque est doctrina Gregorii, 4. *Moral.*, cap. 2. et allegatur a Magist., 4. dist. 1. cap. *Quaeritur*. Alioquin haud certi esse potuissent, profutura eis talia remedia ad salutem, nisi a Deo essent instituta. — Eadem ratione [*Oxon. ib. q. 6. n. 1. seqq.*] in lege Mosayca parvuli emundabantur ab eadem culpa originali per Circumcisionem, iuxta doctrinam Sanctorum, et auctoritatem Gregorii mox allegatam. Et August., 2. *De Nuptiis, et Concup.*, et ponitur *De Consecrat.*, dist. 4. cap. *Ex quo*, et Bedae super illud Lucae, 2. *Postquam consummati sunt*, etc. Et quidem frustra data fuisset lex per Moysen sine tali remedio, quandoquidem observantes eam pertingere non potuissent ad salutem, manente culpa originali; inveniebatur subinde tali in lege iustificatio, et etiam augmentum gratiae et meritorum observantibus ritus ac caeremonias illius ex charitate et affectu parendi divinis mandatis, quamvis eiusmodi caeremoniis legalibus non daretur gratia ex opere operato, sicuti in Circumcisione, quae erat proprie et vere Sacramentum. — Quod [*Oxon. ib. d. 3. q. 4. n. 3.*] vero iustificatio haec plenius et copiosius inveniat in lege nova et Evangelica, ac fuerit in lege naturae et Mosayca, ex eo constat quia haec est lex gratiae et veritatis, evacuans umbras et figuras Mosaycae legis; unde scribitur Ioan., 1. *Gratia et Veritas per Iesum Christum facta est*. Hinc [*Oxon. ib. d. 2. q. 1. n. 3.*] Sacramenta novae legis oportuit esse perfectissima in vere significando, quantum ad cognitionem, et in gratiam perfectam causando. Praestat igitur haec lex Mosaycae, et quantum ad intensionem perfectionis, et quantum ad extensionem. Nam [*Oxon. 3. d. 40. n. 7. — 4. d. 2. q. 1. n. 9.*] passio Christi cum esset causa meritoria respectu efficaciae Sacramentorum veterum, et etiam gratiae collatae antiquis Patribus, tamen longe maiorem habet efficaciam respectu nostrorum Sacramentorum, et gratiae nunc conferendae, quam olim. Quia iuste obsequium exhibitum ad bonum maius acceptatur, quam praevisum. Deus autem nunc gratiam confert propter passionem Christi exhibitam, et a nobis creditam ut exhibitam; tunc vero contulit ut propter eam a seipso praevisam, et ab aliis creditam ut exhibendam; ideo Sacramenta nostra plus conferunt de gratia, quam veteris legis Sacramenta. *Deinde*, plura nobis praesto sunt adiutoria gratiae, quia plura Sacramenta: illis autem non aderat nisi Circumcisionis Sacramentum, ut medela contra vulnus peccati originalis. Labentibus autem in actualia peccata non suppetebat aliquod Sacramentum gratiam recuperandi, ut nobis succurritur per Poenitentiae Sacramentum. In lege igitur nova est copiosior gratiae abundantia, ob Christi passionem exhibitam, ac fuerit in alia lege; ac proinde lex ista et intensive et extensive praebet et habet adiutoria plura ad iustificationem obtinendam et recuperandam, quam viventes in lege Mosayca; etsi in illa fuit iustificatio per gratiam Dei ob Christi passionem praevisam, multo magis lex Evangelica dicenda est iustificare servantes ipsam.

ARTICULUS III.

UTRUM LEX NOVA DEBUIT DARI A PRINCIPIO MUNDI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 106. a. 3.

RESPONDEO dicendum, legem novam dari non debuisse ab initio mundi. *Declaratio:* [Oxon. 4. d. 26. n. 20.] lex Evangelica ferenda erat per Christum Dei Filium, sicuti Adam prophetaverat ipso in statu innocentiae significans, ex illo et per illum aedificandam Ecclesiam, sibi per fidem et charitatem unitam, tamquam dilectam sponsam, uti Eva sua erat coniux, et os ex ossibus eius: atqui ipse Salvator, supposito Adae lapsu, statim non debuit venire in mundum, ut late declaratum fuit 3. p. q. 1. art. 5. ergo neque Evangelica lex danda erat a principio saeculi praesentis; sed in adventu Salvatoris mundi aedificari debuit Ecclesia Sanguine suo, eamque donis caelestibus Spiritus Sancti donatam, instrui et erudiri nova, caelestique doctrina. — *Deinde*, [Oxon. ib. d. 2. q. 1. n. 2. seqq.] lex Evangelica est longe Mosayca perfectior, ex dictis *art. praec.* Deus autem ordinatissime procedens, ab imperfecto gradum facit ad perfectiora. Oportuit ergo prius praecessisse legem naturae et Mosaycam, nova lege imperfectiores, priusquam ista daretur. Congruum ergo non fuit ferri sub mundi initio; alioquin, quod perfectissimum est ingestum fuisset, iis quae imperfectiora sunt minime praecedentibus.

ARTICULUS IV.

UTRUM LEX NOVA SIT DURATURA USQUE AD FINEM MUNDI.

Doctor, Oxon. 4. d. 2. q. 1. — S. Thom. 1. 2. q. 106. a. 4.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 2. seqq.] legem novam a Christo latam esse duraturam usque ad mundi finem. *Declaratio:* etenim lex ista est perfectissima omnium a Deo homini datarum pro statu viae, iuxta dicta *art. 1.* Est enim ultima, secundum illud Matthaei, 26. *Novi et aeterni Testamenti;* idest, post quod nullum aliud est futurum. Siquidem Testamentum, hoc Sanguine Mediatoris confirmatum, est proximum perfectissimo, nempe statui finalis beatitudinis. Vita enim viventium sub ista lege est quaedam via spiritualis ordinans ut bene vivens in ea, de ipsa sine impedimento transeat ad gloriam, pro qua praeparatur. — Et profecto praesto sunt in Evangelica lege adiutoria efficacia pertinentia ad exactam praeparationem uniuscuiusque transeundi ad statum gloriae sine omni impedimento. Primum siquidem praesto est adiutorium pertinens ad generationem spiritualem; exinde aliud spectans ad nutritionem; tertio faciens ad roborationem virium acquisitarum; quarto aliud oportet esse, quo reparatur vita spiritualis animae, si inde contingat excidere per lapsum in culpam lethalem. Praeter haec quinto requiritur aliquid esse, quo exiens ex hac vita amoveri queant in ipso omnia impedimenta potiendi statim gloria sempiterna. Haec autem omnia sunt in nova lege adiutoria efficacia, ac verissime significantia gratiam Dei propter Christi merita

dandam, et reipsa confertur rite utentibus talibus signis, iuxta Christi institutionem. Non est igitur alia lex expectanda; nec enim alia perfectior esse potest illa, quam tulit Christus aeterna Sapientia Patris.

QUAESTIO CENTESIMASEPTIMA.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVAE AD VETEREM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione legis novae ad legem veterem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum lex nova sit alia lex a lege veteri. - 2. Utrum lex nova impleat veterem. - 3. Utrum lex nova contineatur in veteri. - 4. Quae sit gravior, utrum lex nova, vel vetus.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX NOVA SIT ALIA A LEGE VETERI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 107. a. 1.

VIDETUR lex nova non ex alia a veteri lege. Etenim [*Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 10.*] alietas et identitas legum ab unitate vel diversitate finis, et maxime proximi accipienda est: sed idem est finis utriusque legis; ergo una non est diversa ab alia. *Probatio minoris: Finis legis est Christus ad iustitiam omni credenti*, inquit Apostolus ad Rom., cap. 10. Atqui eadem est fides, qua iustificabantur in veteri lege, cum illa qua iusti fiunt sub nova lege ambulantes; ergo et una eademque lex est reputanda.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 2. q. 1. per tot.*] Una eademque est causa meritoria gratiae caeterorumque supernaturalium donorum, propter quae iusti omnes Deo placuerunt, acceptique sunt: est autem illa cui Deus non ad mensuram contulit gratiam, ut caeteris omnibus; ergo cum propter iustitiam et sanctitatem humani generis legem omnem constet a Deo datam, ex unitate Legislatoris, itemque causae meritoriae iustitiae et sanctitatis, non alia videtur esse lex nova a veteri lege.

CONTRA. [*Miscell. q. 6. n. 3.*] Ad Galat., 3. *Lex pedagogus noster fuit in Christo*, nempe manucebat ad Christum, quem caeremoniae illius legis figurabant, repraesentantis in lege nova quae praesignabant in veteri, oportet omnino hanc aliam esse ab illa, ut verissime umbrae, aut figurae aliae sunt a veritate praeostensa et figurata.

RESPONDEO dicendum, novam et Evangelicam legem differre et distinguere a veteri lege, ut perfectum differt ab imperfecto in eodem ordine, et dispositio a forma, ad quam ordinatur, disponiturque materia ad illius receptionem. Quam solutionem declaratam habes supra q. 91. art. 5.

Haec praeterea habet ad rem praesentem Mag. Hiquaens in Comm., q. 1. d. 2. 4. n. 1. Lex Evangelica est perfectissima omnium quam Trinitas disposuit dare homini pro statu viae. Nam Ioan., 1. scribitur:

Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est. *Et ad Rom.*, 8. Non accepistis Spiritum servitutis in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus, abba, Pater. *Haec itaque lex habet vim iustificandi, ad Rom.*, 1. Evangelium est virtus Dei in salutem omni credenti; et cap. 3. *vocat eam legem fidei per quam excluditur gloriatio nostra. Unde distinguitur a lege Moysi; primo in eo, quod haec principaliter includit Spiritum gratiae, et ipsam veritatem, dans non solum praecepta et consilia, sed etiam adiutoria, per quae adimpleantur, quae propria sunt huius: licet enim in Mosayca et lege naturae dabantur adiutoria, ea tamen respective ad legem novam, et merita sui auctoris Christi quem continet, dabantur. In illis fuit promissio venturi Redemptoris, in hac ipsa veritas adimpleta est, ideo principaliter continet gratiam, et fidem, et veritatem.*

Item, sicut ad Hebraeos, 9. infirmitatem veteris legis colligit Paulus ex eo quod habuit Sacramenta, quae iustificabant tantum ad emundationem carnis et munditiam legalem, ex opposito sensu, lex nova, quae est iustificans, habere debuit Sacramenta quae iustificant per Spiritum gratiae a peccato; et sic recte dicitur in hoc excedere veterem legem, sicut veritas promissa typum. Videatur August., De Spiritu et litera c. 4. 8. 14. 17. 18. etc. Haec ille.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 9.] respondeo, utique neminem aliquando salutem consequutum esse, aut consequi potuisse post lapsum, nisi in fide Mediatoris, cuius intuitu meritorum praevisorum Deus gratiam elargiebatur antiquis Patribus, uti et viventibus in lege nova propter eadem iam exhibita. Qua de causa eadem merita longe maiorem efficaciam habent respectu gratiae nunc conferendae, ac habuerint cum tantum erant praevisa. Itaque [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 10.] fides, quam profitebantur antiqui Patres, versabatur circa Mediatorem venturum; et ea quam nos profitemur tendit in eandem quidem Personam, quae est fidei obiectum, sive materia; sed complexio exprimens nostram fidem est omnino alia ab illa quae significabat fidem antiquorum, ut est evidens. Illi enim credebant in Redemptorem venturum, nos credimus et profitemur iam venisse, ac perfectissime peractum esse ab ipso opus humanae redemptionis; et ideo, ut dicebamus, oportet hanc legem aliam esse ab illa, uti veritas differt a typo, et umbrae a luce qua pelluntur.

AD SECUNDUM patet ex statim dictis; tametsi enim eadem sit causa meritoria omnium supernaturalium donorum, attamen [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 10.] merita exhibita magis impellunt, et iustius obtinent praemia, quam praevisa. Etsi enim ante passionem et Incarnationem Christi, Deo praesentia erant omnia merita ipsius, non tamen fuit tunc oblatio ipsius passionis actu interiori facta Trinitati, uti fuit ab instanti conceptionis Christi, quo in actu interiori consistebat maxime meritum passionis Christi acceptant ipsam, et offerrentis Deo pro salute generis humani. Ac propterea lex nova est lex gratiae, quo nomine non potuit appellari lex Mosayca, ut patet ex dictis.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX NOVA LEGEM VETEREM IMPLEAT.

Doctor, Oxon. 4. d. 3. q. 4. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 107. a. 2.

PRAESENTIS *quaesiti* patet solutio ex dictis supra *q. 102. art. 3.* Per legem quippe Evangelicam lex Mosayca ultimam adepta est perfectionem. Iudaeorum enim legis Doctores [*Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 19. — Report. ib. n. 15.*] perperam moralia interpretantes, et iuxta ipsorum expositionem simplices docentes simul et seducentes, Salvator correxit, et sensum legitimum docuit, ut patet Matthaei, 5. *Audistis, inquit, quia dictum est antiquis, non occides: ego autem dico vobis: quicumque dixerit fratri suo, Racha, reus erit consilio;* et pergit declarare alia moralia: ad quas omnes explicationes tenentur Professores Evangelicae legis; quae forte [*ib. 3. d. 40. n. 4.*] non ligabant Iudaeos, maxime simplices et rudes auscultantes doctrinae legis peritorum. Doctrina igitur Evangelica complet veteris legis mandata, addens quae illi deerant. — *Caeremonialia* vero perfecta sunt in eo [*Oxon. 4. d. 3. q. 4. n. 19.*] quod iam succedit repraesentataque est veritas in illis obumbrata in auctore huius legis; et completa omnia sunt, quae significabantur per purificationes et oblationes praescriptas in Mosayca lege. — *Iudicialium* autem mandatorum perfectio elucet in aequipollente et fine eorundem. Moyses enim per illa intendebat statuere pacificam cohabitationem viventium sub veteri lege. At mores evangelici longe facilius conducunt ad eius finis assequutionem quam lex talionis a Moyse praescripta; magis enim servantur pax parcendo iniuriam inferentibus, ac si rependatur poena ex lege talionis; quod et docet Salvator [*Oxon. 3. d. 40. n. 3.*] Matthaei, 5. *Si quis, inquit, percusserit te in una maxilla, praebe ei et alteram, et si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium.* Hinc Corinthii iudicio contententes obiurgantur ab Apostolo, 1. *Corinth, c. 6.* lex proinde Mosayca omnino complementum et perfectionem per Christi Evangelium recepit.

ARTICULUS III.

UTRUM LEX NOVA IN LEGE VETERI CONTINEATUR.

CUM declaratum sit in *antecedentibus* veterem legem ex nova accepisse complementum et perfectionem, subinde nova lex in veteri continebatur, uti continetur complementum in eo quod per ipsum completur, ultimaque accipit perfectionem. Hinc [*Oxon. Prologi q. 2. n. 8.*] in lege veteri promittitur novum Testamentum, *Hieremiae, 31.* ad illud quippe vetus ordinabatur, eique erat in expectatione, sicuti imperfectum ordinatur ad illud, per quod sua ipsius imperfectio suppletur.

ARTICULUS IV.

UTRUM LEX NOVA SIT GRAVIOR QUAM VETUS.

Doctor, Oxon. 3. dist. 40. — S. Thom. 1. 2. q. 107. a. 4.

VIDETUR lex nova esse veteri gravior. Etenim [*Oxon. 3. d. 40. n. 1.*] lex nova complura veteri superaddit, ex dictis *art. 2.* et patet Matthaei, 5.

Dictum est antiquis, non occides: ego autem dico vobis, qui irascitur fratri suo reus erit iudicio; ubi Salvator nedum huic Decalogi praecepto addit, et interdicit actum internum irascendi, sed etiam quosdam alios; ergo lex nova praesefert omnem veteris legis gravitatem, et praeterea proprium onus, ut explicatur et iubetur a Christo.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Lex Evangelica est longe perfectior Mosayca, quandoquidem haec ab illa accipiat complementum et perfectionem, adeo ut status viventium sub lege Evangelica, quae est lex gratiae, sit perfectior et virtuosior statu Iudaeorum servantium legem Mosaycam; igitur est difficilior ad servandum. *Consequentia* probatur; quia virtus est, circa bonum et difficile.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 40. n. 6.*] Licet Christus in lege Evangelica nulla stâtuierit iudicialia servanda, quorum iudicialium magna erat copia in lege Mosayca, poena etiam mortis intentata contrafacientibus; attamen ex quo licitum est Principibus et Rectoribus Reipublicae Christianae ad pacem et aequitatem servandam iudicialia statuere, horum maximus est numerus inter Christianos, qualis utique non fuit inter Israëlitas, quorum Iudicibus permissum non erat quidquam addere legi, sed tenebantur iudicare iuxta leges iam sancitas, ad iudicia pertinentes.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 1.*] Matthaei, 11. *Venite ad me omnes, inquit Salvator, qui laboratis, et onerati estis etc. Iugum enim meum suave est, et onus meum leve.*

RESPONDEO dicendum, Legem Evangelicam esse lege Mosayca longe leviolem. Ad cuius evidentiam [*Oxon. ib. n. 2.*] sciendum gravitatem unius legis in comparatione ad aliam, ex duobus potissimum pendere: et alterum quidem est onus impositum, vel onera subeunda necessario talem legem servantibus; alterum vero est defectus auxiliorum portandis iniunctis oneribus plane necessariorum.

Itaque [*Oxon. ib.*] onera servantibus veterem legem imposita erant praecepta moralia, caeremonialia, et iudicialia, quibus omnibus servandis adstringebantur. Et quoad *Decalogum* evidens est. De caeremonialibus ex eo liquet, quia quamvis tangere possent morticinum, inde tamen multis evadebant obnoxii immunditiis, atque irregularitatibus, ad quarum omnium emundationem, nisi fecissent quae lege praescribebantur, mortaliter peccabant, sicut explicatur *Num.*, 15. Anima quae fecerit, vel non fecerit quod iustum est, morte morietur, et peribit de populo suo; quae est comminatio aeternae damnationis. Ad omnia etiam *iudicialia* tenebantur, vel ipso iure divino, vel de sententia Iudicum pro Tribunali pronunciantium eos tali vel tali legi obnoxios esse, et obtemperare oportere se iudicio submittentibus; et maxime interveniente sententia Summi Sacerdotis Levitici generis, ad quem si dubium incidisset apud Iudices inferiores, recurrendum erat; ei autem non obtemperantes mori oportebat, iuxta illud *Deuteron.*, 17. *Omnis anima quae contempserit iudicium Sacerdotis morte moriatur.* — Porro (*ib. n. 3.*) in lege nova *moralia* sunt eadem quae erant in lege veteri, sed magis explicata. Caeremonialia sunt multo pauciora et leviora, quae imposita sunt per Christum, prae illis quae per Moysen statuta erant. Iudicialia nulla sunt posita per Christum; est enim Evangelium lex mititatis et humanitatis, cui nullum est opus iudicialibus legibus, iuxta illud 1. *Corinth.*, c. 6. *Iam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accipitis,*

quare non magis fraudem pallmini? Nempe iuxta doctrinam Christi Dei nostri, si quis, inquit, *percusserit te in una maxilla, praebe ei et alteram; si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium*, Matthaei, 5.

Verumtamen [Oxon. ib. n. 4.] comparando moralia veteris legis ad eadem, ut in lege nova explicantur, dubium est utrum constet eorum aequalitas, quia non liquet an illi tenerentur servare ea praecepta, ut nobis proponuntur explicata. Nam si illi non urgebantur moralia servare, nisi secundum interpretationem legis peritorum, tunc haud dubium licebat eis amare amicum, et odisse inimicum, quod nobis Christianis interdicitur, iubemur enim perinde amicum, ac inimicum diligere, illisque, ut his benefacere, aut saltem optare ut eis bene sit. Qua in hypothese, utique lex nostra gravior reputanda est quoad moralia. At gravitas haec minime equiparari potest gravitati caeremonialium legis veteris, ut mox patebit. — Etenim quoad caeremonialia absolute et simpliciter lex Moysaica est lege Evangelica gravior, seu spectetur multitudo eorum, seu difficultas satisfaciendi eiusmodi mandatis. Quae est sententia Augustini *Epistola ad inquisitiones Ianuarii*, et habetur in Canone, *dist. 12. omnia talia*; et Rabbi Moyses enumeravit plusquam sexcenta praecepta, ad quae omnes Israëlitae tenebantur, quorum quaedam erant valde difficilia, ut quod omne masculinum ter in anno praesentaretur in Ierusalem, quantumcumque inde distarent; et quod septimum quemque annum prohiberentur terram colere, quo duobus annis oportebat eos vacare a collectione fructuum; et multis aliis eiusmodi subdebantur praeceptis, sicut de non tangendo morticinum, vel de non comedendo, vel bibendo post tactum mortui sine baptismo. Quare [ib. n. 5.] iure merito dixit Petrus in Concilio: *Quare vultis discipulis imponere onus grave, quod nec nos, nec Patres nostri portare potuimus?* Lex autem nostra, secundum Augustinum *ibidem*, paucis et manifestis Sacramentorum ritibus contenta est; non enim habet nisi septem Sacramenta, quorum quaedam non sunt omnibus Christianis necessaria; non enim omnes oportet recipere Ordines, aut matrimonium contrahere; sed simpliciter necessarius est Baptismus, quo citra omnem noxam Christiani initiantur; et post Baptismum in mortale peccatum labentibus est necessaria Poenitentia, adeo ut difficilius, quod est in Ecclesia Catholica, videtur esse confessio. Arduum quippe est, peccata sua privata, soli Deo et sibi nota, alicui hominum patefacere, singulasque eorundem circumstantias revelare. Sed ibi talia apposita sunt remedia, ut nulla exinde sit pertimescenda confusio; obligatur enim excipiens sacramentalem confessionem ad maximum sigillum secreti. Alia Sacramenta a Baptismo et Poenitentia forte non sunt necessaria, nisi contemnantur; aut si sunt, citra difficultatem suscipiuntur, ut Confirmatio, Eucharistia, Extrema Unctio. Quod igitur spectat ad hoc caput de caeremonialibus, lex nova est veteri longe facilior, inquantum a Christo data est. Quae est simpliciter maior levitas legis huius longe praeponderans gravitati, si qua sit in moralibus maior.

Quod attinet ad *auxilia* praestita servantibus legem Moysi in comparatione adiutoriorum in lege Evangelica collatorum, dicendum est, auxilia quae dantur in lege Evangelica, longe praecellere illis, quae Deus conferebat servantibus legem veterem; ac proinde hoc etiam ex capite novam legem esse veteri faciliorem. *Declaratio*: [Oxon. 3.d.40.n.7.] passio Christi exhibita plus meretur de gratia credentibus eam iam exhibitam, ac me-

ruerit pro illis, qui credebant in eamdem ut exhibendam et futuram. Hinc Sacramenta nostra, quae mutantur efficaciam a virtute passionis Christi iam repraesentatae, uberiores conferunt gratiam, quam Sacramenta veteris legis. — *Amplius*, nobis suppetunt ac praesto sunt plura adiutoria gratiae, quia plura Sacramenta, quando illi non habebant nisi Sacramentum Circumcisionis in remedium culpae originalis; lapsis vero post deletum peccatum originale, non aderat ullum Sacramentum ad gratiam divinam recuperandam. Quare eis annitendum erat bonis operibus, et propriis motibus ad Dei misericordiam impetrandam pervenire. Caeterum nullum suppetebat signum efficaciter significans absolutionem a peccatis, et reparationis amicitiae Dei per gratiam. — *Ad haec*, praeter maiorem efficaciam Sacramentorum et pluralitatem eorum, nobis in promptu est doctrina explicatio, declarans veritatem, quam illi sub umbris et figuris percipiebant; et insuper exempla Sanctorum plura et efficaciora ad imitandum. *Ac denique* uberiores merita Sanctorum, qui fortassis non tantum sibi ipsis, sed etiam nobis meruerunt; et nos etiam meremur invocando auxilium eorum, et intercessionem apud Deum. — Cum igitur plura adiutoria et efficaciora sint in lege Christiana, ac fuerint in veteri, hac ex parte nova est illa simpliciter levior. Adest etiam unum adiutorium valde notabile, quia observantibus legem Christianam explicite et distincte et frequenter vita aeterna promittitur; illis vero bona temporalia pollebantur, et non adeo diserte vita sempiterna. Atqui numquam tantum alliciunt animam et impellunt ad servandum legem bona temporalia, sicut movent aeterna.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 8.*] ex hypothesis quod lex nova quaedam superaddat Decalogi praeceptis, idest, aliquam quorundam explicationem, ad quae forte Iudaei non tenebantur, concedendum est, quoad hanc partem esse veteri graviorem; verumtamen hanc gravitatem non esse comparandam cum gravissimo onere caeremonialium, et iudicialium praeceptorum. Ad haec, multitudo ac efficacia auxiliorum legis novae reddunt ipsam longe leviores; adeo ut modica gravitas, si qua tamen sit in moralibus, non praeponderat gravitati in aliis, idque hinc inde pensatis auxiliis.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon. ib.*] difficultas in opere virtuoso, non est per se ex parte operantis, sed magis ex parte operis; difficultus est enim avaro dare unum nummum, quam liberali decem, et tamen non virtuosius. Nec etiam qualiscumque difficultas ex parte operis arguit maiorem virtuositatem, sed illa quae per se includit excellentiam obiecti, quod primum attingitur per operationem: talis autem difficultas stat cum maiori levitate; nam levius est attingere amando excellentius obiectum, quam minus excellens. Et eiusmodi opera excellentia immediate Deum respicientia, plura sunt explicata in lege nova; multi enim actus dilectionis Dei immediate magis explicantur Christianis, quam Iudaeis. Nec mirum, quia illa dicitur lex timoris, haec autem amoris: amor autem, et praecipue finis, si ille quaeratur in omnibus, efficit, ut onera omnia levia sint, ut verissime dixerit Salvator: *Venite ad me omnes qui laboratis, et onerati estis. Iugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Matthaei, II.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon. ib. n. 6.*] utique Christum in sua lege nulla iudicialia statuisset. Verum quia licitum est Rectoribus Reipublicae

Christianae sancire, ac ferre leges ad iudicia peragenda pertinentes, quod non licebat Iudaeis, quantum ad hoc, reputari posse graviolem legem Christianam. Pauciora itaque sunt onera legis Christianorum, inquantum est a Christo tradita; sed forte plura inquantum ipsi postea sunt addita alia atque alia per eos, quorum interest regere populum Christianum.

QUAESTIO CENTESIMAOCTAVA.

DE HIS QVAE CONTINENTUR IN LEGE NOVA,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de his quae continentur in lege nova.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora praecipere, vel prohibere. - 2. Utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus praeciendis, vel prohibendis. - 3. Utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores. - 4. Utrum convenienter superaddat consilia praeceptis.

ARTICULUS I.

UTRUM LEX NOVA ALIQUOS EXTERIORES ACTUS DEBEAT
PRAECIPERE, VEL PROHIBERE.

Doctor, Quodlib. q. 18. — S. Thom. q. 108 a. 1.

RESPONDEO: [*Quodlib. q. 18. per tot.*] quoniam actis exterioribus, perinde ac interioribus, propria nata est convenire et inesse rectitudo, vel obliquitas, iudicante recta ratione alias atque alias circumstantias utrique congruere, ut late declaratum fuit supra, q. 20. art. 4. ad legem Evangelicam potissimum pertinebat exteriores actus praecipere, vel prohibere; et ita revera factum fuisse constat ex illis praeceptis; *Non moechaberis*: et *Non concupisces uxorem proximi tui*. Item, *Non furtum facies*; et *Non concupisces rem proximi tui*.

ARTICULUS II.

UTRUM LEX NOVA SUFFICIENTER EXTERIORES
ACTUS ORDINAVERIT.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thomas 1. 2. q. 108. a. 2.

RESPONDEO ex dictis *quaest. praec. art. 4.* Legis Evangelicae et Moysaeae eadem sunt moralia, luculentius quidem per Christum explicata. ac fuerint in lege veteri, ac proinde fortassis simplices de populo ad has explicationes superadditas non tenebantur. Caeremonialium vero longe minor est, numerus in lege nova, quae septem Sacramentorum ritibus contenta est quae tamen pene innumerae erant in lege veteri, et oppido servandae. Iudicialia denique nulla pro sua lege instituit Salvator, sed sancienda reliquit Rectoribus Reipublicae Christianae, prout utilitati eorum, quos moderabantur, expedire iudicassent.

Porro [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 3.] pro observantia huius legis ordine mirabili ac sufficientissimo sunt exteriores actus ordinati, seu pro acquirenda, seu pro recuperanda gratia iam deperdita, seu pro augmento eiusdem, et finali praeparatione eorum, qui devenerunt ad terminum vitae, et pro multiplicatione Reipublicae Christianae, tam in esse naturae quam in ordine spiritualium donorum. Hos enim actus omnes ordinat et dirigit lex ista, quae est veritatis, dilectionis, et gratiae; nec alii actus sunt necessarii, seu in ordine ad quamlibet personam in particulari, seu in comparatione ad communitatem, et Rempubicam. Igitur ad sufficientiam lex Evangelica ordinat exteriores actus viventium sub ipsa. — *Declaratio assumpti*: etsi supra quoque tacta fuerint. Nam [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 3.] sicut in vita naturali primum est generatio, deinde nutritio, et corroboratio, et deperditae sanitatis reparatio, eaque quatuor ad quamlibet singularem pertinent personam, et praeterea requiritur aliquid spectans ad Communitatem, quo quis constituatur in gradu, propter aliquem actum communitati necessarium; ita in vita spirituali ad completam perfectionem eius, oportet primo adesse adiutorium pertinens ad generationem spiritualem, estque Baptismus; deinde faciens ad renatorum nutritionem, tertio spectans ad roborationem, quarto ad reparationem post lapsum. Et ultra haec omnia, quinto requiritur aliquod praesto esse adiutorium, quo exiens e vita mortali praeparetur, sic ut citra impedimentum consequatur aeternam, pro qua praeparatur. Quae omnia adiutoria sunt omnibus degentibus sub lege nova necessaria; etiam necessario suscipienda, aut necessario non contemnenda, iuxta dicta supra (*loco cit.*). — Verum ad bonum Communitatis observantis hanc legem, requiritur et multiplicatio carnalis, quia ista praesupponitur bono spirituali, sicut natura praesupponitur a gratia, et multiplicatio spiritualis aliquorum in ista lege. Itaque in lege Evangelica sunt adiutoria ordinantia efficaciter omnes exteriores actus tum quibuslibet communes, tum ad Communitatem pertinentes, et a Christo instituta, ut per illa in suae legis observatores gratiam a se promeritam derivaret, et sufficientia proinde pro observantia eius legis. Et sunt Baptismus pertinens ad generationem spiritualem, Eucharistia necessaria ad nutritionem, Confirmatio ad roborationem, Poenitentia ad lapsi reparationem, Extrema Unctio ad finalem praeparationem, Matrimonium ad multiplicationem in *esse* naturae, et Ordo ad multiplicationem in *esse* gratiae vel spirituali.

ARTICULUS III.

UTRUM LEX NOVA HOMINEM CIRCA INTERIORES ACTUS SUFFICIENTER ORDINAVERIT.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. I. 2. q. 108. a. 3.

RESPONDEO, Evangelicam legem sufficientissime ac exactissime ordinare hominem quoad interiores actus eius. *Declaratio*: [*Oxon.* 3. d. 34. n. 15.] ex 1. Ioann., cap. 2. *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae.* Et profecto peccata, in quae frequentius homines labuntur, sub illo ternario continentur. Duo autem sunt primo concupiscibilia a natura rationali, scilicet honor, et vo-

luptas, vel delectatio; siquidem utile conveniens non est de primis appetibilibus, sed iis, quae primo occurrunt, inservire constat; semper enim id conveniens ordinatur vel ad consequutionem honoris, vel voluptatis. Quoniam igitur homo indigebat ordinari tam circa primo concupiscibilia, tam secundum se, quam prout anima unitur appetitui sensitivo, cui est nata condelectari; in lege Evangelica, ut complente Mosaycam, praesto est doctrina ordinans omnes interiores hominis actus; et quidem per tres virtutes Theologicas, et quatuor Cardinales, ut supra expositum fuit *q. 69. art. 1.* — Itaque [*Oxon. ib. n. 18.*] Matthaei 5. summam doctrinae Evangelicae tradens Salvator, in principio sermonis docet humilitatem, *Beati*, inquit, *pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum Caelorum.* Ubi, iuxta Augustinum, recte intelliguntur pauperes spiritu, non habentes infantem spiritum, omnique superbia et inflatione carentes; unde docet moderationem circa primum delectabile, qui est honor. — Cum ait [*Oxon. ib. n. 19.*] *Beati mites*, ordinare intendit animum quoad actus amicitiae; mites enim sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo. *Tertio, Beati*, inquit, *qui lugent*, ordinantur actus concupiscendi sibi bonum aeternum, illudque recta ratione sperandi. *Quarto* subditur: *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*; excitatur homo ad actus charitatis eliciendos. Esurire enim non est sine misericordia, quae elicitur ab habitu charitatis. *Quinto* ait: *Beati misericordes*, ordinantur actus quoad illam speciem iustitiae, quae est respectu communicandi proximo exteriora bona, ad quem actum oppido disponitur homo per misericordiam. Misericors enim communicat, non ut reheat. *Sexto* sequitur: *Beati mundo corde*; nam munditia cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione vel delectatione, tam ratione sui, quam in ordine ad appetitum sensitivum, cui coniungitur. *Septimo: Beati pacifici*, inquit; siquidem pax exacte servatur cum Praesidens recte regit, et subditus attente auscultat Rectoris imperatis. *Denique* concludit, *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*; docet fortitudinis virtutem, et in sui specie perfectissima, quae est patientia.

Cum itaque in lege nova maneant moralia, quae lex Moysis complectebatur, et quidem perfectius declarata per Christum; et praeterea doceat in quo consistat beatitudo, et perfectio Christiana, constat per ipsam legem exactissime interiores actus ordinari.

ARTICULUS IV.

UTRUM CONVENIENTER IN LEGE NOVA CONSILIA
QUAEDAM DETERMINATA SINT PROPOSITA.

Doctor, locis art. infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 108. a. 4.

RESPONDEO, quamvis proprium legis humanae non sit consiliari et monere id enim praestare potest quicumque prudentia praeditus, et non tantum Legislator, ut expositum est supra *q. 92. art. 2.* nihilominus ad sublimem perfectionem legis Evangelicae pertinere consilia quaedam proponere, ad quae amplectenda eius legis servatores non tenerentur, nec praecepto ullo adstringerentur; sed tamen si sequi mallent, facilius et expeditius finem ab tali lege propositum, qui est aeterna felicitas, consequerentur. Ea autem consilia sunt abdicatio temporalium rerum ob Christi

amorem, renunciatio carnalium voluptatum, voluntarie obedire Superiori praecipienti ea omnia, quae legi divinae non adversantur. Quotopere autem grata acceptaque Deo sit voluntaria paupertas, [*Oxon.* 4. d. 47. q. 1. n. 1. 8.] ex eo constat, quod ita facientibus repromissa sit a Christo iudiciaria potestas. Sedebunt enim in iudicio cum Christo et Apostolis iudicantes duodecim tribus Israël, Matthaei, 19. de qua re Magister, 4. *dist.* 47. *cap. Erunt autem.* — Verumtamen ad salutem Evangelica consilia non sunt simpliciter necessaria, quia multi Sanctorum Deo acceptissimi fuerunt, et tamen praedivites extitisse constat. Satis est enim erga divitias non affici inordinate, eisque recte uti. Sed illud est omnino necessarium, [4. d. 3. q. 4. n. 5.] talia consilia non contemnere, eo siquidem in facto contemneretur consulens, inquantum consulens; et ideo nolentes servare consilia Evangelica, veluti irrationabilia et infructuosa, mortaliter peccant. Quare videant mordentes Evangelicam paupertatem, ne forte (cum nolint servare, quia non est necessarium) contemnunt; quia tales parvipendentes divinum consilium, contemnunt Christum, qui hoc suasit observari tamquam meritorium et utile ad vitam aeternam, ut habetur in 6. *de verb. signif.*

QUAESTIO CENTESIMANONA.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM,
SCILICET DE GRATIA DEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum. Et *primo*, considerandum est De gratia Dei: *secundo*, de causa eius: *tertio*, De eius effectibus. *Prima* autem consideratio erit *tripartita*. Nam *primo* considerabitur De necessitate gratiae. *Secundo*, de ipsa gratia quantum ad eius essentiam: *tertio*, de eius divisione.

Circa primum quaeruntur decem.

1. Utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. - 2. Utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle. - 3. Utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. - 4. Utrum absque gratia possit per sua naturalia praecepta legis observare. - 5. Utrum absque gratia possit mereri vitam aeternam. - 6. Utrum homo possit se ad gratiam praeparare sine gratia. - 7. Utrum absque gratia possit resurgere a peccato. - 8. Utrum absque gratia possit homo vitare peccatum. - 9. Utrum homo gratiam consecutus possit, absque alio divino auxilio, bonum facere, et vitare peccatum. - 10. Utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I.

UTRUM HOMO SINE GRATIA ALIQUOD VERUM COGNOSCERE POSSIT.

Doctor, Oxon. 1. d. 3. q. 4. — *S. Thom.* 1. 2. q. 109. a. 1.

VIDETUR fieri non posse, ut homo absque Dei gratia ad vera cognoscenda pertingat. Nam [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 22.] secundum August., 12. *De Trinit.*, cap. 14. *Paucorum est pervenire mentis acie ad rationes in-*

telligibiles. Et 83. qq. q. 46. *Non nisi purae animae ad illas pertinent.* Igitur opus est homini gratia Dei, ut vera cognoscere queat, non omnes enim illa ornantur, sed purae animae donis supernaturalibus dignae inveniuntur.

2. PRAETEREA. [Oxon. 1. d. 3. q. 4. n. 1.] Idem Augustinus, 9. *De Trinit.*, cap. 6. *Sed intueamur, inquit, inviolabilem, veritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus, non qualis sit uniuscuiusque mens hominis, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* Et ibidem: *Artemque infallibilem pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes.* In eadem quoque sententia loquitur cap. 7. et lib. 12. cap. 2. et 3. et 14. et 12. Confes. cap. 23. *Si ambo, inquit, videmus verum, nec tu in me nec ego in te, sed ambo in ea quae supra mentem est incommutabili veritate.* Et multae aliae praeterea inveniuntur Augustini auctoritates, quibus sentire videtur requiri specialem Dei illuminationem ad hoc, ut homo aliquam veritatem cognoscere possit; quae illustratio ad gratiae auxilium sine dubio pertinet.

3. PRAETEREA. Prima veritas est exemplar cuiuscumque veritatis; quaecumque enim vera sunt, illius participatione vera sint oportet: sed prima veritas, [Oxon. ib. n. 4.] quae est Dei Essentia, a nobis naturaliter videri non potest, secundum August. *de videndo Deum, in eius enim potestate est videri: si vult, videtur; si non vult, non videtur;* ergo etiam ut illa essentia est exemplar omnium verorum, a nobis videri non potest; requiritur ergo pro cognitione cuiuscumque veri specialis influentia Dei, dantis auxilium perveniendi ad veritatis cognitionem.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] Ad Rom. 1. *Invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur:* vera omnia sunt invisibilia latentia in mente divina; ergo ex creaturis attingi possunt, priusquam aliqua speciali influentia afflati, ad ea cognoscenda perducamur unoquoque insensibilium sola generali Dei influentia, ad illa attingenda nos perducente.

RESPONDEO, 1. p. q. 84. art. 1. et 4. 5. et 6. complura huc spectantia tacta sunt, quae ad *quaesiti* solutionem intelligendam sunt necessario repetenda, brevitatis tamen ratione habita. Itaque dicendum, non requiri specialem intellectus nostri illustrationem ad hoc, ut plerasque veritates attingere valeamus, sed sufficere generalem influentiam lucis increatae illuminantis omnem hominem in praesentis mortalitatis statum ingredientem. *Declaratio:* [Oxon. ib. n. 5.] etenim nos lumine naturali intellectus assequi possumus certam ac infallibilem notitiam, et primorum principiorum, et conclusionum ex eis necessario deductarum. Scribit enim Augustinus, 2. Soliloquiorum: *Spectamina disciplinarum quisque verissima esse nulla dubitatione concedit;* et Boëtius de Hebdomadibus, *communis animae conceptio est quam quisque probat auditam.* Idem testatur Arist., 2. *Metaph.*, de principiis primis. Ex quibus auctoritatibus arguitur sic: quod convenit omnibus alicuius speciei, sequitur naturam specificam; igitur cum quisque habeat certitudinem infallibilem de principii primis, et ulterius cuilibet est naturaliter evidens forma syllogismi perfecti, sicut patet ex eius definitione, 1. *Priorum*, c. 1. Scientia autem conclusionis non dependet nisi ex evidentia principiorum, et ex evidentia syllogisticae illationis; igitur cuilibet naturaliter scita esse potest quaecumque conclusio demonstrabilis ex principiis per se notis. — *Praeterea*, [ib. n. 6.] August.,

15. *De Trin.*, c. 12. concedit certitudinem eorum, quae cognoscuntur experimento sensuum, scribit enim: *Absit a nobis ut ea, quae didicimus per sensus corporis, vera esse dubitemus, per eos quippe didicimus Caelum, terram, et ea quae in eis nota sunt nobis, quantum ille, qui nos et ipsa condidit innotescere nobis voluit.* Concedit etiam August. *ibidem* certitudinem de actibus nostris, dicens: *Sive dormiat, sive vigilet, vivit: quia etiam dormire, et in somniis videre, viventis est.*

Ad pandendam vero radicem eius rei sciendum est, [*Oxon.* 1. d. 3. q. 4. n. 18.] Augustinum frequenter fateri infallibiles veritates videri et cognosci in regulis aeternis; ubi intelligendum tō in accipi debere *obiective*, et quidem quadrupliciter, nempe vel sicut in obiecto proximo, vel sicut in continente obiectum proximum, vel sicut in eo, virtute cuius obiectum proximum movet, vel sicut in obiecto remoto. — *Ad primum membrum* quod attinet, supponendum (quod 1. p. q. 14. extitit declaratum) omnia intelligibilia actu intellectus divini accipere *esse* intelligibile; et in eis omnes veritates de se relucere, adeo ut intellectus apprehendens ea, et virtute eorum cognoscens necessarias veritates eorum, videt in eis sicut in obiectis has necessarias veritates. Illa vero, quatenus divini intellectus secundaria obiecta, sunt veritates, quia conformes divino intellectui, quod est exemplar earumdem; et sunt lux, quia manifestativae, suntque immutabiles et necessariae; sed aeternae dici debent secundum *quid*, propterea quod aeternitas sit existentis conditio. Dicimur itaque videre talia in luce aeterna, quia in obiecto secundario intellectus divini cernuntur.

Secundus modus ex eo declaratur, quia intellectus divinus eas continet veritates, quasi liber, ut ait August., 14. *De Trinit.* c. 15., et quamvis is liber non inspiciatur, cernuntur tamen illae veritates, quae scriptae sunt in eo libro; et eatenus dici posset intellectus noster videre veritates in luce increata, sicut in continente obiectum. Et alter istorum modorum videtur esse de mente August., 12. *De Trinit.*, c. 14. scribentis: *ratio quadrati corporis manet incorruptibilis et immutabilis.*

Quoad tertium membrum, [ib. n. 19.] veritates illae, ut sunt obiectum secundarium intellectus divini, non habent *esse* nisi *secundum quid*; operatio autem vere realis non competit praecise alicui enti non possidenti *esse simpliciter*; quod si aliquo modo competit habenti *esse secundum quid*, omnino eveniat oportet virtute entis possidentis verum *esse simpliciter*. His ergo obiectis secundariis non competit movere intellectum praecise, nisi in virtute *esse* intellectus divini, quod est *esse simpliciter*, et a quo secundaria obiecta accipiunt *esse secundum quid*. Sic igitur in luce aeterna, veluti in obiecto proximo videmus. Sed in luce increata cernimus secundum tertium modum, ut scilicet in causa proxima, cuius virtute obiectum proximum movet. Et proprie quidem dici possumus videre in luce aeterna causante obiecta secundaria in *esse* intelligibili, quemadmodum proprie nuncupamur cernere et intelligere in lumine intellectus agentis, cum tamen illud lumen non sit nisi causa activa, scilicet vel faciens obiectum in actu, vel virtute cuius obiectum movet, vel utrumque. Haec igitur est ratio explicans tertium modum, iuxta quem vere dicimur videre in luce increata.

Ultimo [ib. n. 23.] dici possunt veritates necessariae videri in regulis aeternis, sicut in obiecto remoto cognito. Nam essentia divina est primum principium speculabilium, et ultimus finis practicabilium. Cognitio ergo

per principia desumpta a luce aeterna ut cognita, est purior, atque eminentior, quamvis alia accepta per principia desumpta ex obiectis inferioribus in genere proprio apprehensis. *Exemplum*: cognoscere triangulum habere tres, ut est quaedam Dei participatio, exprimens Dei unius et Trini perfectionem, id profecto est nobiliori modo attingere triangulum habere tres, quam per trianguli rationem; et similiter apprehendere, temperate esse vivendum propter beatitudinem consequendam, est perfectius attingere hoc cognoscibile practicum, quam ut inferitur ex aliquo principio in genere moris, ut exinde quod honeste vivendum sit, et ita temperate vitam ducendam.

Non est igitur [*Oxon. ib. n. 20.*] necessaria specialis illustratio ad attingendas veritates in regulis aeternis, quia August. non asserit in eis videri, nisi vera, quae sunt necessaria ex vi terminorum; et in talibus est maxima necessitas, tam causae remotae, quam proximae respectu effectus, nempe tam intellectus divini, ad obiecta nos moventia, quam illorum obiectorum ad veritatem complexionis de eis. Est itaque necessitas ex parte causae proximae moventis, coassistente sibi causa remota: siquidem termini apprehensi et compositi nati sunt naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos, etiamsi statuatur Deum, non illustratione aliqua speciali, sed influentia tantum generali, coagere terminis ad hunc effectum. — Quod vero [*ib. n. 21.*] ea sit mens August., constat ex c. 15. 4. *De Trinit.*, ubi loquens de Philosophis infidelibus haec habet: *Nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantalacumque ex parte attingere, quod Christianos multos ex fide interim sola viventes, nondum potuisse derident.* Vult igitur, Christianos credita non videre in regulis aeternis, sed Philosophos cernere in illis necessaria.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 22.*] puritatem, de qua loquitur August., non esse intelligendam de immunitate a vitiis et peccatis, quia 15. *De Trinit.*, c. 15. vult, iniustum videre in regulis aeternis quid in his sentiendum sit. Huc etiam facit auctoritas nuper allegata ex lib. 4. *De Trinit.* Intelligit ergo de puritate, quae sita est in elevatione intellectus ad speculandas veritates, ut relucet in se, a phantasmatibus seiunctae; quod profecto paucorum est; quia paucorum pariter est habere intellectiones per se, in quibus relucet sincera veritas; et multorum est intelligere obiecta, quatenus phantasmata a sensibilibus accepta repraesentant res confuse, et cum accidentibus sensibilibus. Porro intelligentes veritates sincere et pure non distinguuntur ab aliis ita percipere nequeuntibus per specialem illustrationem, sed magis per meliora naturalia, eorum intellectu pollente virtute abstrahendi a sensibilibus, in quo praestant caeteris minus perspicaci intellectu praeditis; quae etiam latius explicabantur q. 84. 1. *p. citata.*

AD SECUNDUM patet ex dictis in *solutione*. Nam [*Oxon. ib. n. 23.*] secundum aliquem ex praedictis quatuor modis videndi sunt intelligendae Augustini auctoritates circa istam materiam.

AD TERTIUM dicendum, explicatum esse, qualiter etsi a nobis non videatur Dei Essentia, nec divinus intellectus, in quo scriptae reperiuntur omnes veritates, ipsae nihilominus intelliguntur a nobis, quatenus movent virtute intellectus divini, qui est causa activa dans esse secundum quid iisdem terminis, quos inter versantur necessariae complexiones.

ARTICULUS II.

UTRUM HOMO POSSIT VELLE ET FACERE BONUM ABSQUE GRATIA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 109. a. 2.

VIDETUR homo velle posse et facere bonum absque gratia. Etenim [*Quodlib. q. 18. n. 11.*] illud est in hominis potestate, cuius ipse est dominus: homo autem est dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, dicente Augustino, I. *Retract.*, c. 9. *Nihil est tam in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas*; non equidem quoad suum esse, sed quantum ad actum eius proprium; igitur homo velle potest et facere bonum naturae suae viribus, citra omne gratiae auxilium.

2. PRAETEREA. Unumquodque magis potest in id, quod est secundum naturam eius, quam in id quod est contra sui naturalem inclinationem: atqui [*Oxon. 2. d. 7. n. 1.*] vitia et peccata sunt contra rationalem naturam, et virtutes, rectaque facta sunt illi naturae conformia, ut supra q. 71. art. 2. late explicatum fuit, iuxta Damasceni doctrinam; ergo si homo ex se labi potest in peccatum, magis poterit velle et efficere bona opera, quae fiunt iuxta inclinationem virtutis.

3. PRAETEREA. Ex dictis art. *praec.* homo sine gratia verum aliquod cognoscere potest; non requiritur enim specialis Dei illapsus, ut quis prima principia apprehendat esse vera, et quae ex eis per necessariam illationem consequuntur; ergo pariter sine speciali Dei influentia potest homo facere et velle bonum; sicut enim intellectus se habet ad verum, ita voluntas ad bonum.

CONTRA. Magist., 2. dist. 26. c. 1. *Apertam* (inquit ex Augustino) *de commendatione gratiae Apostolus sententiam protulit, cum ait. Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Non enim ideo miseretur Deus alicuius, quia voluit, et cucurrit; sed ideo voluit, et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur, ideoque congrue ait: non est currentis, etc. Non quia hoc sine nostra voluntate agatur, sed quia voluntas nostra nihil boni agit, nisi divinitus adiuvetur.*

RESPONDEO, [*Oxon. 2. d. 28. n. 1. seqq.*] asserere hominem absque auxilio gratiae divinae posse se in bonis operibus exercere, haeresim esse Pelagianam, contra quam fortissime dimicavit Augustinus; unde ipse, I. *Retract.*, c. 9. *Novi*, inquit, *haeretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiae Dei non relinquunt locum, quam secundum merita nostra dari asserunt.* Ad dogmata proinde fidei catholicae pertinet sentire et adstruere oppositum haeresis Pelagianae. — *Est itaque dicendum*, hominem nihil boni velle, nec efficere posse sine auxilio gratiae Dei. *Declaratio*: [*Oxon. 2. d. 29. n. 4. seqq.*] voluntas hominis, maxime in statu naturae per culpam originalem vitatae, nata est condelectari appetitui sensitivo, cui unitur, quemadmodum et intellectus sensui coniunctus natus est sensibilia intelligere; et si talis voluntas compluribus eiusmodi appetitibus coniuncta sit, nata est illis omnibus condelectari. Ex quo fit, ut nedum voluntas nequeat appetitum a suo delectabili retrahere, citra naturalem renisum ipsius appetitus omni conatu in sibi conveniens ten-

dentis; sed ob talem colligantiam rationalis appetitus cum sensitivo, oportet et ipsum pati difficultatem ad vincendum et superandum se; ne illi condelectetur. Ad id enim de commodi affectione maxime inclinatur, eique arridet sensitivae portioni animae satisfacere, in eo quippe et ipsa voluntas efficitur voluptate. Ut igitur voluntas iuxta dictamina iustitiae moveatur, seque delectabiliter retrahat a sequendis inclinationibus inferioris appetitus, oportet eam in aliud ferri sibi delectabilius, ac sit delectabile inferioris appetitus, cui pro praesenti sui conditione nata est condelectari, et porro condelectaretur. Ad hoc ergo, ut voluntas sua sponte retrahat se ab omni inordinata delectatione, opus sibi est aliquo auxilio vires suas excedente, scilicet, quod in tota natura non est adinvenire. Cum enim ipsa sit omnium praestantissima causarum, et suae ipsius vires satis non sint praestandi sibi hanc victoriam de appetitu sensitivo, necessario id sibi datur desuper, atque a Deo fit, ut retrahat sensitivum appetitum a suo delectabili, utque se coerceat ad assentiendum illi; horum contrarium caeteroquin factura, sua potestate et viribus spectatis. Citra ergo auxilium gratiae Dei [ib. d. 28. n. 7.] nihil rectum et opportunum ad aeternam salutem efficere potest, imo nec cogitare aut velle, nisi Deus sua misericordia ipsam praeveniens, excitet ad bonum cogitandum et volendum, adiuvetque ad perficiendum. Hinc apparet, hominem propriis viribus posse in ea, quae sunt ordinis naturalis, suas enim vires non excedunt, etiamsi Dei auxilio non praeveniantur; sed nequaquam sibi prodesse ad aeternam salutem noscuntur. Quare Magist., 2. dist. 26. cap. Ille autem: *Non negamus tamen, inquit, multa ante hanc gratiam, et praeter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia*, ut tradit August. in responsionibus contra Pelagianos.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur* sic: homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam; sed quod deliberet vel non deliberet, etsi huiusmodi etiam sit dominus, oportet id esse per deliberationem praecedentem; cum autem hoc non procedat in infinitum, necesse est ut tandem deveniatur ad hoc, ut liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo. Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo, et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae. — *Nos dicimus*, supra q. 9. a. 4. et 6. declaravisse, qualiter creata voluntas est principium activum seipsam determinans ad agendum, adeo ut stante praeostensione obiecti, veluti causa partiali, aut (quod magis probamus) occasione, voluntas pro sui dominativa potestate exeat ad volendum aut nolendum; nec sibi est opus alia deliberatione praecedente; quia [Report. 2. d. 7. q. 3. n. 13.] omnium prima deliberatio vel determinatio ab ipsa immediate est, prima causa per communem influentiam agente, ac concursum suum causis secundis quibuslibet non denegante. — *Propterea aliter argumento respondentes*, negamus, [Oxon. 2. d. 7. n. 15.] hominem dici posse dominum rectae volitionis bonorumque operum eo modo, quo révera cadunt sub eius dominium ea quae in naturae viribus continentur, ad quae facienda vel non facienda ipse non indiget auxilio alterius, quod sit supra omnem naturam. Adest quidem sibi principium

volendi recte, ac exeundi in opera bona; sed tale principium non est adaequatum, deest enim alia concausa praeveniens, excitans atque adiuvans ad volendum et operandum bonum ut oportet. Nec est in potestate voluntatis alia concausa elevans et convertens ipsam ad ultimum finem; nam gratia, et quidquid pertinet ad ordinem donorum supernaturalium, a solo Deo creante et largiente homini esse potest; et non adstruimus hic gratiam habitualement et permanentem, sed tantum actuale Dei auxilium, vel gratiam gratis datam, de communi Dei influenza secundum providentiam generalem, qua ordinat homines ad finem supernaturalem, vultque salvos fieri omnes. Non est igitur homo dominus actus recte volendi ac operandi bonum, quatenus proxima potentia ad actus eius comparatur. Sed tantum est comparatio potentiae remotae, vel causae partialis expectantis et indigentis compleri per aliam concausam, quae non cadit sub ipsius vires naturales. Praeclare Magist. 2. dist. 25. cap. finali. « Libertas, *inquit*, a peccato, et a miseria per gratiam est; libertas vero « a necessitate, per naturam. Utramque libertatem, naturae scilicet et « gratiae, notat Apostolus, cum ex persona hominis non redempti ait: Velle « adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio; ac si diceret: habeo « libertatem naturae sed non habeo libertatem gratiae, ideo non est apud « me perfectio boni. Nam voluntas hominis, quam naturaliter habet, non « valet erigi ad bonum efficaciter volendum, vel opere implendum, nisi « per gratiam liberetur et adiuvetur. Liberetur quidem, ut velit, et adiu- « vetur, ut perficiat. Quia, ut ait Apostolus, non est volentis velle, neque « currentis currere, idest operari, sed miserentis Dei, qui operatur in nobis « velle, et operari bona: cuius gratiam non advocat hominis voluntas « vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem praevenit, praeparando, ut velit « bonum, et praeparatam, adiuvat ut perficiat. » *Haec ille.*

Sed et ibidem dist. 28. cap. *In expositione*, ex August., 1. *Retract.*, cap. 23. haec scribit: *Verum quidem est, a Deo esse, quod operamur bonum; sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet, et faciendi; et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis.*

AD SECUNDUM dicendum, [Oxon. 2. d. 7. n. 26.] vitia et peccata esse contra naturam rationalem, idest contra dictamina rectae rationis, ostenditis honesta et iusta, et quae secundum temperantiam fiunt magis sibi congruere, quam opposita illorum. Verumtamen quia illis virtutibus contraria apprime arrident inferiori appetitui, qui trahitur a sibi convenientibus et ducitur, et voluntas pro sui conditione nata est sibi complacere et condelectari in iis omnibus, quae inferiori complacent appetitui, perspicuum est inordinatas affectiones discordare quidem a natura rationali, ut praedita est, affectione iustitiae, sed nequaquam dissona esse illi, ut pollet commodi affectione, secundum quam inclinatur ad sibi convenientia, qualia sunt illa, quae sensitivo arrident appetitui. Propterea, [Oxon. 2. d. 29. n. 4.] cum suae potestatis non sit retrahere seipsam, ut citra difficultatem et displicentiam sui, appetitusque inferioris avertatur a tali condescensione et complacentia consona irrationali appetitui semper inordinate se moventi, opus sibi est adiutorio desuper infuso, quod totius naturae vires sibi praestare non valent.

AD TERTIUM *est responsio talis*: ipsum quoque verum homo cognoscere non potest sine auxilio divino; et nihilominus natura est magis

corrupta per peccatum quoad appetitum boni, ac sit quantum ad cognitionem veri. — *Nos art. praec.* declaravimus, hominem non indigere speciali Dei influentia ad multa vera cognoscenda. Quamvis enim omnibus id datum non sit, spectare ad praestantiora naturalia a Deo praestita illis, qui in ea possunt, magis quam ad speciale Dei auxilium; attamen disparem esse rationem de intellectu et appetitu rationali; quia intellectus attingens intelligibilia, quae in sensibilibus sibi ostenduntur, eo quod potentia naturalis sit, recte se habet, eaque operatione profecto perficitur; at rationalis appetitus eousque indulgere potest, sibi que complacere in iis, quae inferiori sunt convenientia appetitui, quantum sibi a regulis superioris voluntatis permittitur.

ARTICULUS III.

UTRUM HOMO POSSIT DILIGERE DEUM SUPER OMNIA
EX SOLIS NATURALIBUS SINE GRATIA.

Doctor, Oxon. 3. d. 27. — S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 3.

VIDETUR homo minime posse diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Etenim [*Oxon. 3. d. 27. n. 10.*] natura determinatur ad unum: determinatur autem ad *esse* proprium appetendum, ex 2. *De Gen.*, text. 56. igitur appetere non potest sui *non esse*; et quidem quocumque posito, nisi dicatur determinari ad appetendum sui *esse*, tantum conditionaliter, quod sane non videtur probabile; igitur quaecumque natura intellectualis magis determinata est ad appetendum se *esse* quam ad appetendum Deum *esse*, si non possit utrumque stare simul, quia ad appetendum se *esse* determinatur tamquam ad unum naturale, ad cuius oppositum non potest inclinari quacumque conditione posita circa aliud, quia tunc non appeteret se, nisi cum conditione.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Naturalis appetitus non videtur esse, nisi respectu convenientis appetenti, et per consequens est primo respectu illius, cui appetitus conveniens: illud est ipse amans: atqui ex eo quod primo sit respectu eius, fieri non potest, ut sit magis respectu alterius; ergo homo ex viribus suae naturae nequit Deum super omnia diligere; quod si nihilominus diligit, id habitui infuso gratiae attribuendum est.

3. PRAETEREA. Nulla natura potest supra seipsam: sed diligere aliquid plusquam se, est extendere se in aliquod supra seipsum; ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine gratiae divinae auxilio.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 27. n. 11. seqq.*] Pars magis diligit *esse* totius, quam *esse* sui ipsius; quod patet et in maiori, et in minori mundo; ibi enim aqua ascendit, ne sit vacuum in universo; hic vero manus sese exponit periculo ut salvetur totum, cui subinde magis optat et vult salutem, quam sibi. Cum ergo quaelibet creatura sit quaedam participatio bonitatis divinae, magis quaecumque appetit *esse* boni Dei, quam sui ipsius; et per consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum divinum, quam aliud quodcumque.

RESPONDEO dicendum, naturam rationalem suis viribus, praesupposita Dei influentia communi, qua consulit, providetque, et naturae nulli

hominum auxilium suum denegando, posse diligere Deum super omnia, tam extensive sive appetitative, quam intensive, idest maiori affectu oppositum excludente. *Declaratio*: [Oxon. ib. n. 13.] ratio naturalis ostendit naturae intellectuali esse aliquid summe diligendum, nam in omnibus actibus et obiectis essentialiter ordinatis est aliquid supremum, et ita aliqua dilectio suprema, ac subinde supremum obiectum sic diligibile. Ratio autem naturalis non ostendit aliud a bono infinito esse summe diligendum. Nam alioquin charitas inclinaret in oppositum eius, quod dictat praecise bonum infinitum fore summe diligendum; et per consequens voluntas in id potest ex suis naturalibus, nempe citra habitum charitatis, praeventa tamen atque adiuta auxilio actuali. Etenim nihil potest intellectus recte dictare, in quod dictatum voluntas pariter non possit suis viribus tendere; alioquin voluntas dicenda esset naturaliter mala, vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet, secundum eam boni rationem, quae sibi ab intellectu praecostenditur. — *Deinde*, 9. *Ethic.*, cap. 9. docet Philosophus, [Cf. Oxon. 4. d. 43. q. 2. n. 24.] fortem politicum, secundum rectam rationem, debere se morti exponere, ne male sit Reipublicae, seu pro bono eius; Philosophus tamen non putabat hunc consequuturum aliquod praemium post hanc vitam; anceps quippe admodum erat, num anima esset immortalis, et magis videtur propendere in partem negativam; saltem si quilibet sequendo naturalem rationem dubitat de vita futura, propter id, de quo dubitat, non debet se morti exponere; sed si debet se discrimini mortis obicere, profecto ea de causa, quia aliter facientem sequutura est certissima amissio boni virtutis; igitur secluso omni praemio futuro, consonum est rectae rationi, oportere fortem politicum velle se non esse, ne pereat bonum Reipublicae. Atqui secundum rectam rationem, magis est diligendum bonum divinum, quam bonum alicuius particularis; ergo de rectae rationis dictamine, quilibet debet velle se *non esse*, propter bonum divinum; atque ita natura rationalis suis viribus potest diligere Deum super omnia, sine omni habitu charitatis. — *Addi etiam potest haec theologica persuasio*: [Oxon. ib. n. 14.] etenim si nullus habere potest actum virtutis perfectum diligendi Deum super omnia ex suis naturalibus, tam extensive quam intensive; igitur qui experiretur se promptum ad exeundum in actum dilectionis divinae, posset scire se praeditum esse habitu charitatis, cum absque charitate non sit in natura vis in illum, ex hypothesi; consequens ut falsum reputant Theologi in univ-
ersum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, et SECUNDUM [Oxon. 3. d. 27. per tot.] est eadem responsio; nam non quaeritur *hic* de appetitu naturali, qui ab Auctore naturae determinatus est ad unum, et inclinatur ad sui conservationem; sed quaeritur de actu elicitō voluntatis, nam fieri possit ut feratur circa bonum divinum, sic ut et diligatur illud tam extensive, quam intensive plusquam *esse* illius, unde talis operatio procedit.

AD TERTIUM respondeo: [Oxon. 4. d. 49. q. 2. n. 22. seqq.] quicumque alius appetitus appetit ac versatur circa extrinsecum, a quo expectatur aliquam perfectionem, propter naturam, cuius est appetitus, ideo non coniungit alicui simpliciter appetibiliōri, quam sit *esse* naturae cuius est. At seorsus est de appetitu naturae intellectualis; nam natura haec nata est ultimate et maxime perfici, et in eo solo quod est sibi propter se volendum, nec ita perfici sibi datur in quocumque alio ab illo; et ideo

illud extrinsecum appetibile magis ab ipso appetitur, quam *esse* proprium intrinsecum. Voluntas itaque sola amat et diligere potest aliquid nobilius se, et plusquam naturam illius, cuius est, et ideo coniungit appetibiliori et in se, et sibi, ac sit natura, cuius est intellectualis appetitus.

ARTICULUS IV.

UTRUM HOMO SINE GRATIA PER SUA NATURALIA
LEGIS PRAECEPTA IMPLERE POSSIT.

Doctor, Oxon. 2. d. 28. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 4.

VIDETUR homo per sua naturalia, absque gratia, posse legis praecepta adimplere. Etenim [*Oxon. 2. d. 28. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] *ad Rom.*, cap. 2. scribit Apostolus: *Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt*, increpans ac redarguens Iudaeos in eo, quod Gentes, sine lege data, servabant legem, cuius ipsi essent transgressores: quidquid autem homo naturaliter per seipsum operatur, sine gratia efficere videtur; ergo contingit servari ac implere legis mandata, citra gratiae auxilium.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] August. 3., *De lib. arbit.*, cap. 18. *Quis*, inquit, *peccat in eo, quod nullo modo cavere potest?* Si igitur impossibile foret homini servare divina mandata sine gratia, quoniam gratiam suis viribus acquirere non potest: igitur non forent sibi imputandae ad peccatum; transgressionem divinorum mandatorum, quod pertinere ad errorem Manichaeorum asserit Hieronym. in explanatione fidei ad Damasum Papam: *Illos errare dicimus, qui cum Manichaeo dicunt, hominem peccatum vitare non posse*. Potest igitur homo legem Dei servare, etiamsi gratia expoliatus inveniatur.

3. PRAETEREA. Primum et maximum legis mandatum est diligere Deum super omnia: atqui hoc hominem ex suis naturalibus facere posse sine habitu charitatis, dictum fuit *art. praec.* ergo multo fortius servare, et implere poterit inferiora et leviora legis mandata.

CONTRA. Augustinus, 1. *Retract.*, cap. 9. *Pelagiani haeretici gratiae Dei, qua praedestinati sumus, et qua eruimur de potestate tenebrarum, intantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata*. Haeticorum est ergo asserere [*Oxon. 2. d. 28. n. 1.*] hominem per sua naturalia, citra Dei gratiam, legis praecepta posse adimplere.

RESPONDEO: [*Oxon. ib. n. 3. seqq.*] *est hic opinio dicentium*, hominem, quandiu est peccato obnoxius, posse quidem servare legis mandata, quoad substantiam, atque eorundem explicationem, quae est *non esse occidendum, nec furandum, nec maechandum*, etc. sed non quantum ad intentionem mandantis ea fieri vel non fieri oportere, secundum inclinationem iustitiae et charitatis, quo prefixi finis compotes inveniuntur: non consequitur autem quis finem propter observantiam mandatorum Dei, nisi observat illa ex charitate. — *Quae opinio nobis non probatur*; nam si Deus dans legem intendebat obligare ad praecepta servanda ex charitate; ergo quicumque faciens opus praecepti, et non de instinctu charitatis, mortaliter peccat, seu sermo sit de negativis seu de affirmativis man-

dati, ad quae tenemur pro aliquando, si pro tunc non servatur ex charitate incidit peccatum mortale; atque ita quicumque mortali culpae obstrictus invenitur, si postea absteineat a caede innocentis, et a furto, et a fornicatione, quia Deus iussit ita se gerere quemque oportere, erit id sibi mortale peccatum. Hoc illatum absurdissimum est: illud enim consequeretur, ut qui in lethalem culpam inciderunt, arcerentur ab operibus bonis ex genere, ad quae alias facienda sunt adstricti; imo ad eadem repraesentanda sunt movendi, et prout oportet etiam compellendi, instructione praemissa, fore ut exinde disponantur ad citius et facilius gratiam Dei obtinendam et recuperandam. — Similiter charitate ornatus efficere potest aliquod opus praecepti, non de instinctu habitus inhaerentis, sed ex pietate, naturalique mansuetudine, qua flectitur ad sublevandam pauperiem miserorum, adeo ut opus actu non referatur ad finem ultimum, ac proinde adimpletio praecepti minime ei meritoria sit. Si autem teneretur servare praeceptum iuxta intentionem mandantis, quae est adeptio aeternae gloriae, utique teneretur tunc ad meritum, sine quo non contingit aliquem beatitudine potiri; peccaret igitur tunc mortaliter exercendo se in opere bono ex genere; quod nemo dixerit.

Est igitur dicendum, hominem naturae viribus sine gratia haud posse mandata legis adimplere. *Declaratio*: [Oxon. ib. n. 8.] potissimum mandatorum legis est illud, *Diliges Dominum Deum tuum*; adeo ut ab isto tota lex pendeat et Prophetiae, ut scribitur Matthaei, 22. Ad tale igitur praeceptum aliquando implendum tenetur voluntas, in tantum ut minime semper stare queat omissio actus dilectionis Dei, sine peccato mortali: quodcumque autem voluntas actum huius praecepti exequitur, licet informis, disponitque se de congruo ad gratiam gratificantem, sibi oblatam, vel resistet, et peccabit mortaliter, vel consentiet, et iustificabitur; per gratiam ergo Dei adimplet legis praecepta, et non aliter. Et non putamus impotentiam hanc imputandam esse libero arbitrio absolute, (de qua re infra art. 8.) sed prout ipsum comparatur ad Deum liberaliter gratiam offerentem, libero arbitrio aequaliter tamen disposito.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. — *Report.* ib. n. 11.] ad legem Moysi observandam solummodo Israëlitae obstrictos fuisse, alias proinde nationes, ad genus Abrahae non pertinentes, iuste vivere potuisse sequendo dictamina legis naturae; et tunc hi populi sunt sibi ipsis lex, idest per legem naturae scriptam in cordibus eorum interius direxerunt se, recte vivendo, sicut Iudaei per legem scriptam. Sed tamen negamus Gentiles bene vixisse sine omni gratia. Nam gratia esse potuit in eis, ex hypothesi vera, quod non tenebantur legem Mosaycam servare, nisi fortassis Iudaeis adhaesissent, eorumque legem professi essent.

AD SECUNDUM, [Oxon. ib.] concedendum est id imputari non posse alicui ad peccatum, quod nullo modo vitari potest; verumtamen quamvis existens in peccato mortali, ex se nequeat declinare ab omni peccato, se disponere interim valere ad gratiam, qua adepta potest resistere tentationibus, et vincere inclinationem sensitivi appetitus, atque ab omni abstinere peccato.

AD TERTIUM, respondeo ex dictis *loco citato*, nempe posse quidem creatam voluntatem ex naturalibus suis diligere Deum super omnia, sed ut adiuta est influentia communi ordinis supernaturalis, nempe ex Dei misericordia praeveniente per auxilium actuale excitans et adiuvens ad

talem actum eliciendum; alioquin naturae vires non sufficerent ei dilectioni repraesentandae.

ARTICULUS V.

UTRUM HOMO POSSIT MERERI VITAM AETERNAM SINE GRATIA.

Doctor, locis infra citat. — S. Thomas 1. 2. q. 109. a. 5.

VIDETUR homo mereri posse vitam aeternam sine gratia. Etenim [Oxon. Prologi q. 2. n. 14.] Matthaei, 19. scribitur, dixisse Salvatorem ad quemdam: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Est igitur in hominis potestate potiri vita aeterna; alioquin ad hominem non pertineret sententia Redemptoris: quod autem est in hominis potestate, per seipsum in illud potest; ergo homo citra alterius auxilium valet beatitudinem mereri.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 50. q. 5. n. 1.] Beatitudo est merces et praemium rependendum in altero saeculo Dei mandata servantibus, iuxta illud Matthaei, 2. *Singuli acceperunt singulos denarios*; ubi iuxta Gregorium, Homil., 16. in *Ezechiel.*, est sermo de vita aeterna: atqui opera, [ib. 2. d. 42. q. 3. n. 1.] quibus Dei praecepta servantur, aut secus, nostra sunt, secundum quod et scriptum est, *Reddes unicuique secundum opera sua*. Psal. 61. ergo homo propriis operibus vitam aeternam potest mereri.

3. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 1. seqq.] Vita aeterna vel felicitas est ultimus finis, ad quem ordinatur homo: sed natura magis praestitit homini vires, quibus acquirere perfectionem intellectus, ac dederit pro perficiendis sensibus, cum ille longe praestet viribus partis sensitivae; ergo cum sensus adipisci queat suis viribus quamlibet perfectionem, cuius est capax, multo magis id est homini attribuendum secundum partem intellectivam, quae tantum est ultimae beatitudinis capax.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 2.] Ad Rom., 6. *Gratia Dei vita aeterna*; ergo impossibile est hominem sine gratia vitam aeternam promereri.

RESPONDEO, hominem, sine gratia, haud mereri posse vitam aeternam, pertinere ad dogmata fidei. Verumtamen hanc veritatem *aliqui sic declarandam putant*: actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos; nullus autem actus excedit proportionem principii actui. Cum igitur vita aeterna sit finis excedens proportionem naturae humanae, homo proinde ex suis naturalibus ponere non potest opera meritoria vitae aeternae proportionata, sed opus est sibi altiori virtute, quae est gratiae virtus; igitur sine gratia nequit homo mereri vitam aeternam.

Nos dicimus, proportionem hanc inter actus perducentes ad finem supernaturalem, ipsumque finem, quae est vita aeterna, non ita necessario sequi praedicta extrema, quin res ista potuerit aliter disponi. Nam [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 29. — Report. ib. q. 2. per tot.] Deus, spectata ipsius potentia absoluta, potuisset acceptare et ordinare naturam beatitudinis capacem ad praemium, existentem in puris naturalibus; et similiter potuit voluisse rependi mercedem vitae aeternae actui eius naturae, ad quem actum eliciendum erat ex se inclinata. Sed credimus non ita disposuisse, quia actum ex puris naturalibus esse meritorium appropinquat errori Pe-

lagii. Ideo fides catholica docet, nullum actum esse meritorium et dignum vita aeterna, nisi eliciatur iuxta inclinationem habitus charitatis in anima praeexistentis. — Ad cuius intelligentiam [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 21.] sciendum, ex nullo actu quem experimur, nec ex substantia actus, nec ex intensione eiusdem, nec ex delectatione aut facilitate in operando, neque ex bonitate sive rectitudine morali actus, posse nos colligere aut inferre inesse nobis habitum supernaturalem charitatis, unde actus eliciantur meritorii et digni vita aeterna; quia quocumque istorum dato, quis charitate praeditus posset certo deprehendere, se habere charitatem; quod est falsum. — Ultra igitur omnes conditiones praedictas, [*Oxon.* ib. n. 22.] nempe intensionem actus, delectationem, et facilitatem in operando, et rectitudinem sive bonitatem, et conformitatem rationi rectae, tam iuxta dictamen prudentiae, quam secundum dictamen fidei; ultra, inquam, haec omnia creditur esse una conditio in actu, quae est a Deo acceptari in ordine ad praemium aeternum, ut meritum cui de condigno est merces rependenda. Hoc etiam modo credimus, naturam nostram iustam esse habitualiter acceptam, idest quando actu non operatur, adhuc tamen per divinam voluntatem ordinari ad vitam aeternam, veluti dignam tanto bono, secundum dispositionem, quam tenet ex habitu sibi inhaerente. Propter hanc acceptationem naturae beatificabilis habitualement, etiam dum actu non operatur, et propter acceptationem actus ipsius, oportet ponere habitum supernaturalem gratiae, quo habens formaliter a Deo acceptetur, et quo actus elicitus tamquam meritorius vitae aeternae reputetur. Absque tali habitu propterea impossibile est, aliquem mereri aeternam felicitatem, iuxta dispositionem ordinatam a Sapientia divina; licet in alia providentia possibili evenire posset, ut natura beatificabilis et actus ipsius ad vitam aeternam ordinarentur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique ad vitam aeternam non pertingere, nisi servantes Dei mandata; sed servari legis praecepta non posse sine gratia Dei, dictum est *art. praec.* lubemur igitur [*Oxon.* 2. d. 28. per tot.] servare mandata nobis iniuncta, quia etsi potissimum id sit gratiae divinae attribuendum, nihilominus quia homo potest, de sui arbitrii libertate, gratiam a Deo liberaliter oblatam non recipere, et receptam abiicere, ideo, inquit, *Si vis ad vitam ingredi*; nam nisi cooperemur gratiae divinae, iuxta ipsius inclinationem vivendo, nihil mereri possumus, quod dignum sit vita aeterna.

AD SECUNDUM concedimus, [*Oxon.* 4. d. 50. q. 6. n. 10.] reddi vitam aeternam operibus bonis, ut mortem aeternam factis pravis. Sed recte facta nusquam habet homo, queis reddendum sit praemium aeternum, nisi fiant de instinctu praeexistentis charitatis. Nostra tamen opera esse dicuntur, quia ut ait Augustinus, 1. *Retract.*, cap. 22. *non fiunt nisi volentibus nobis.*

AD TERTIUM respondeo sic: [*Oxon.* 4. d. 49. q. 11. n. 11.] sensus non potest non esse potentia organica, et ideo non potest elevari ad immateriale apprehendendum. At intellectus habet pro obiecto totum ens, et propterea potest elevari ad aliquod immateriale, imo ad quodlibet cognoscendum; ideo nulla est illatio ex sensibus ad intellectum. Quia ergo haec potentia est longe praestantior quavis sensitiva, ideo est capax altioris perfectionis, et etiam illa ad quam suis viribus pertingere non valet. Nec mirum, cum totae naturae non suppetant vires dandi animam intellectivam

corpori organizato; quod tamen est opus ipsius naturae; quare licet similiter in natura intellectuali sit capacitas vitae aeternae acquirendae per opera meritoria, non tamen inde sequitur oportere ipsam esse instructam viribus attingendi et exequendi opera meritoria, et gloriam per ipsa, sine gratia.

ARTICULUS VI.

UTRUM HOMO POSSIT SEIPSUM AD GRATIAM PRAEPARARE
PER SEIPSUM ABSQUE EXTERIORI AUXILIO GRATIAE.

Doctor, loc. infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 6.

VIDETUR homo posse seipsum ad gratiam praeparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiae. Etenim [*Oxon. 2. d. 28. per tot.*] nihil factu impossibile Deus homini iniunxisse credendum est; alioquin transgrediendo mandatum, non peccaret: atqui quaedam homini subiecto peccatis praecipiuntur, quae sunt dispositiones ad gratiam sanctificantem, eaque valet per seipsum repraesentare; ergo homo suis viribus potest se ad gratiam recipiendam praeparare. *Probatio minoris:* [ib. 4. d. 14. q. 2. n. 13.] Ezechielis, 18. scribitur: *Si impius egerit poenitentiam, etc. omnium iniquitatum eius, quas operatus est, non recordabor.* Ergo potest per seipsum amplecti opera poenalia ad emendationem et vindictam, et emundationem subinde suorum peccatorum, quae utique illi evenire non possunt, nisi per gratiam sanctificantem.

2. PRAETEREA. Praeparare se hominem ad gratiam, aliud profecto esse non videtur, quam converti ad Deum per actus partis intellectivae: atqui homo per seipsum id praestare potest, imo iubetur ita se gerere per Prophetam nomine Dei dicentem: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, Zacch. 1. ergo valet propriis viribus sese ad gratiam recipiendam praeparare.

3. PRAETEREA. Nisi homo posset se ad gratiam praeparare nullo praecedente supernaturali gratiae dono, ergo ad hanc quoque, quae dicitur praeparatio ad gratiam sanctificantem, recipiendam indigeret alio dono, cum non videatur esse maior ratio de uno, quam de alio; itaque iretur in infinitum; ac proinde per seipsum nullo fretus gratiae auxilio potest se ad gratiam Dei obtinendam disponere et praeparare.

4. PRAETEREA. [*Oxon. 3. d. 33. n. 1.*] Voluntas dominatur appetitui sensitivo principatu despotico, et non civili, ex Arist., 1. *Polit.*, cap. 3. ergo se sola nullo alio desuper addito potest avertere a bono apparenti partem sensitivam, et convertere ad bonum honestum.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 41. n. 5.*] Ioan., 6. *Nemo potest ad me venire, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* ergo sine Dei misericordia praeveniente impossibile est hominem se disponere ad gratiam (1).

RESPONDEO dicendum, ad promerendum et obtinendam vitam aeternam, quemque hominum indigere gratia sanctificante; inde enim praecise fieri potest, ut opera ab se elicita, iuxta inclinationem habitus sibi

(1) Cf. q. 1. d. 23. *Report.* n. 10. ubi habet auxilia universalia dari a Deo ex mera liberalitate, et de misericordia praeveniente, independenter a dispositionibus acquisitis per actus recipientis.

inhaerentis, sint digna vita aeterna, ut dictum est *art. praec.*; sed ad hanc ipsam gratiam acquirendam, ut homo sit dispositus, indigere auxilio gratiae excitantis, et moventis ipsum, ut congruum, aptumque inveniatur receptaculum doni omnium praestantissimi quod est charitas. Nec oportet donum hoc gratiae praevenientis, et excitantis ad bonum, aliud donum praecedere, cum satis sit liberum arbitrium illi obsequens se praebere. (Cf. 1. p. q. 4. art. 7.) — Porro *declaratio* accipienda est ex dictis *a. 2.* Etenim natura humana in poenam peccati originalis, amisso modo intelligendi independentem a sensibilibus, cogitur quidquid intellectu apprehendit, ductu sensuum, et eorundem obiectorum, ad illa pertingere; et sicuti [*Oxon. 2. d. 29. n. 4.*] intellectus natus est intelligere mediis sensibilibus ex colligantia sensuum cum ratione, ita et voluntas nata est semper condelectari appetitui sensitivo, sibi que complacere ob unionem cum tali appetitu de sibi convenientibus delectabilibus: attenta autem ipsius infirmitate, retrahi non potest suis viribus, quin condelectetur inferiori appetitui, qui ducitur ab obiectis, et non ducit; ut ergo delectabiliter ab his avertatur, opus est ut sibi proponatur obiectum aliud, circa quod versetur maiori cum oblectatione, ac sit illa, qua afficitur dum inferiori consentit appetitui: id vero fieri non potest viribus naturae, quia natura ad oppositum inclinatur; ergo sit oportet ex dono Dei, quo excitetur intellectus ad honesti considerationem, et voluntas delectabiliter moveatur ad amplectenda recta consilia, et aggredienda dictamina illa, quae ostendunt vias virtutum, etiam contranitentibus viribus inferiorum potentiarum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 14. — q. 4. n. 6.*] fieri non posse, ut se homo disponat ad fructuose poenitentiam, nisi dono Dei praeveniatur. Oportet enim in peccatore inveniri aliquam dispositionem praecedentem, ne dicatur Deus acceptator personarum; est ergo ratio congrua cur hunc iustificet, non illum. Illa autem est, quia ex motivo aliquo supernaturali, seu cognito per regulas revelatas, detestatur commissum peccatum. Haec praecedens detestatio insufficiens est consequendae gratiae, qua iustificetur, nisi de motivo charitatis proxime vel remote procedat, idest vel eliciatur, vel imperetur; est ergo haec congrua dispositio praecedens supernaturalis, non eo quod gratia inhaerente formetur, sed quia de principio totam naturam excedente ponatur. Hoc igitur est auxilium divinum, gratia excitans, et adiuvans, Deique misericordia praecedens.

AD SECUNDUM respondeo, ex illo dicto Prophetiae insinuari nostri arbitrii libertatem; verumtamen suis naturae viribus non posse se ad Deum convertere, nisi gratia Dei praeveniatur. Apposite Augustin., 1. *Retract.*, cap. 12. *In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem: sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur; de quo dictum est: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus facimus, nihil tamen in potestate, quam ipsa voluntas est; sed praeparatur a Domino voluntas; eo ergo modo dat potestatem.* Ipse igitur sua gratia praeveniens voluntatem, monet deinde, in manu ipsius situm esse converti ad Deum, qui sibi eam potentiam se convertendi fecit. Hinc Ecclesia assidue orat ad Deum, ut dignetur nos convertere ad se.

AD TERTIUM respondeo, ad hoc ut homo capax sit recipiendi donum

auxilii actualis, illuminans intellectum, et movens affectum ad prosequendum bonum ostensum, satis esse, ut in ipso sit potestas liberi arbitrii, quo assentiens gratiae oblatae, de congruo disponatur ad excipiendum habitum gratiae inhaerentis; quod pulchre explicatur a Magistro, 2. d. 27. cap. *Si igitur ex virtute*, inquit, *et libero arbitrio nascitur bonus motus, vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius: sicut pluvia rigatur terra, ut germinet, et fructum faciat; ita gratis terrae mentis nostrae, idest, libero arbitrio infunditur pluvia divinae benedictionis, idest inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo; quae rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, idest sanatur et praeparatur ut bonum velit, et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adiuvat.* Haec Magister.

AD QUARTUM, neganda est *consequentia*; quia voluntas appetitui alligata, nequit illi imperare, neque sequi bonum honestum aut media et finem, appetitu propensa ex peccato in bonum sensibile, quod est obiectum inferioris appetitus, nisi per donum gratiae adiuvetur, quod reddat finem magis delectabilem, quam sit delectabile sensibile retrahens a prosecutione boni honesti, mediorum, et finis. Philosophus autem arbitratus est [*Oxon.* 3. d. 33. n. 22.] praesentem statum esse naturae institutae; nec mirum, quia alium non cognovit; nec concedendum est illi, voluntatem ex naturali virtute posse habere actum et habitum virtutis et dominari appetitui, quantum ad moderationem, quae requiritur ad sequendum medium rationis. Nam haec omnia potest quidem ipsa praestare, sed praeventa auxilio gratiae Dei excitantis et adjuvantis imbecillitatem eius, cui est subiecta ob peccatum. Qua de causa in quodcumque peccatum ipsa laberetur nisi dono Dei fieret, ut staret ut magis declarabitur *in sequentibus*.

ARTICULUS VII.

UTRUM HOMO POSSIT RESURGERE A PECCATO SINE AUXILIO GRATIAE.

Doctor, Oxon. 2. d. 28. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 7.

VIDETUR homo citra gratiae auxilium resurgere posse et liberari a peccato. Etenim experimento constat, res naturales redire ad actus suae naturae convenientes, cum sibi dimittuntur, ut patet de lapide iacto sursum, et de aqua calefacta, submoto igne: atqui actus virtutis sunt naturae rationali convenientes, ut sibi disconveniunt actus pravi vitiorum; ergo transeunte actu, quo peccatur, poterit homo suis viribus resurgere, et per contrarios actus iustificari.

2. PRAETEREA. Natura affecta infirmitate aliqua potest suis viribus, nulloque adiuta externo medicamine, pristinae sanitati restitui, virtute interni roboris morbum depellente: peccata autem sunt animi morbi; ergo anima, ut se pravitatem infecit, poterit inde liberari absque alterius externo auxilio, eadem ratione qua natura idipsum efficit secundum corpus.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 2. d. 28. n. 7.] Si homo sublato gratiae auxilio resurgere non posset a peccato, maxime id esset quia culpa et gratia

immediate opponuntur, adeo ut nequeant esse simul, nisi altera a subiecto excludatur; hoc autem videtur esse falsum, quia nullum est inconueniens intelligere hominem carentem culpa, et gratia: hoc ipso autem quod quis caret culpa, a peccato resurrexisse percipitur; ergo sine gratia homo potest resilire a peccato.

CONTRA. Nemo potest seipsum ad gratiam praeparare sine auxilio gratiae *ex art. praeced.* ergo multo minus valet suis viribus a peccato resurgere, quod nonnisi per gratiam sanctificantem ab anima depellitur.

RESPONDEO dicendum, fieri omnino non posse, ut homo per se ipsum a peccato resurgat pristinoque vitae spiritualis decori reddatur sine gratiae Dei auxilio. *Declaratio:* [Oxon. 2. d. 28. n. 7. — 2. d. 7. n. 21.] siquidem peccatum potest accipi pro ipso actu deformitate scattente, esse quippe praeditus deberet rectitudine, quae sibi inesse posset, et abest; aut accipi potest pro reatu, quae est obligatio ad poenam aeternam, legibus divinae Sapientiae praescripta; aut denique sumi potest pro macula, quae perstat in anima, abeunte actu peccaminoso; de qua macula late actum fuit supra, *q. 86. a. 2.* Qualitercumque peccatum consideretur sive intelligatur, impossibile est hominem ab eo liberari et resurgere, sine auxilio gratiae divinae. Nam etsi valeat homo, qui peccavit odio habendo inimicum, elicere actum dilectionis eiusdem, adiutus auxilio gratiae actualis, attamen adhuc anima ipsius subest maculae, qua infectus est per odium proximi, et ad poenam subeundam aeternam ordinatus. Is enim reatus non solvitur nec commutatur in poenam temporalem nisi virtute perfectae contritionis, vel Poenitentiae Sacramenti. Utcumque dicatur, a gratia sanctificante est, ut secundum legem divinam retractato actu peccandi, qui in peccatore moraliter manet, usque ad fructiferam poenitentiam; atque ita anima a foeditate, quam contraxit, emundata, a peccato resurgat ac pristinae integritati restituatur; ac proinde citra adiutorium gratiae Dei, non contingit hominem se disponere nec eniti ut a coeno emergat peccatorum. Tali dono tamen praevento se praeparare potest ad gratiam sanctificantem, per quam macula excludatur peccati, et aeterna poena in temporalem commutetur, sicque a peccato resurrexisse vere intelligatur; et hoc est quod dicit Augustin., *Retract.*, cap. 9. et 15. *Homo sponte et libero arbitrio cadere poterit, non etiam resurgere.* Hinc Magist., 2. dist. 27. cap. *Si igitur: Id vero*, inquit, *inconcusse et incunctanter teneamus, liberum arbitrium, sine gratia praeveniente et adiuvante, non sufficere ad salutem, ad iustitiam obtinendam.* Ut proinde ad fidei doctrinam pertineat asserere, hominem sine dono gratiae caelestis resurgere non posse a peccatis; anima enim sine gratia aliquo inficitur peccato, vel originali, vel actuali, a quo liberari non potest sine gratia Dei.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, naturam integram habuisse quidem, quo poterat stare, et sine quo servare non poterat sibi datam iustitiam, et non labi in peccatum; sed tali Dei adiutorio amisso per peccatum, eo redire sibi non licet propriis naturae viribus; nec ulla ratione liberari a peccato, cuius serva volens effecta est, nisi desuper auxilium sibi praestetur. Porro res naturales, liberoque carentes arbitrio, naturam, quam a Deo acceperunt, integram servantes, iuxta ipsarum inclinationes operantur.

AD SECUNDUM respondeo, peccata esse animi morbos, non utcumque,

sed a Deo avertentes, reddentesque hominem peccantem illi inimicum. Verum quia pro ipsius immensa pietate paratus est recipere inimicos in pristinam amicitiam, ultro offert, praebetque supernaturalia auxilia, quibus adiuti possint secundum legis divinae praescriptum ulcisci peccata, et suam gratiam promereri, qua demum ab ipsis liberentur peccatis.

AD TERTIUM, concedo *assertum solutionis* non fundari in immediata oppositione culpae et gratiae; [*Oxon. ib.*] quia ista non erant immediate opposita pro statu innocentiae, tunc autem potuit quis extitisse in puris naturalibus, tum sine gratia, tum citra omnem culpam; non sunt propterea illa extrema immediate opposita. Nec etiam per comparisonem ad potentiam Dei, nam qualem potuit Omnipotens condere voluntate n, talem valet eam reparare postquam peccaverit. Solutio igitur supponit legem illam universalem divinae Sapientiae, qua statutum est, nullo modo remitti offensam Deo illatam per peccatum, nisi offendens fiat, non tantum non inimicus, sed etiam amicus sibi acceptus per gratiam sanctificantem; quo supposito, impossibile est hominem resurgere a peccato sine auxilio gratiae divinae.

ARTICULUS VIII.

UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT NON PECCARE.

Doctor, Oxon. 2. d. 28. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 109. art. 8.

VIDETUR in hominis potestate repositum esse non peccare, etiamsi gratia Dei nudatus inveniatur. Etenim [*Oxon. 2. d. 28. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] iuxta August., 3. *De lib. arbit. Nullus peccat in eo, quod vitare non potest*: si ergo homo subiectus culpae lethali non potest non labi in peccatum, igitur tunc profecto contra Dei legem faciendo non peccaret; quod nemo dixerit; tametsi ergo gratia quis destituatur, adhuc poterit non peccare.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 25. n. 2.*] Si homo sine gratia nequit abstinere a peccatis; igitur voluntas peccatoris amplectens opera flagitiosa non foret vituperanda, nec laudanda si secus faciat; sed nec essent monendi peccatores, ut resipiscant atque ineant contrariam vivendi viam: atqui dicens vel sentiens voluntatem non esse monendam est exterminandus ab hominum numero, secundum August., 2. *De lib. arb.*

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Anselmus, *De lib. arbitr. c. 3.* scribit: *liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter se*: sed in iis qui subduntur peccatis manet liberum arbitrium, quod a Deo acceptum; ergo est in eis potestas non peccandi, etiamsi gratia divina vacui reperiantur.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Gregorius, 25. *Moral.*, c. 10. *Peccatum opprimens hominem suo pondere mox in aliud trahit*. Et in Homil. idipsum docet, *peccatum*, inquit, *quod poenitentia non deletur mox suo pondere in aliud trahit*. Homo igitur sine gratia, saltem per aliquod temporis spatium, cavere non potest ab omni peccato.

RESPONDEO: *quaesitum* posse intelligi de homine, prout fuit a Deo institutus: et de homine, quatenus reperitur in praesenti statu naturae lapsae. *De potestate arbitrii hominis in statu innocentiae*, loquens Mag.,

2. d. 29. c. 1. scribit: « Homo ante peccatum, non cooperante tantum, sed
 « etiam operante gratia indigebat; non tamen secundum omnem operandi
 « modum operantis gratiae. Operatur enim liberando, et praeparando vo-
 « luntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret
 « voluntatem suam, quae peccati serva non fuerat, sed ut praepararet ad
 « volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat ». *Et paucis inte-*
riectis subiicit Augustini auctoritatem c. 106. Enchiridii: « Quia etsi
 « peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen iustitiae habendae
 « vel retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum praeberetur
 « adiutorium. Quibus verbis, *inquit*, satis ostenditur, quod ante peccatum
 « homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo
 « pedem movere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio; ha-
 « buit tamen, quo poterat stare. » *Haec Magister.*

Verum loquendo de natura *per peccatum viliata*, propter multa quae
 dicit *August.*, *contra Pelagianos*, asserentes, de liberi arbitrii potestate
 posse hominem recte vivere sine gratia; dicitur in sententia, [*Oxon. ib. n. 2. —*
Report. ib. n. 2-5.] neminem cavere posse mortale omne peccatum citra
 gratiam divinam. Sed diversimode haec sententia explicatur. Aliqui enim
 aiunt, liberum arbitrium posse vitare singula peccata mortalia, non tamen
 omnia copulative; exemplificantes de existente in navi multipliciter per-
 forata, qui dum unam reparat rimam, per aliam aqua ingreditur, trahens
 navim in profundum.

Alii vero rem hanc ita declarandam putant: [*Oxon. ib.*] liberum arbi-
 trium, vel potest considerari ante deliberationem, et tempus deliberationis,
 vel post utrumque, scilicet deliberationem, et ipsum tempus deliberatio-
 nis: vel tertio, post tempus deliberationis elapsam, non vero post delibe-
 rationem habitam. Primo modo aiunt, non posse peccare mortaliter, sed
 venialiter; secunda in consideratione asserunt, posse vitare omne pecca-
 tum mortale post habitam deliberationem; tertio tandem modo opinan-
 tur, non posse cavere mortale peccatum, si in mortali reperiatur, propter
 defectum intellectus ante tempus deliberandi, propter quod recte delibe-
 rabit, licet transeat tempus, in quo haberi potuit deliberatio, et ita tene-
 batur, quia quando transit conveniens tempus deliberationi, si tunc non
 deliberet, est consensus interpretativus (1).

Contra primum modum explicandi arguo; [*Oxon. ib. n. 5.*] nam si li-
 berum arbitrium suis viribus potest ab hoc peccato mortali, et illo divisim,
 dum cavet hoc, cavet omne; et similiter de tempore consequente; et ita sem-
 per; ergo si valet semper cavere vel abstinere ab hoc peccato mortali pro
 nunc et ab illo, simul potest cavere omnia. *Assumptum* declaratur, quia vo-
 luntas nequit habere simul distinctos consensus qui requiruntur ad pecca-
 tum mortale, et ad resistendum peccato mortali, et ita dum distincte habet
 actum resistendi huic peccato mortali nullum aliud velle habet tunc, per
 quod aliud velle pro tunc mortaliter peccet; maxime cum praeservando se
 ab uno peccato mortali, sit fortior ad resistendum aliis; ergo si tunc potest
 hoc peccatum cavere, de quo tentatur, multo magis illud potest alias ca-
 vere; et ita de aliis. — Quod ait *secundus modus* explicandi de tempore

(1) Doctor est eiusdem sententiae cum Henrico, ut tetigimus supra art. 4. non impugnatur
 ergo sententiam, sed rationem, sive modum declarandi. Argumentum autem hoc procedit (ait Scho-
 liastes) de potentia physica, quae dicit proportionem virtutis intrinsecae ad effectum, non tamen
 de potentia morali, quae ultra physicam includit amotionem impedimentorum.

deliberationis transacto, non videtur probabile. Nam [*Oxon. ib. n. 5 6.*] si eo transacto, potest quis bene deliberare, valet ergo non peccare. Si non potest bene deliberare; igitur aut erit sine usu rationis, vel excaecatus, quorum utrumque est absurdum. Siquidem unum peccatum mortale non reddit peccatum intemperatum generali intemperantia, nec per consequens excaecatum circa omnia operabilia; ergo habere potest rectam deliberationem de multis, de quibus tentatur, etsi subiectus reperiatur uni peccato mortali.

Est ergo dicendum, [*Oxon. 2. d. 28. n. 7.*] hominem pro statu naturae corruptae liberi arbitrii viribus, sine gratia sanctificante et sanante infirmitatem eius, non posse cavere omne mortale peccatum. Nam quamvis semper praeditus sit physica potestate dominativa suorum actuum, valens subinde servare, et non servare divina mandata; siquidem Deus nobis impossibilia non praecepit; proxima tamen potentia ad non peccandum caret sine gratia; nequit ergo diutius stare manens sub peccato, quin in aliud non labatur, ut ait Gregorius *loco allegato*. Proxima quippe potentia servandi divina mandata ex physica potestate voluntatis, et gratia divina integratur, qua vel removentur impedimenta, vel vincuntur; citra hanc nequit homo obistere ingruentibus tentationibus longo tempore, quin succumbat, quamdiu est servus peccati. — *Quod et confirmatur*, nam urgente praecepto illo, *Diliges Dominum Deum tuum*, sic ut homo teneatur elicere actum dilectionis divinae aliquando; non enim esse potest semper omissio istius actus praecepti sine peccato mortali; voluntate igitur exequente actum eius praecepti; aut ipsa se disponit de congruo ad gratiam gratificantem sibi oblatam; aut certe non praeparat se ad illam recipiendam. Si primum non peccat quidem, sed a gratia est, ut liquet. Si secundum dicatur, mortaliter peccat. Existente ergo in peccatis, non licet diutius sine lapsu in alia peccata, vivere; quod erat declarandum (1).

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 2. d. 28. n. 3.*] existentem in peccatis posse non peccare, et ideo iure sibi imputari ad peccatum legem Dei transgrediendo. Posse, inquam, non potentia proxima, sed quatenus complecti valet auxilium sibi a Deo oblatum, sicque se disponere ad gratiam gratificantem, qua deinde vincere queat omnia incitamenta ad peccandum.

AD SECUNDUM, patet responsio ex statim dictis; quia per obiurgationes et correctiones exterius peccatores perterrefacti, inducunt in animum auscultare internis Dei inspirationibus, et amplecti ex divina misericordia oblata auxilia; per quae de congruo dispositi dignentur gratia sanctificante, qua servant divina mandata.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon. ib.*] quantum est ex parte liberi arbitrii, posse quidem servari iustitiam; at quando ipsa abest iustitia iustitiam servari non posse.

(1) Doctor, *Oxon. 4. dist. 17. in fine*, scribit: *Multi in Ecclesia per annum, et longiori etiam tempore, per Dei gratiam sine peccato mortali se custodiunt, et multa opera perfectionis exercent, de quorum meritis thesaurus Ecclesiae congregatur. Haec ille, Dei gratiae attribuens, quod homo non peccet. Eadem habet 1. dist. 41. §. Contra istud. et 4. dist. 22. q. 1. art. 2. corollario secundo.*

ARTICULUS IX.

UTRUM ILLE, QUI IAM CONSEQUITUS EST GRATIAM, PER SEIPSUM POSSIT OPERARI BONUM, ET VITARE PECCATUM ABSQUE AUXILIO GRATIAE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 109. a. 9.

VIDETUR, is, qui gratiam est consequutus, per seipsum posse operari bonum, et vitare peccatum, absque gratiae auxilio. Etenim [*Oxon.* 4. d. 6. q. 10. n. 16.] nisi homo per gratiam sibi inhaerentem posset bona opera efficere, et peccata evitare, frustra ei data esset, ad hunc enim finem Deus sua gratia dignatur naturam rationalem; imo minor perfectio habentibus gratiam ostenderetur fuisse concessa quam dent virtutes morales; per has enim homo valet vivere secundum rectam rationem, citra auxilium alterius; ergo gratia Dei homo ornatus per seipsum potest bonum operari, et vitare peccata, absque ulterioris gratiae auxilio.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 30.] Per charitatis habitum Spiritus Sanctus animam inhabitat, secundum Augustinum, *Epist., ad Dardanum*: atqui causa prima efficere potest per seipsam solam quicquid mediante causa secunda operatur; ergo satis est ad bene operandum, et peccata fugienda habitus charitatis animae inhaerentis, sine auxilio alterius gratiae, Spiritu Sancto supplente quicquid gratiae actualis auxilium praestare valeret.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 20.] Asserere hominem gratia divina praeditum posse bona opera efficere, et a peccatis declinare nullo alio desuper addito supernaturali auxilio, est contrarium errori Pelagii, qui sentiebat hominem ex solis naturalibus posse adimplere omnia divina mandata; ergo superflue omnino videtur adstrui alia gratia actualis, cum habitualis iustis operibus exercendis sit sufficiens.

CONTRA. Visus integer beneque dispositus non potest in actum vendi, nisi praeterea perfundatur lumine; ergo nec anima, quantumvis gratia divina praedita sit, potest exerceri in bonis operibus et peccata evitare, si ei divinae gratiae desit auxilium.

RESPONDEO dicendum, sicuti homo non potest vitam aeternam promereri sine gratia sanctificante, ita gratiam consequutum operari bonum non valere, nec a peccatis abstinere, sine gratiae divinae auxilio. *Declaratio*: [*Oxon.* 4. d. 6. q. 10. n. 16.] habitus supernaturales, ut fidei, spei, et charitatis, disponunt quidem possidentes ad actus illis respective proportionatos, sed nequaquam sunt eorundem actuum prima principia, nec sufficientia; ex quo fit ut fides infusa non sit principium sufficiens eliciendi actum credendi, nec charitas desuper data eliciendi actum diligendi; inclinant tamen illi habitus potentiam, ut cuncurrentibus aliis necessariis, actus bonus habeatur. Nam [*Oxon.* 1. d. 17. q. 2. n. 12. — q. 3. n. 28.] habitus est quoddam pondus potentiae inclinans ipsam ad obiectum, sive in finem ex virtute obiecti, cuius est aliquo modo participatio; quemadmodum habitus intellectualis habet aliquo modo in se obiectum praesens sub ratione obiecti intelligibilis, ita habitus charitatis habet quodammodo obiectum in se sub ratione boni diligibilis. Propterea ergo hi habitus inclinant, ut

dictum est, potentiam eis praeditam in actus ipsis proportionatos, sed remote tamen, nec sufficienter sunt principia eliciendi illos, nisi caetera necessaria adsint. Porro quae necessario requiruntur, [ib. i. d. 16. n. 2.] ut habeatur actus credendi et diligendi, sunt instructio et revelatio interius illuminans, concursus Dei per gratiam adiuvantem et excitantem, et attentio potentiae, ut patet in pueris baptizatis pervenientibus ad usum rationis, qui non nisi ex auditu instruētis habere possunt actum credendi, sperandi, vel diligendi. — *Deinde*, [ib. i. d. 17. q. 3. n. 23. — *Quodlib.* q. 17. per tot.] gratia habitualis animae inhaerens efficit, ut ipsa grata acceptaque sit Deo, veluti in oculis eius pulchra et decora; ex eo autem non sequitur quemlibet actum ex eo procedentem perinde fore illi acceptum atque gratum. Nam alioquin stante tali decore supernaturali in anima, nequiret inde egredi aliquis actus indifferens aut obliquus et subiectus culpae veniali. Uterque enim horum actuum, ut non depellit ab anima speciem et pulchritudinem gratiae, ita Deo non esse acceptum, exploratum est. Ergo praeterea requiritur, ut actus sit bonus stante gratia in anima, elici iuxta inclinationem habitus inhaerentis, excitante ac adiuvante auxilio gratiae actualis. Is ergo qui gratiam est consequutus nequit per se ipsum in bona opera exire, nisi gratia Dei excitetur atque adiuvetur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, dictum fuit *in solutione*, habitus supernaturales disponere quidem et inclinare potentiam eis praeditam ad actus eliciendos; sed non esse principia proxima, nec sufficientia illis ponendis; imo oportere concurrere alia necessaria; cuiusmodi et praecipue est instructio exterior, internaue illustratio, sine qua nihil prodesset exterior, et auxilium gratiae excitantis et adiuvantis. — *Et cum subditur*, sequi exinde ut virtutes infusae essent deterioris conditionis ac sint morales, quae sufficiunt ad vivendum secundum rectam rationem; *responsio*, nos existimare morales virtutes non distingui habitu ab infusis, ut supra q. 68. *art. 1.* declaratum fuit, atque ita non esse de moralibus aliter sentiendum, ac de infusis; omnes enim virtutes sunt dona Dei, etsi quasdam ipse immediate animae elargiatur, quasdam vero acquirat homo per actus, sed ad tales actus ipse non posset sine auxilio Dei.

AD SECUNDUM concedimus, causam primam posse sine causa secunda quicquid una cum illa operatur; sed hoc pertinere ad aliam providentiam possibilem; iuxta enim praesentem legibus divinae sapientiae firmatam, credimus, infundi a Deo habitum charitatis, per quem homo fit templum Spiritus Sancti. Sed ad hoc ut homo iuxta eius habitus inclinationem operetur, opus est ut de eiusdem Spiritus Sancti munere excitetur ad operandum praevia instructione, et revelatione, ut dictum est. Quare concedendum est, Spiritum Sanctum posse actum causare immediate in voluntate, ipsumque etiam acceptare; sed tunc is actus non esset voluntatis nec in potestate eius, nec credimus eiusmodi actum acceptari a Deo, qui disposuit actum liberi arbitrii, et qui esset in potestate ipsius fore acceptandum in ordine ad vitam aeternam.

AD TERTIUM dico sic (referente Magistro, 2. *dist.* 28. *cap.* 1.) Pelagius non tantum negavit gratiam sanctificantem, qua praedestinati sumus, et sine qua putavit hominem posse adimplere divina mandata, verum etiam non admittebat adiutorium gratiae divinae excitantis et adiuvantis, totum tribuens potestati liberi arbitrii. Haec late describuntur ab Augustino, lib. *De Haeresibus*, cap. 88. Ubi cum praemisisset, Pelagium negare

gratiam, qua eruimur de potestate tenebrarum, nempe sanctificantem, subdit: *Illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse, dicunt, nisi in libero arbitrio, quod nullis suis praecedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipso ad hoc tantum iuvante nos per suam legem, atque doctrinam, ut discamus quae facere, et quae sperare debeamus; non autem ad hoc per donum Spiritus Sancti, ut quae didicerimus esse facienda faciamus. Ac per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur; charitatem autem negant divinitus dari, qua pie vivitur, ut scilicet sit donum Dei scientia, quae sine charitate inflat: et non sit donum Dei ipsa charitas, quae ut scientia non inflat, aedificat. Destruunt etiam orationes, quas facit Ecclesia, sive pro infidelibus, et doctrinae Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perseverent in ea. Haec quippe non ab ipsa accipere, sed a seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Haec Augustinus; ex quibus liquet, Pelagium negavisse et gratiam sanctificantem, et auxilium gratiae actualis, sine qua nihil boni possumus facere; utramque autem gratiam fatetur Ecclesia Catholica; idque adiutorium gratiae excitantis esse necessarium etiam iustis hominibus, declaratum fuit in solutione.*

ARTICULUS X.

UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS INDIGEAT AUXILIO
GRATIAE AD PERSEVERANDUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 109. a. 10.

RESPONDEO dicendum, hominem maxime indigere Dei auxilio ad perseverandum in bonis operibus usque ad terminum viae. Nam etsi homo, stante natura in ea qua fuerat condita integritate, acceperit, quo potuit stare, et non excidere a felicitate, qua erat donatus, ut ex August., assertit Mag., 2. dist. 29. cap. 1. datum tamen non fuit ei id, quo erat perseveraturus; cecidit enim. Ita multo minus homo, gerens naturam vitiatam, quamvis gratia sanctificante ornetur, habet quo perseveret in gratia usque ad terminum, nisi desuper Dei auxiliante gratia in bono firmetur, ut non obstantibus ingruentibus tentationibus, ac multipliciter eius constantiam aggredientibus, victoriam reportet per Iesum Christum, [Oxon. 4. d. 2. q. 1. per tot.] cuius intuitu meritorum, omnia supernaturalia dona in membra corporis mystici descendunt atque dimanant. Si enim citra auxilium divinae gratiae nequit homo iustus bonum operari, et a peccatis declinare, ut dictum fuit *art. praec.*; ergo nec in bonis operibus usque ad finem vitae perseverare, nisi de Dei auxiliante gratia id accipiat. Huc facit exemplum Augustini, *Aer praesente lumine, non est factus lucidus, sed fit*; nempe [Oxon. 1. d. 3. q. 6. n. 35.] non negat lumen esse, vel fieri ab agente, et factum esse simul; sed intelligit non permanere sine praesentia agentis; ita nec creatura rationalis conservatur in gratia, sine divina praesentia; nam ad hoc, ut perstet, conservetque sibi collatum gratiae donum, ipse eam inducit excitando, atque adiuvando infirmitatem humanam.

QUAESTIO CENTESIMADECIMA.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EIUS ESSENTIAM,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad eius essentiam

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum gratia ponat aliquid in anima. - 2. Utrum gratia sit qualitas. - 3. Utrum gratia differat a virtute infusa. - 4. De subiecto gratiae.

ARTICULUS I.

UTRUM GRATIA DEI PONAT ALIQUID IN ANIMA.

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 110. a. 1.

VIDETUR gratia non ponere aliquid in anima. Nam [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 16.*] sicut se habet actus naturalis ad habitum acquisitum, ita se habet actus habitus infusi ad habitum infusum: sed habitus acquisitus tantum faciliat, tribuitque operari delectabiliter, non vero dat ipsam substantiam actus; ergo pariter et infusus praecise tribueret delectabiliter operari, si adesset: atqui peccator nuper iustificatus non experitur facilitatem hanc in eliciendo actum dilectionis divinae; sic enim ipsi est difficile resistere vitiis, quibus assuevit, et exequi bona opera, sicut cum esset in peccatis, quousque per pugnam, et victoriam passionum habitum acquisierit. Non est igitur adstruendus aliquis habitus desuper datus ipsi iustificato, quia eo delectabiliter operaretur, si inesset.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si ostenderetur voluntati in puris naturalibus existenti bonum supernaturale, haud dubium illud amaret; sufficienter enim esset sibi obiectum approximatum et proportionatum; ergo non requiritur aliquis habitus infusus ad diligendum bonum supernaturale. *Assumptum* probatur; quia si minus bonum voluntati ostensum potest ab ipsa suis viribus diligere; ergo multo magis et maius vel summum bonum.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Actus ille diligendi, qui de habitu prodiret supernaturali, etiam foret supernaturalis, atque ita immediate crearetur; supernaturalia enim non producantur in *esse* per mutationem de aliquo: si autem per creationem accipit *esse* actus; igitur non praesupponit quidquam suae creationi.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] *Habitu contingit uti, cum habens voluerit:* sed non experitur quis, se posse uti habitu charitatis, cum voluerit. Non enim quoties voluerit, potest faciliter et delectabiliter elicere actus ferventes amandi Deum, sicut patet de contemplativis, qui quandoque experiuntur, se magnam habere delectationem, quandoque vero, etiam aequali vel maiori adhibito conatu, minorem, vel nullam percipere.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 1. n. 2. — Report. ib. n. 1.*] Augustinus, cap. 4. *De moribus Ecclesiae*, pertractans illud ad Rom., 8. *Quis nos separabit a charitate Christi?* etc. *Charitas*, inquit, *Dei hic dicta est virtus, quae animi nostri rectissima est affectio.*

RESPONDEO dicendum, oportere omnino Dei gratiam esse aliquid in anima, nempe habitum ei inhaerentem, ac dantem sibi spiritualem decorem, propter quem, etiam quando nihil operatur, est Deo grata, sicque accepta, ut digna reputetur vita aeterna (1). *Declaratio:* [*Oxon. ib. d. 17. q. 3. n. 20.*] nullus dicitur formaliter agere aliqua actione, nisi principium talis actionis sit forma agentis. Haec propositio accipitur ex 2. *De Anim.*, text. 4. et 24. ubi ex eo, quod anima est, qua vivimus et sentimus, recte concluditur, animam esse debere actum et formam sic agentis. Quoniam igitur meritoria operatio est hominis per voluntatem operantis, id quo meritorie operatur sit oportet forma meritorie agentis. Hoc autem, quo meritorie agit, esse nequit pura natura. Id enim assererat Pelagius haereticus, nempe naturam suis viribus posse vitam aeternam promereri; ergo requiritur omnino aliquid supernaturale animae dans ornatum et decorem, eique subinde inhaerens. Id autem esse nequit fides, aut spes; cum hae virtutes maneant in peccatore, nisi contingat contra eas peccari; ergo oportet ut sit charitas (2). — *Deinde*, nulla actio est in potestate agentis nisi sibi praesto sit forma, secundum quam agere queat. Nam si tantum per aliquod extrinsecum, sibi coassistens, quod non est in potestate ipsius, agere posse dicatur, ea actio non est in potestate eius, uti nec coassistencia talis extrinseci cadit sub ipsius potestate. Sed Spiritum Sanctum coassistere voluntati ad operandum, non est in hominis potestate, quemadmodum universim actio causae superioris non est in potestate causae inferioris; igitur si ex sola eiusmodi coassistencia agere valeat, non habens interim formam sibi inhaerentem, per quam sufficienter exire queat in actum meritorium, manifeste nec actus meritorius erit in potestate meritorie operantis. Quod rationem meritorii videtur destruere. — *Rursum*, si Spiritus Sanctus moveat specialiter voluntatem in actionem meritoriam, sequitur, ea motione creari aliquid in ipsa voluntate, respectu cuius voluntas non habebit aliquam causalitatem, sed tantum erit passive recipiens, quod in ipsa creatum est; igitur vel illud est actus diligendi; unde actus diligendi nullo modo erit a voluntate; aut certe sit oportet quid natura praecedens actum diligendi. Illud autem voco habitum; quia perfectio actu prior se tenens ex parte potentiae habituabilis, quae profecto est ratio habitus. — *Denique*, non minor identitas est Patris ad Filium, ac sit quaecumque unio Spiritus Sancti ad voluntatem; quia in eadem natura: sed propter illam identitatem, non dicitur Pater operari aliquid Filio, sicut patet per Augustinum, 7. *De Trinit.*, c. 1. *Quod Pater non sapit Sapientia genita*; ergo nec multo magis dicetur voluntas aliquid operari propter unionem Spiritus Sancti cooperantis ad ipsam.

Intelligendum tamen, (quod etiam tactum fuit *quaest. praec. art. 5.*) ex nullo actu, [*Oxon. i. d. 17. q. 3. n. 21.*] quem experimus, nec ex substantia actus, nec ex intensione eiusdem, nec ex delectatione, sive facili-

(1) Gratiam habitualement esse ponendam in anima iusti, qua dicatur meritorie operari, est sermo Doctori de potentia Dei ordinaria. Nam in altera providentia, non est necessaria ulla charitas in anima ad meritorie operandum. — Videndus Alensis, 3. p. q. 67. m. x. ubi notat, octo esse gratiae acceptiones.

(2) Putantes sufficere coassistenciam Spiritus Sancti ad animam, citra ullum habitum charitatis, ad meritorie agendum his rationibus redarguit Scotus Sed de hoc amplius, 2. p. q. 23. art. 2. Quod et tenetur communiter ab omnibus Scholasticis, asserentibus quibusdam post Tridentinum, sess. 6. cap. 7. oppositum esse contra fidem. Sed infra q. 113. art. 2. erit sermo *De Iustificatione impij*, quae fit per gratiam animae inhaerentem.

tate in operando, nec denique propter rectitudinem moralem actus, posse nos concludere habitum supernaturalem charitatis nobis inesse. Nam vel actus potest ex sola potentia habere omnia praedicta, concurrente dictamine recto. Aut si habitus reputetur necessarius, posset esse acquisitus. Siquidem amicitia acquisita tantam intensionem tribuere habitui potest, sicut causa secunda cum potentia; et parem proinde facilitatem et delectationem. Et denique sic elici posset rectae rationi consonus, ut nullam conditionem evidenter apparentem haberet, et qua necessario concluderetur ipsum elici per habitum supernaturalem. — Quapropter [ib. n. 22.] ultra praedictas omnes condiciones, creditur esse una conditio in actu, estque Deo esse acceptum; et non communi quadam acceptance, sicuti acceptam habet omnem, creaturam, et etiam actum peccato substratum, alioquin haud esset ab ipso, sed acceptance speciali, qua ordinatur talis actus ad praemium vitae aeternae reddendae operanti per ipsum. Qua etiam ratione credimus naturam nostram beatificabilem, iustam esse Deo habitualiter acceptam, idest ordinatam ad praemium felicitatis aeternae, etsi actu nihil operetur; propterea ob acceptancem actualem actus elicitus a tali natura, oportet ponere unum habitum supernaturalem, quo habens reipsa a Deo acceptetur, seu ordinetur ad praemium consequendum; et quo actus elicitus eius acceptetur tamquam meritorius, modo iuxta inclinationem inhaerentis habitus, eliciatur. Hac siquidem acceptance non videtur accepta natura in se, vel actus eius sine aliquo habitu informante. Nam quando aliquis est peccator, non est Deo acceptus, sicuti est quum iustus factus est. Non videtur autem Deus aliam volitionem secundum rationem habere de obiecto eodem modo se habente; nec etiam actus ut Deo acceptabilis, quamvis detur esse in potestate agentis, nisi illud, quo formaliter sic operatur, esset forma ipsius.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 33.] charitatis habitum simpliciter tribuere acceptabiliter operari, et etiam habere quamdam activitatem respectu actus, veluti causa secunda eiusdem effectiva. Sed non dare potentiae delectabiliter et faciliter agere; hae quippe condiciones consequuntur habitum acquisitum, in quantum ab infuso distinguitur, eo quod acquiratur ex frequenter agere.

AD SECUNDUM [Oxon. ib.] concedo, voluntatem in puris naturalibus posse habere actum circa obiectum supernaturale ostensum, sive clare, sive per fidem; sed nego eum actum fore meritorium; propterea quod non esset secundum inclinationem illius habitus, secundum quem praecise Deus disposuit acceptare actum in ordine ad praemium retribuendum. Nec etiam in Patria talis fruitio foret beatifica; nec beatus dici posset, qui eam haberet. Siquidem non foret ita perfectus, sicut posset haberi a tali potentia, si habitu charitatis ornaretur. Voluntas proinde illa non esset beata, quia non haberet quicquid vellet, eo modo quo velle deberet; deberet quippe velle acceptabiliter diligere, quod profecto non haberet: nec actus eius ita foret perfectus, uti esse posset in gradu naturae suae. Nulla enim potentia habituabilis habere potest actum ita perfectum sine habitu, sicut cum habitu; imo quanto potentia est perfectior, tanto minus exire potest in actum proportionabilem suae perfectioni, si careat omni habitu; quia ex quo est similis proportio geometrica duarum potentiarum inaequalium ad habitus proportionaliter perfectivos, erit aliqua proportio arithmetica; et ita simpliciter magis deficit potentia perfectior, si non perficiatur per habitum, quam potentia imperfectior.

AD TERTIUM dico sic: [*Oxon. ib. n. 34.*] actus iste non creatur, proprie loquendo de creatione: tum quia respectu eius concurrit aliqua causa secunda active; creatio autem est solius agentis primi: tum quia hic praesupponitur aliquod receptivum ipsius actus, scilicet voluntas; at in creatione nihil praesupponitur. *Quum itaque dicitur:* omne supernaturale creatur: si concedatur de omni actu primo supernaturali, non propterea idipsum sequitur de supernaturali, qui est actus secundus; quia ad hunc concurrit potentia creata, et in ratione activi aliquo modo, et in ratione receptivi; et nihilominus potest dici supernaturalis ratione formae, sive habitus concurrentis ad eius productionem, licet non immediate creetur. — *Aliter etiam posset responderi*, negando actum esse proprie supernaturalem; quia licet habitus praesuppositus sit a causa supernaturali immediate, eo tamen posito in effectum, est causa naturalis sui actus; atque hinc actus, qui per talem habitum producit, non est proprie supernaturalis. Ita enim naturaliter potest se habere ad actum suum forma, quae supernaturaliter producit, uti se habet ad proprium actum forma, quae est proprie naturalis; adeo ut differentia in productione formarum non causat, nec concludit distinctionem earum, ut ad suos effectus respective comparantur.

AD QUARTUM respondeo, [*Oxon. ib.*] in potestate voluntatis non impeditur repositum esse, uti habitu charitatis; et voluntate quidem cum aequali conatu exeunte in operationem, et habitus aequaliter illi cooperatur, cum habitus ex parte sui agat per modum naturae. Nec propterea tamen semper erit par delectatio consequens actum elicited (delectatio enim est ab obiecto, quod attingitur per actum, et non tantum ab ipsa potentia agente circa obiectum), verum quando obiectum non est praesens in se, sed in aenigmate, potest ab eodem obiecto diversimode delectatio causari, nunc plus, nunc minus, licet actus circa ipsum, et aequae intensus semper eliciatur ex aequali conatu. — *Quod subditur* de contemplativis, verum est de devotione, hoc est, de delectatione consequente actum; non autem de ipso actu elicited diligendi; qui quandoque est intensior magisque meritorius, licet inde minor percipiatur delectatio, vel quasi nulla; et quandoque remissionem actum, et in se, et in acceptatione divina, maior concomitatur delectatio ad alliciendum parvulos, quo avidius eant post illud, cuius dulcedinem praegustarunt.

ARTICULUS II.

UTRUM GRATIA SIT QUALITAS ANIMAE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 110. art. 2.

RESPONDEO [*Oxon. I. d. 17. q. 3. n. 23-27. seqq.*] dicendum gratiam esse animae qualitatem. *Est enim quidam decor, et pulchritudo supernaturalis animae collata, ob quam ipsa est accepta in oculis divinae Maiestatis, et etiam actus eius, modo eliciatur iuxta inclinationem habitus, sive qualitatis illius.* Habet enim qualitas ista, et habitus gratiae, sicut et quilibet habitus moralis, inclinare determinate ad obiectum, sive ad finem ex virtute obiecti, cuius est aliqua participatio. Nam sicut habitus intellectualis habet aliquo modo in se obiectum praesens, tamquam sub ra-

tione obiecti intelligibilis, ita habitus appetitivus habet quodammodo obiectum in se, sub ratione boni diligibilis; atque ita quemadmodum ille ex virtute obiecti mutuatur agere, vel inclinare potentiam ad actum circa ipsum obiectum, ita iste virtute obiecti suo modo contenti habet inclinare in obiectum. Atque hinc habitus magis determinate inclinatur in obiectum, quam potentia, quia nempe determinatius includit obiectum. Causalitatem quoque partialem, quae habitui attribuitur, accipit is ex ratione, quae obiectum dicitur activum respectu actionis; non vero inest sibi ex ratione, qua potentia est motiva; nam habitus vim suam magis accipit ab obiecto, quod determinate includit, quam ab ipsa potentia, quam perficit.

ARTICULUS III.

UTRUM GRATIA SIT IDEM QUOD VIRTUS.

Doctor, Oxon. 2. d. 27. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 110. a. 3.

VIDETUR gratia minime esse, nec posse vocari virtus. Etenim [*Oxon. 2. d. 27. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] sicuti se habet lumen supernaturale respectu virtutum gratuitarum, ita se habet lumen naturale respectu virtutum naturalium: atqui lumen naturale non est virtus naturalis; ergo nec gratia, quae est supernaturale lumen, est virtus supernaturalis.

2. PRAETEREA. Etsi charitas sit omnium virtutum perfectissima, ipsa tamen est res alia ab gratia; igitur non oportet ipsam reponere inter virtutes. *Probatio assumpti*: [*ib. n. 3.*] charitas est perfectio simpliciter Deo formaliter congruens; Deus enim charitas in scriptura appellatur: gratia autem non convenit Deo formaliter, sed effective, quatenus causat ipsam in anima.

3. PRAETEREA. Si gratia inter virtutes foret computanda, maxime inter Theologicas virtutes locum haberet. Sed [*Report. 2. d. 27. n. 2.*] gratia non est Fides, aut Spes, siquidem hae manere possunt in anima, per peccatum depulsa gratia sanctificante; neque etiam charitas, quia gratia praevenit charitatem, ut Augustinus dicit in *lib. de Praedest. Sanctorum*, igitur gratia non est virtus.

CONTRA. Cuicumque convenit definitio, convenit et definitum: sed definitiones virtutis, seu a Sanctis, seu a Philosophis datae, gratiae apprime congruunt: ipsa quippe bonum facit habentem, eiusque opus bonum reddit. Ipsa etiam est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, ut ait August., 1. *Retract.*, c. 9. — Rursum, [*Oxon. 2. d. 27. n. 1.*] gratia, ex dictis in *praecedentibus*, est habitus: non autem est habitus, quod est vitium; ergo est virtus.

RESPONDEO: [*Oxon. 2. d. 27. n. 2.*] quorundam est hic opinio, gratiam non esse virtutem. Ipsa enim est lumen quoddam supernaturale necessarium ad agendum supernaturaliter per virtutes supernaturales, perinde ac nobis opus est lumine naturali, quo exeamus in actus virtutum naturalium. Atqui nemo lumini attribuet rationem virtutis. Itaque opinantur, gratiam esse lumen vel radicem ad quam sequuntur virtutes. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur virtutes in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur.

Verum sententia haec non videtur probanda. Siquidem [Oxon. ib.] tunc fieri non posset, ut fides in aliquo maneret informis. Nam perficere non posset, non manente lumine gratiae, in ordine ad quod perficit habentem. Sicut nec virtus acquisita potest manere virtus, non perstante habitudine eius ad illud, quod respicit, ut lumen, idque prudentia est. — *Responsio*, designari posse gradus in gratia, adeo ut penes gradum inferiorem sit fides, et spes; secundum vero gradum superiorem obtinet nomen charitatis. Quo supposito inferior potest manere sine superiore, et superesse fides et spes sine charitate. *Contra* eadem essentia nequit ita diversimode perficere potentias animae, ut gratis asseritur. *Deinde*, ex tali hypothese tres virtutes Theologicae manerent in patria; erit enim tunc perfecta gratia, et ita virtutes omnes manere deberent.

Est ergo dicendum, [Oxon. 2. d. 27. n. 3.] gratiam esse formaliter virtutem, quae est ipsa charitas. Nam quaecumque excellentiae et praerogativae inveniuntur a Sanctis Doctoribus attributae gratiae sanctificantiae, perinde asseruntur congruere charitati, et e converso; utraque quippe dividit aequaliter inter filios regni aeterni, et filios perditionis aeternae, ex August., 15. *De Trinit.*, c. 18. et alibi. *Sola Charitas inquit perfectis sine unit.* Utraque est etiam forma virtutis, et neutra esse potest informis; utraque pariter coniungit ultimo fini perfecta coniunctione, qualis esse potest in via. Si igitur gratia et charitas ponerentur distincti habitus, altera superflueret, quia reliqua sufficeret. Quinimo [Report. 2. d. 27. n. 3.] si forent duae res, cum sint absolutae, citra contradictionem, altera posset inesse sine alia, et tunc homo posset salvari sine gratia, vel sine charitate, vel damnari in gratia, vel in charitate existens. — Et fortassis aliud non voluit Magist., 1. dist. 27. ubi negare videtur habitum charitatis; forte, inquam, negavit esse a gratia distinctum, per quam Spiritus Sanctus animam inhabitat, movetque voluntatem ad diligendum Deum meritorie, qui habitus est gratia, et ipsa est charitas; eaque inclinatur voluntas in suum actum meritorium, non sic autem eodem habitu, quo Spiritus Sanctus inhabitat, credit omnia, et sperat. At de his amplius 2. 2. q. 23. a. 2.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 2. d. 27. n. 4.] morales virtutes acquisitas perficere in ordine ad quoddam lumen, quod dici potest prudentia, eaque est virtus, non perficiens in ordine ad aliud lumen, nisi intellectus agentis. Et ita pariter virtutes supernaturales perficere in ordine ad virtutem, quae est charitas, eamque ulterius in ordine ad finem supernaturalem.

AD SECUNDUM respondeo: [Oxon. ib.] charitas dicitur, qua habenti eam est Deus charus, respicit enim Deum non sub ratione diligentis, sed quatenus est obiectum diligibile: gratia vero est, qua Deus habet gratum ipsa gratia ornatum. Versatur ergo circa Deum ipsumque respicit, ut acceptantem sive diligentem, non autem dilectum. Non ergo dicitur gratia quodcumque propter quod Deus diligit, quia tunc essentia Divina in Filio posset gratia nuncupari, quando propter eam diligit Filium. Sed id propter quod Deus acceptat possidentem, ut dignum praemio aeterno, dignitate quae sita est in correspondentia meriti ad praemium. illud proprie dicitur gratia, atque ita imperfectionem aliquam involvit id, quod est gratia, nam talis dignitas aliquam imperfectionem ponit in digno, quia non est per se beatus. — Quare concedi potest, licet idem absolutum sit in anima, per quod ipsa diligit Deum ut obiectum, et

propter quod a Deo acceptatur speciali hac acceptatione, attamen aliam, atque aliam esse rationem tali in absoluto in quantum diversimode respicit Deum. Et praecipua quidem ratio inest sibi, prout est perfectio simpliciter; alia vero eidem convenit, quatenus est perfectio limitata; et ita iuxta potiore rationem appropriate est charitas; at quoad secundam dicitur gratia, atque ita omnis gratia est charitas, licet non e converso. — Verumtamen distinctio haec rationum, vel non convertibilitas, non infert distingui gratiam a charitate secundum formam, ubi in eadem anima concurrunt; quemadmodum licet sapientia sit perfectio simpliciter, et sapientia talis perfectio limitata, non sequitur tamen distingui secundum formam, ubi una inveniuntur, etsi ab invicem distinguantur formaliter; idem enim quod est in intellectu meo scientia, et quod est acquisitum per doctrinam; et tamen in Deo est sapientia, et non aliquis habitus scientiae limitatus. — Differunt etiam in ratione connotati; quia illud absolutum potest considerari, ut est habenti principium operandi, quae sub ratione nullam involvit imperfectionem, et potest esse in Deo, et dicitur charitas. Potest etiam considerari, ut obiectum Dei est in me, scilicet, ut habet me gratum; sicque est determinans obiectum, et gratia appellatur; est tamen idem re.

AD TERTIUM, concedimus gratiam esse virtutem illam Theologicam, quae est charitas; alioquin cum utrique eadem conveniant munia, alterum profecto superesset, si re distinguerentur, altero animae non inhaerente. Cum autem hoc asserat Augustinus allatus *in solutione* dicens, gratiam praevenire charitatem, aimus, nomine gratiae significare voluisse dona Dei actualia, quibus anima disponitur et praeeparatur ad gratiam sanctificantem, quae est ipsa charitas.

AD PRIMUM *ad oppositum est responsio talis*: bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem bonum non attribuitur gratiae; sed sicut radici bonitatis in homine. — Nos dicimus hoc responsum non subsistere, tum ex dictis *in solutione*, tum respondendo ad primum principale.

Recte monet Poncius in Comm. quaestionem hanc esse nominalem, excepta controversia, quam involvit de identitate vel distinctione gratiae, et charitatis, quam ipse disserit expenditque in Comm. dist. 27. 3. sent. a n. 153. et seqq. et Matrius Scotista, q. 6. disp. 7. sup. 2. sent., et Rada contr. 14. Vazquez 2. p. disp. 198. cap. 3. fere similia dictis Poncii scribit, putans interim utramque partem probabilem, eo quod neutra sufficiens habeat fundamentum auctoritatis, vel rationis. Magister Alensis, 3. p. q. 61. m. 2. art. 4. putat gratiam et virtutem infusam charitatis, secundum rem et substantiam, esse unum eundemque habitum. Nam sicut se habet, inquit, esse ad operari, et bene esse ad bene operari, sic gratia, et virtus; sive dicamus esse substantiae animae, sive esse potentiae. Siquidem quo anima, seu potentia sua bene est, est illud quo grata est; quo autem gratia est, sive secundum substantiam, sive secundum potentiam, est grata. Quo vero bene operatur est virtus. S. Bonaventura licet, 2. sent. dist. 26. art. 1. q. 5. docuisset, gratiam proprie inesse animae per potentias, tamen dist. sequenti art. 1. q. 2. putavit gratiam esse habitum re diversum a virtute. Nam dicentes, inquit, gratiam nihil aliud esse, quam virtutis habitum, necesse est ut

consequenter asserant, aut omnes virtutes esse unam eandemque virtutem; aut in uno homine multas reperiri gratias gratum facientes, quorum utrumque est improbabile.

Verum haec inconvenientia non tangunt Magistri Scoti doctrinam, ut in textu patet. Cuius etiam sententiam amplectitur Magister Richardus, 2. dist. 26. art. 1. q. 1. Durand., eadem dist. q. 1. n. 7. Oportet, inquit, quod gratia sit idem realiter cum virtute, non quacumque, sed cum charitate, quae dat operibus efficaciam merendi. Quod et declarare pergit rationibus Magistri Scoti. Videndi Magister Aureolus, 2. d. 26. Mayron. ibidem dist. 27. et 29. De Bassolis exactissime ubi supra d. 28. Praesens etiam quaesitum luculenter expendit Mag. Hiquaeus in comm. super 4. sent. q. 2. dist. 16. 4. a n. 59. et seqq. multiplici Scripturae et Conciliorum adhibita eruditione, omnino proinde videndus.

ARTICULUS IV.

UTRUM GRATIA SIT IN ESSENTIA ANIMAE, SICUT IN SUBIECTO,
VEL IN ALIQUA POTENTIARUM.

Doct., Oxon. 2. d. 26. — Report. ib. — S. Thomas 1. 2. q. 110. a. 4.

VIDETUR gratia esse in essentia animae, ut in subiecto, et non in aliqua potentiarum eiusdem. Etenim [*Report. 2. d. 26. n. 2.*] gratia regeneratur in filios Dei: sed generatio prius terminatur ad essentiam, quam ad potentias; ergo gratia per prius est in essentia animae, quam in potentiis.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 2. d. 26. n. 1.*] Essentia prius exit a Deo, quam potentia; igitur prius reducitur ad Deum, et non nisi per gratiam. *Probatio consequentiae*, tum per Dionysium, *De Caelesti Hierarchia*, dicentem, res eo modo reduci in Deum, quo modo ab illo exeunt: tum, quia sicut quaelibet creatura habet Deum pro primo efficiente, ita et pro ultimo fine.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Essentia est indeterminatio, quam potentia; igitur magis indiget determinari, quam potentia: sed gratia ponitur tamquam formaliter determinans animam indeterminatam; ergo gratia est in animae essentia, veluti in subiecto.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Gratiae semper est unitus actus eius; non item potentiae, quae frequenter cogitur feriari ab operatione; ergo gratia haud poni debet in potentia. *Probatio assumpti*: actus gratiae est gratificare: sed ipsa quamdiu manet semper facit animam Deo gratam; ergo sibi perpetuo unitur actus ipsius.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Esto animae essentia Deo accepta illico intelligatur ac perfusa gratia est; imo acceptae oportet sint et potentiae eiusdem, non autem e converso; ergo gratia, quae est ratio acceptandi, est ponenda in essentia, et non in aliqua potentiarum animae. *Probatio antecedentis*: *Gen.*, 4. scribitur: *Respexit Deus ad Abel, et ad munera eius*; nempe prius ad substantiam et personam offerentis, et exinde ad actus potentiarum ipsius respexit.

6. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Forma determinans ad agendum magis debet poni in principali agente quam in instrumento: essentia est prin-

capiale agens, et potentia sicut instrumentale secundum Anselmum, *De Concordia*, cap. 19. ergo gratia prius et principaliter afficit animae essentiam, et exinde potentiam.

CONTRA. [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 23.] Agust., epist. ad Bonifacium: *Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*. Sed voluntas, sive liberum arbitrium est animae potentia; ergo inibi gratia, ut in subiecto reperitur. — *Rursus*, ex gratia incipiunt hominis merita: sed meritum consistit in actu, qui de aliqua animae potentia procedit; ergo gratia sit oportet perfectio alicuius potentiae animae. — *Denique*, gratia est virtus, quae dicitur charitas, *ex articulo praeced.*: sed virtus est habitus, qui primo est in potentia; ergo et gratia reperitur in potentia aliqua animae, tamquam in subiecto.

RESPONDEO: *aliqui* sentientes distinguendum esse inter gratiam et virtutem charitatis, veluti inter rem aliam atque aliam, subinde negant gratiam reperiri in voluntate, ut in subiecto, ultro fatentes id verum esse de virtute theologia charitatis. Quare uti, iuxta sic opinantes, gratia est prior virtute, ita subiectum eius esse oportet prius potentiis. Erit ergo gratia in animae essentia, etsi charitatis subiectum primum sit ipsa voluntas. — *Rursus*, [*Oxon.* 2. d. 26. n. 2.] secundum August., *De laude charitatis, Gratia est radix et vita omnium bonorum*. Et item, *est vita morientium*. Vita autem, et mors pertinent ad essentiam. *Denique, agere praesupponit esse*; quod igitur dat *agere* naturale, vel supernaturale, dat *esse* tale. Gratia autem praestat animae agere supernaturale; igitur et praebet consimile *esse*. Atqui *esse* est ipsius essentia, et non potentiae; est igitur gratia statuenda in essentia animae, tamquam in primo ipsius subiecto, et nullatenus in potentia.

Haec opinio a nobis probari non potest, quia putamus hypothesim, cui innititur, esse falsam. Non distinguimus enim inter gratiam et virtutem charitatis, nisi secundum connotata, vel ut distinguuntur rationes transcendentes, Deo et creaturis communes, a seipsis, ut reperiri intelliguntur cum limitatione positiva in entibus creatis, ut *articulo praecedenti* dictum fuit. Et nihilominus ab illo quaesito abstrahentes, contra opinantes arguimus primo sic: [*Oxon.* ib. n. 4.] gratia aut est idem realiter cum gloria, vel est per se dispositio ad illam; ergo per se sit oportet in eodem prorsus subiecto, in quo est ipsa gloria: beatitudo autem non est per se et primo in essentia, sed in potentia; ergo et gratia. — *Posset responderi* in sententia quorundam, beatitudinem praecipue esse in essentia, atque inde in potentias redundare, secundum quod sunt eius felicitatis capaces, magis et minus. Sed potissimum ipsa animae essentia fit Deiformis, sicut carbo ignitus, ex speciali illapsu Dei. *Verum* contra hanc opinionem pluribus egimus supra, q. 3. *art.* 2. *iterum repetito*. Nam exinde sequeretur, animam esse posse per se beatam, omnibus etiam circumscriptis potentiis. Non foret ergo statuenda beatitudo in aliquo actu secundo; neque item in attingendo obiectum ultimum. Siquidem non attingitur obiectum, ut obiectum, nisi per operationem, vel actum secundum; qui animae convenit ut est potentia: Sed de his *loco citato*.

Deinde, contra statuantes gratiam in animae essentia arguo: [*Oxon.* ib. n. 6.] quando aliqua forma est indeterminata ad plura pro sui activa virtute, id quod praecise respicit unam actionem determinate, non per-

ficat eam quatenus est indeterminata, sed magis prout est potentia determinata, respectu illius actionis. *Exemplum*: cum anima indeterminata sit ad plures actus sibi convenientes, sapientia, vel quicumque habitus intellectualis, minime est animae perficiens, qua indeterminata, sed praecise qua intellectus. Nam si perficeret eam quatenus est indeterminata, secundum activam virtutem eius; ergo aequè tribueret perfectionem illi respectu cuiuscumque actus, in quem anima potest. Similiter si perficeret eam praecise in ordine ad determinatum actum, perinde eandem perficeret, ac si tantum esset potentia activa determinata ad illum actum et non ad plures indeterminata: atqui gratia tantum animam perficit in ordine ad actum determinatum, qui est actus meritorius, et solius utique voluntatis, secundum Anselmum, *De Concept. Virg.*, cap. 4. *et alibi frequenter*; ergo perficit praecise, in quantum anima est illa potentia, cuius solius est actum meritorium elicere. Ea autem potentia est voluntas. — *Confirmatur* ista ratio; nam si gratia essentiam animae perficeret, ut inde posset redundare in actum prioris potentiae, quae est intellectiva; igitur actus intellectus, ut actum praecedat voluntatis, esse posset gratificabilis et meritorius. Imo si solus intellectus esset sine voluntate, in essentia illa posset inveniri gratia et meritum. Hoc est absurdum; quia nulla ratio meriti est, ubi nihil est imputabile ad laudem et vituperium; et nulla eiusmodi imputabilitas intelligi potest, ubi actus non ita sunt in operantis potestate, ut poni queant, et non poni.

Quapropter concedimus conclusionem [*Oxon.* 2. d. 26. n. 6.] harum rationum, asserentes gratiae habitum, qui animae inest ex sola actione Dei ipsam elargientis, perficere per se et primo animae potentiam, et determinatam, scilicet voluntatem; quia sibi datur in ordine ad obiectum determinatum talis potentiae, et etiam ut possit in actum meritorium. Non vero primum perficit essentiam; quia ipsa, qua talis, nullum respicit obiectum, nec aliquem actum. Et hoc est quod docet Ansel., *De Concept. Virg.*, cap. 3. dicens: *Omnis iustitia et iniustitia est formaliter in voluntate*. Et gratia profecto quaedam iustitia est et rectitudo voluntatis. *Denique*, opposita sunt circa idem subiectum: gratia et peccatum sunt opposita; peccati subiectum est voluntas legem transgredientis, ut dicit Ansel. *ubi prius*; igitur et gratiae subiectum est eadem voluntas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex statim dictis *in solutione*. quemadmodum [*Report.* 2. d. 26. n. 7.] mors spiritualis, inducta per peccatum primi hominis, ad essentiam animae non pertinet, cum in voluntate subiectetur originale peccatum, ut supra, q. 83. *art.* 2. extitit declaratum; ita et regeneratio ad vitam spiritualem per gratiam sanctificantem, non afficit primo animae essentiam, sed magis potentiam, in qua est iniustitia, pellenda per gratiam.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 22. — *Quodlib.* q. 17. n. 3.] distinguendo *consequens*: per prius reducitur ad Deum essentia, reductione illa vel acceptione generali, qua voluit condere creaturas, diligitque propter seipsum, *concedo*: acceptione speciali, qua ordinat creaturas rationales gratia ornatas ad praemium vitae aeternae, quae fit per gratiam, *nego*. Nam cum ipsa gratia sit proxima dispositio ad gloriam, sit oportet in eadem potentia, per quam primo attingitur obiectum beatificum, ut dictum est.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 26. n. 6.] gratiam proxime de-

terminare ad operationem gratuitam, eo modo quo ad habitum pertinet determinare. Hac igitur ratione potentia est indeterminata indeterminatione proxima; et essentia est indeterminata ad operandum remote; opus enim sibi sunt potentiae ad operandum; ei autem per habitus proxime sunt operativae.

AD QUARTUM dicendum, [*Oxon. ib.*] quamvis *gratificare*, quod est gratum reddere, significetur active, non proinde ad *agere* pertinere, quemadmodum nec albedinem reddere parietem album, est agere, sed est tantum esse formam parietis.

AD QUINTUM dico sic: [*Oxon. ib.*] acceptatio potentiae sufficit ad acceptationem essentiae; et non e converso; sicut enim si homo posset videre actum alterius diligendi, utique ea de causa diligeretur totum suppositum, ita Deus primo acceptat actum libere elicitum a potentia; non sane generali acceptatione, qua acceptam habet omnem creaturam, quia sic primum essentia acceptatur, ut dictum est *ad secundum*; sed speciali acceptatione, qua ordinat sibi acceptum ad beatitudinem; hoc enim modo primum et potissimum acceptat potentiam, quae est primo beatificabilis, et per ipsam accepta est ei essentia, cuius est potentia. — *Et cum subditur* de Abel, et muneribus eius, *dico*: actus exterior non acceptatur, nisi quia interior; nec interior, nisi quia potentia cuius est actus vel elicitus, vel imperatus, acceptatur; sed ulterius non resolvitur potentiae acceptatio in acceptationem alicuius prioris acceptati; quia nihil omnino est prius acceptabile hac speciali acceptatione gratuita, nisi mediante potentia libere agente.

AD SEXTUM respondeo, [*Oxon. ib.*] posse concedi *maiolem* de instrumento extrinseco, non autem de intrinseco, quod est idem operanti; sic ipsemet operans dicitur instrumentum, inquantum habet rationem determinatam operativam; nam hoc pacto accipiendo instrumentum, forma determinans actionem debet poni in instrumento, sed non in principali agente, ut ab instrumento distinguitur, debet poni, nisi forma recipiens actionem.

AD PRIMUM *in oppositum respondetur*, gratiam comparari ad voluntatem, ut movens comparatur ad motum, et ita profecto se habet sessor ad equum; non autem sicut accidens ad subiectum. — *Quae responsio non est probanda*; nam *gratificare*, qui est gratiae effectus, non est nisi in genere causae formalis, ut dictum est *Ad quartum*; sessor autem [*Oxon. I. d. 17. q. 3. n. 23.*] active agit equum. — *Ad secundum dicitur*: gratia est principium meritorii operis, mediantibus virtutibus, sicut essentia animae est principium operum vitae mediantibus potentiis. — *Contra* hoc dictum fuit *in solutione*; quia si virtus charitatis est res alia a gratia; ergo non intellecta, vel non inhaerente charitate (quod utique tali in hypothesis impossibile non erit), anima gratia ornata non foret digna vita aeterna, et tamen credimus, parvulos baptizatos sine ullo opere meritorio ex eis procedente, salvari per Christi Sacramentum.

QUAESTIO CENTESIMAUNDECIMA.

DE DIVISIONE GRATIAE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione gratiae.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

1. Utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem. - 2. De divisione gratiae gratum facientis per operantem, et cooperantem. - 3. De divisione eiusdem per gratiam praevenientem, et subsequentem. - 4. De divisione gratiae gratis datae. - 5. De comparatione gratiae gratum facientis, et gratis datae.

ARTICULUS I.

UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER GRATIAM GRATUM FACIENTEM, ET GRATIAM GRATIS DATAM.

Magister Alensis, 3. p. q. 63. m. 1. et 2. — S. Thom. 1. 2. q. 111. art. 1.

VIDETUR gratia minus convenienter dividi per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. Etenim donum omne datum a Deo sine meritis est gratis datum: sed omne donum naturale est eiusmodi; ergo omne donum naturale est gratis datum; dona proinde quaecumque naturalia erunt gratiae gratis datae, si gratia convenienter dividi dicatur per membra praedicta. — *Confirmatur*: nam Glossa, super illud, 1. ad Corinth., cap. 2. *Ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. Dedit nobis, inquit, Deus naturam ut essemus, animam ut viveremus, mentem ut intelligeremus, et sine praecedenti merito*; ergo anima et intelligentia sunt gratiae gratis datae.

2. PRAETEREA. Gratia dicitur donum Spiritus Sancti, quocumque modo accipiatur, sicut dicitur 1. ad Corinth., cap. 12. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*: sed positis donis Spiritus Sancti, adest ipse Spiritus Sanctus; ergo tunc ipse homo iis donis ornatus est Deo gratus; per quodcumque igitur Spiritus Sancti donum homo efficitur Deo gratus, ac subinde, cum gratia quaecumque efficiat hominem Deo gratum, non est dividenda contra gratiam aliquam, quae hunc effectum non tribuat illi, cui a Deo datur.

3. PRAETEREA. Augustinus, 15. *De Trinit.*, cap. 17. *Spiritus Sanctus, inquit, cum datus fuerit homini, accendit eum ad diligendum Deum et proximum*. Si ergo homo non accendatur per charitatem, non est ei datus Spiritus; ergo gratia dici non debet dividi in membra praedicta.

CONTRA. 1. ad Corinth., 13. *Si linguis hominum loquar, charitatem autem non habeam*. Gloss. Aug. *Sunt alia, inquit, a charitate per Spiritum munera, sed sine charitate nihil prosunt*; et introducit illud Evangelii Matthaei 13. *Qui non habet, etiam quod videtur habere, auferetur ab eo*. Habet quidem gratiam possidendi nomen christianum, sed non habet gratiam utendi re nominis; et ideo quod habet auferetur; ex quibus liquet, dari revera gratias gratis datas, quas loco citato enumerat Apostolus.

RESPONDEO dicendum, revera aliud esse gratiam gratum facientem,

aliud gratiam gratis datam. Haec autem proprie dicitur *donum infusum rationali naturae sine meritis, quantum in se est, disponens ad salutem propriam, vel aedificationem alterius*. Dicitur itaque *donum infusum naturae*, ad differentiam donorum naturalium, uti sunt ratio, voluntas, ingenium, et alia eiusmodi. *Sine meritis* vero additur, ad differentiam donorum acquiritorum, uti sunt scientia, caeteraeque artes, quae assuetudine comparantur. At *naturae rationali* additur, quo differre intelligatur ab donis datis corporalibus et animalibus, quae primo et per se dantur naturae rationali. Dicitur autem *disponere ad salutem*, quo significetur longe distare a gratia gratum faciente, quae non est sicut dispositio ad salutem quasi distans; sed est ipsa dispositio salutis, quia qui eius potitur, oppido dignus invenitur aeterna salute; imo gratia gratum faciens est ipsa salus, ad quam gratia gratis data disponit. *Ad salutem tandem propriam, vel aedificationem alterius*, dicitur ad explanationem. Nam quaedam dona gratis data disponunt hominem ad salutem propriam, quae sita est in gratia gratum faciente, ut dictum est, sicuti sunt fides informis, et spes sine gratia. Quaedam vero ad salutem alterius, ut gratia sermonis, et gratia operationis miraculorum, prophetia, et eiusmodi. Quantum vero *in se est* additur ad explanationem; nam posito, quod gratia gratis data aliqua supersit in eo, qui est in sua malitia obstinatus, utique propter defectum subiecti, haud disponit ad salutem, ad quam nihilominus ex parte sui induceret, si subiectum idoneum inveniret.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, nomini *gratiae* multiplicem subesse significationem. Et prima quidem est communissima, nam eo vocabulo significatur quicquid a Deo gratis datur; quo sensu dona indita, atque naturalia quaeque gratiae dicuntur. Secundo accipitur communiter, et tunc nomine *gratiae* intelliguntur quaecumque dona naturae superadduntur, seu ad salutem disponant, seu non; sicuti sunt scientiae naturales, et speculativae. At proprie dicitur donum a Deo gratis datum, quod ordinatur ad salutem propriam, vel alterius, sicut fides, et spes informis, prophetiae, genera linguarum, gratiae curationum, et alia, quorum meminit Apostolus, 1. *ad Corinth.*, cap. 12. — Ex quibus patet ad *confirmationem*.

AD SECUNDUM dicendum Spiritus intelligitur in donis suis dupliciter: uno modo sicut principium; alio modo sicut donum. Et in donis quidem non gratum facientibus, est ipse Spiritus, ut eorum principium; ab ipso quippe sunt. At in donis quae efficiunt Deo gratiam, acceptamque animam illis ornatam, et ab eodem Spiritu sunt, sicque in eis est, ut principium, et praeterea ut praecipuum donorum. In illis ergo est per distributionem operationis; in istis vero per participationem suae sanctitatis, seu per conformationem suae proprietatis, quae est notio amoris; et hac ratione dicit Augustinus Epist. *ad Dardanum*, Spiritum Sanctum inhabitare quosdam non cognoscentes (ut parvulos) per gratiam sanctificationis; quosdam cognoscentes per gratiam amoris; quosdam vero non inhabitare, licet participes sint suae cognitionis, et suae operationis, iuxta illud Matthaei, 7. *Nonne in nomine tuo prophetavimus, demonia eiecimus, et virtutes multas fecimus?*

AD TERTIUM respondeo: Spiritus Sanctus dicitur Spiritus veritatis, Ioann., 14. et Spiritus adoptionis, ad *Rom.*, 8. Ut est Spiritus adoptionis efficit nos filios et acceptos Deo per donum charitatis, et gratiae gratum

facientis; prout vero est Spiritus veritatis, facit nos participes suae cognitionis, vel demonstrationis, quod esse potest gratia gratis data, et interim haud gratum faciens, sicut patet in prophetia Caiphae, et in fide informi. In allegata itaque auctoritate loquitur Augustinus de Spiritu adoptionis filiorum.

ARTICULUS II.

UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER OPERANTEM.
ET COOPERANTEM.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. I. 2. q. III. a. 2.,

VIDETUR gratia minus convenienter dividi per operantem, et cooperantem. Etenim ex dictis *quaest. praec. art. 1. et 2.* gratia Dei quoddam accidens spirituale est, vel animae decor et pulchritudo, per quam fit Deo grata et accepta: accidens autem minime agit in subiectum, cuius est, cuique inhaeret; ergo minus recte gratia dicitur operans, vel operari.

2. PRAETEREA. Cooperari alicui ad inferius agens pertinere videtur, non autem ad principale: atqui [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 23.*] gratia principalius operatur in nobis, liberum vero arbitrium minus principaliter, iuxta illud Augustini: *gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum*; liquet autem sessorem esse agens principalius respectu equi acti pro libito sessoris; ergo gratia dici non debet cooperans, sed magis homo dicendus est gratiae cooperari.

3. PRAETEREA. Ut divisio sit probanda, tradi debet per membra opposita: atqui operari, et cooperari non videntur opposita; idem enim operari, et cooperari potest; ergo minus congrue dividitur gratia in operantem, et cooperantem.

CONTRA. Magister, 2. *dist. 26. cap. 1.* Scribit: operans gratia praeparat hominis voluntatem, ut velit bonum; gratia cooperans, et adiuvat, ne frustra velit. Unde Augustinus, in lib. *De grat. et lib. arbitr.* Cooperando Deus in nobis perficit, quod operando incipit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, ut ergo velimus, sine nobis operatur. Cum autem volumus, et sic volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur, et tamen sine illo, vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. Haec ille. Est igitur dividere gratiam per operantem, et cooperantem.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 2. d. 26. n. 1.*] etsi gratia operans, et cooperans eadem sit, convenienter tamen dividi in operantem, et cooperantem secundum diversa munia, vel effectus, quos impartitur animae, cui eam Deus elargitur. Quod diserte docetur a Magistro, 2. *loco cit. cap.* *Hic considerandum est.* Quibusdam, inquiens, non irrationabiliter videtur, quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quae operatur, et cooperatur; sed propter diversos eius effectus, et dicitur operans, et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat, et praeparat voluntatem hominis, ut bonum velit; cooperans vero, in quantum eandem adiuvat, ne frustra velit, scilicet, ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. — Et *cap. 1.* de re eadem disserens, ait: operans gratia est, quae praevenit voluntatem

bonam, ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem iam bonam sequitur adiuvando. Unde Augustinus *contra Iulianum*, ait: apertam de commendatione gratiae Apostolus sententiam protulit, cum ait: *non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*. Non enim ideo miseretur Deus alicuius, quia voluit et cucurrit; sed ideo voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur; ideoque congrue ait, *non est volentis*, etc. Non quia hoc sine voluntate nostra agatur, sed quia voluntas nostra nihil boni agit, nisi divinitus adiuvetur. *Non autem ego, sed gratia Dei mecum*. Non ideo dicit, quia nihil boni agebat, sed quia nihil boni ageret, si illa non adiuveret. -- *His testimoniis* (concludit Magister) *aperte insinuat, quia voluntas hominis gratia Dei praevenitur atque praeparatur, ut fiat bona, non ut fiat voluntas, sed non erat bona, et recta voluntas*.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 2. d. 26. n. 6.] gratiam in genere causae efficientis nihil agere in anima, sicut nec albedo informans subiectum; quare hoc; quod est gratum acceptumque Deo reddere hominem, esto active significetur, non tamen est agere, sed praestare suum formalem effectum subiecto, quod informat.

AD SECUNDUM *respondetur* sic: cooperari dicitur aliquis alicui non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem; homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo, ut bonum velit, et ideo praesupposito iam fine, consequens est, ut gratia nobis cooperetur. — *Nos aliter argumento respondentes dicimus*, gratiam libero arbitrio cooperari tamquam minus principale agens, voluntate principalis agentis locum tenente. Nam [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 24. seqq.] ipsa potentia utitur habitu, non e converso. Imo si gratia foret causa prima respectu operationis, ipsa actio non esset libere elicita; siquidem voluntas naturaliter moveretur, quia gratia naturaliter moveret; voluntas ergo agens, quia a principali agente mota, ageret magis per modum naturae, quam ut causa libera. Est igitur gratia causa minus principalis, ideoque recte dicitur cooperari voluntati, quae est causa praecipua et principalis. — *Sed ad partem oppositam videtur urgere allata auctoritas Augustini*, quae habetur Epist. *Ad Bonifacium*. *Responsio* sicut in actu meritorio sunt substantia actus cum rectitudine, et ratio meriti; sic habitus gratiae est quaedam qualitas, et ultra relationem quam habet ad rationem rectam inquantum est habitus bonus formaliter, involvit quoque relationem ad voluntatem divinam, quae est acceptans habitus ipsius, vel subiecti, cui inhaeret. Is habitus secundum substantiam active inclinatur ad actum secundum substantiam, idque active, qua in causalitate habitus est causa secunda, et potentia causa prima, sicuti probant iam factae rationes. Verum intelligendo actum, ut habet rationem meritorii, ea conditio principaliter inest sibi ab habitu, et minus principaliter a voluntate. Magis enim acceptatur actus, ut dignus praemio, quia est elicited a charitate, quam quia de libera potentia procedit, quamvis utrumque necessario requiratur. — Et tunc manifeste apparet sensus auctoritatis Augustini, *charitas se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*. Et rursus, *voluntas respectu gratiae pedissequa est, non praevia*. Nam intelligendae sunt inquantum actus est meritorius, sed non inquantum est talis actus in substantia.

AD TERTIUM dicendum, eo probari gratiam esse unam in se, non quoad diversos eius effectus, ut recte explicatur a Magistro.

ARTICULUS III.

UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR
IN PRAEVENIENTEM, ET SUBSEQUENTEM.

*Doctor, Oxon. 4. d. 46. q. 2. — Report. ib. q. 3. —
S. Thom. 1. 2. q. 111. a. 3.*

RESPONDEO dicendum, gratiam Dei convenienter dividi in praevenientem, et subsequentem, sicuti divina misericordia alia est praeveniens, idest arcens miseriam culpaе, ne insit, alia est subsequens, seu relevans lapsos, ut a miseria liberentur. *Declaratio:* [*Oxon. 4. d. 46. q. 2. n. 2. seqq. — Report. ib. q. 3. n. 14.*] quemadmodum nullum bonum evenit, nisi volente Deo, ita nihil mali prohibetur, ne eveniat, nisi nolente Deo inesse: multae autem miseriae, et mala factu possibilia impediuntur, et prohibentur fieri; ergo nonnisi nolente Deo hominem tot malis implicari, et miserum esse miseria culpaе, quae sola miseria est. Et idipsum constat de miseria, quae iam inest; nam nullum eiusmodi malum tollitur, nisi Deo nolente id ulterius inesse: atqui mala frequenter auferri per Dei gratiam, persuasum est credentibus remissionem peccatorum; recte ergo dicitur Dei gratia alia praeveniens, et praeoccupans, ne mala insint, alia subsequens, per quam relaxatur homo a miseria culpaе, cui reperitur subiectus. — Atque [*Oxon. 4. d. 22. n. 16. seqq.*] haec est doctrina Augustini, lib. 50. *Hom.*, 23. ubi tractans illud Lucae, 7. *aestimo, quod is, cui plus donavit*, quod Simonis responsum approbatur a Christo subiciente: *Recte iudicasti*; vult igitur Augustinus, et commissa peccata condonari a Deo gratiam infundente, et non commissa pariter donari, idest de dono illius esse, ne commissa sint: *nullum est enim*, inquit, *peccatum, quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, si desit rector, a quo factus est homo*. Docet igitur [*ib. d. 46. q. 2. n. 3.*] Dei gratiam aliam esse praevenientem hominem, ne peccet; aliam vero subsequentem, per quam lapsos erigit, emundatque a peccatis, in quae ceciderunt. Hoc ipsum pariter ex Augustino tradit Magister, 2. *sent. dist. 26. cap. 5*. Ipsa tamen, inquires, eadem voluntas quaedam gratiae dona praevenit. Unde Augustinus in *Enchir.*, *cap. 32*. Praecedat bona voluntas hominis, multa Dei dona, sed non omnia; quae autem non praecedat ipsa, in eis est et ipsa. Nam utrumque legitur in sanctis Eloquiis: *et misericordia eius praeveniet me; et misericordia eius subsequetur me*. [*Psal. 58. Psal. 22.*] Nolentem quippe praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit; cur enim admonemur orare pro inimicis nostris utique nolentibus pie vivere, nisi ut Deus in illis operetur, ut velint? Item cur admonemur petere, ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat, quod volumus, a quo factum est, ut velimus? Oramus ergo pro inimicis nostris, ut misericordia Dei praeveniat eos, sicut praevenit et nos; oramus autem pro nobis, ut misericordia eius subsequatur nos. Haec ille.

ARTICULUS IV.

UTRUM GRATIA GRATIS DATA CONVENIENTER
AB APOSTOLO DIVIDATUR.

Magister Alensis, 3. p. q. 63. m. 3. — S. Thom. 1. 2. q. III. a. 4.

VIDETUR minus convenienter dividi ab Apostolo gratia gratis data, cum 1. *ad Corinth.*, cap. 12. ait: *Alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae, alteri fides, alii gratia sanitarum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum.*

2. PRAETEREA. Super illud; *alteri fides in eodem spiritu*, ait Glossa: vide quod fides inter Dei munera est: non ergo sola charitas, sed charitas cum fide a Deo nobis est. Ex hoc arguitur: sed charitas cum fide est gratum faciens; igitur differentiae ab Apostolo enumeratae non solum sunt differentiae gratiae gratis datae.

3. PRAETEREA. Donum sermonis sapientiae, et sermonis scientiae sunt duo munera spiritus *secundum Glossam*. Si ergo universe cognitio, et enumeratio veritatis ordinata comprehenditur donis sapientiae, et scientiae, et sermonis sapientiae, et scientiae; ergo superfluent dona generis linguarum, et interpretationis sermonum.

4. PRAETEREA. Et fidem, et spem, caeterasque virtutes contingit esse informes, seu inesse absque charitate; et similiter timorem informem, qualis est timor servilis: sunt autem ea omnia Dei dona gratis data; nec tamen eorum donorum Apostolus meminit; non est igitur praedicta distributio gratiarum gratis datarum sufficiens.

5. PRAETEREA. Donum gratiae sanitarum non intelligitur nisi de gratia, qua conferebantur sanitates, citra ministerium medicinae; talia igitur fiebant per miraculum; gratia ergo sanitarum non est alia a dono operationis virtutum. *Rursus*, idem posset obici de differentia doni generis linguarum a dono interpretationis sermonum.

6. PRAETEREA. 1. *Ad Corinth.*, 12. alio modo distribuuntur gratiae gratis datae, *Quosdam*, inquit, *posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos, secundo Prophetas, tertio Doctores, deinde virtutes, exinde gratias curationum, opitulationes, gubernationes, genera linguarum*; et postmodum addit quoque *interpretationem sermonum*. In hac autem serie quaedam adduntur dona, quae non enumerantur in priori distributione, suntque *Apostolatus, opitulationes, et gubernationes*. Plura etiam omittuntur, quae erant in alia serie expressa, nempe *fides, et discretio spirituum*; ergo videntur, neque in una, neque in alia distributione sufficienter fuisse assignatae differentiae gratiarum gratis datarum.

CONTRA. Apostolus ita has gratiarum differentias distribuit; ergo convenientissime factum esse sentiendum est.

RESPONDEO: gratia gratis data triplex est; est enim gratia, quae datur homini propter utilitatem propriam, et tamen non gratum facit, etsi ad id disponat, ut fides informis, spes, et timor servilis. Est rursus gratia gratis data, quae homini datur ad Ecclesiae utilitatem, ut sermo sapientiae, et scientiae, et eiusmodi. Unde 1. *Ad Corinth.*, 12. *Uni-*

cuique datur Glossa, sunt dona, inquit, quae non ad meritum hominis alicuius singulariter dantur, sed ad Ecclesiae utilitatem. Est denique gratia gratis data ad honorificationem Dei; hinc Glossa super illud, 1. *Ad Corinth.*, 12. et adhuc excellentiorem viam. *Praedictae gratiae*, ait, *non semper ad meritum pertinent, sed ad honorem Dei ostendendum gentibus*, Unde Matthaei, 7. scribitur: *Dicunt multi: Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, et daemonia eiecimus? virtutes fecimus?* Dicendum ergo, quoniam Apostolus tractat de donis gratiarum, prout distribuuntur in corpore Ecclesiae, sicut patet ex 12. 13. et 14. capitibus, ipsum agere de gratiis gratis datis, quae dantur ad utilitatem Ecclesiae, seu ad honorificentiam Maiestatis divinae. Secundum ergo quod sunt ad utilitatem proximi, et honorem Dei, differenter ponitur assignatio gratiarum ab Apostolo. Sunt enim quaedam ad honorificentiam divinae sapientiae in docendo proximum; et secundum hoc accipitur illa enumeratio, *Alii per spiritum datur sermo sapientiae*, etc. Quaedam vero ad honorificentiam divinae potentiae datae ad regendum proximum, et secundum hoc accipitur illa, *Quosdam posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos*, etc. Quaedam ad honorificentiam Divinae bonitatis datae ad provocandum proximum ad sectanda opera bona per exempla recta; et secundum hoc accipiuntur illae, *Si linguis hominum loquar*, etc. 1. *Ad Corinth.*, 13.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, Apostolum ibi enumerare praecise differentias illas gratiae gratis datae, quae dantur ratione docendae veritatis, seu ad laudem sapientiae divinae. Porro ad veritatem docendam tria principaliter requiruntur, nempe doctrina. sententiae veritatis, confirmatio veritatis, et explicatio vel expositio veritatis. *Rursus*, sententia veritatis aut est de credendis, aut de operandis, aut de fine credendorum, et operandorum; seu, aut est de fine, aut de his, quae sunt ad finem. Ea autem, quae sunt ad finem, aut sunt operanda, vel credenda. Sermo itaque sapientiae est de fine, qui constituitur in aeterna beatitudine. Sermo vero scientiae est de operandis. At *fides*, quae hic accipitur pro sermone fidei, est de credendis. Tria igitur haec ita accipienda sunt, ut sapientia sit de aeternis, scientia de operandis, fides denique de credendis. Hic tamen accipiuntur haec dona, ut sunt in sermone ad docendum, et ideo dicitur, *Sermo sapientiae*, etc. — Verumtamen doctrinae veritatis necessaria quoque est confirmatio sermonis, unde Marci, ult. scribitur: *Praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis*. Atque hinc quadruplex accipitur differentia; nam confirmatio sermonis fit dupliciter: uno modo per mirabilia operationis; alio modo per mirabilia cognitionis. *Rursus*, mirabilia operationis duobus contingunt modis: primo ita dicuntur fieri illa, quae excedunt actum naturae, non autem potentiae: secundo quae excedunt et actum et potentiam. *Rursum*, mirabilia cognitionis duobus item modis eveniunt: uno modo in cognitione veri; alio modo in cognitione boni. Vel primo in cognitione rerum; secundo in discretione intentionum. Est igitur gratia ad confirmationem doctrinae veritatis in opere, quod excedit actum naturae gratia sanitatum. Est iterum gratia in opere, quod excedit potentiam naturae, dicta gratia operationis virtutum, idest miraculorum, quae sunt supra naturam, iuxta Glossam: *est et gratia in mirabili cognitione veritatis, sive rerum futurarum*, nempe gratia prophetiae: est item gratia in mirabili discretione boni, ut gratia discretionis

spirituum. — Quantum vero attinet ad explicationem seu expositionem veritatis, duo requiruntur ad perfectam explicationem: unum est, ut explicatio veritatis fiat omnibus; aliud, ut fiat de omnibus, quae pertinent ad eorum salutem. Gratia igitur explicationis veritatis duplex est, nempe *generum linguarum*, per quam omnibus fit explicatio veritatis; et gratia *interpretationis sermonum*, per quam de omnibus fit explicatio veritatis.

Ad hoc enim est interpretatio, ut elucidetur obscurus sermo. Evidens est igitur, hic ab Apostolo non enumerari gratias gratis datas, nisi prout dantur ad doctrinam veritatis. Atque ad hanc primam assignationem reducit numeratio donorum ex cap. 14. 1. *Ad Corinth.*, quae sunt revelationis, scientiae, prophetiae, et doctrinae. Haec, inquam, omnia ad doctrinam veritatis ordinantur. — Ex quibus patet, non oportuisse numerari inter haec dona fidem informem, et eiusmodi. Sed *fides*, quae inter alias gratias computatur, intelligenda est de sermone fidei, ut dictum est.

AD ALIUD, quod obiicitur de fide cum charitate, dicimus, ea, quae subduntur *per Glossam*, non esse sic accipienda, *quasi fides* ibi sumatur pro virtute; sed quia exinde sequitur, fidem virtutem, quae est cum charitate, esse donum Dei. At cognitio fidei est in fide, seu sit cum charitate, seu non sit. Ex quo relinquitur quod fides cum charitate sit donum Dei. Atque ex his patet responsio AD DUO ALIA, quae subiiciuntur.

AD ULTIMUM, quod procedit de alia enumeratione gratiarum gratis datarum, dicimus eam assignationem differentiarum dari secundum quod gratiam gratis datam elargitur Deus ad honorificentiam divinae potentiae in regimine Ecclesiae. Quare pro distributione Dei potentiae secundum gradus dignitatum in donis accipiuntur differentiae; sunt quippe in Ecclesia dona superioris dignitatis, mediocris, et inferioris. Et quidem superioris dignitatis sunt *Apostolatus* et *Prophetia*: in Apostolatu dignitas suprema potestatis; in prophetia dignitas secunda notitiae veritatis. At doctrina mediocris dignitatis sunt in triplici differentia, suntque *doctrina*, *virtutes*, et *gratia curationum*. Nam doctrina donum est ad cognitionem inducendam in alium, reliqua vero inserviunt operationibus faciendis in alios; idque dupliciter, nam aut operatio est supra potentiam naturae, cui operationi praestit donum virtutis, aut supra actum naturae, cui rei regendae deputatur donum curationis, ut dictum fuit.

ARTICULUS V.

UTRUM GRATIA GRATIS DATA SIT DIGNIOR GRATIA GRATUM FACIENTE.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 3. d. 34. q. un. n. 3.] gratiam reddentem hominem Deo gratum et acceptum, et dignum vita aeterna, sine dubio praestare gratiis omnibus donisque a Deo gratis datis. Quae est doctrina Apostoli, 1. *Ad Corinth.*, cap. 13. *Si tradidero, inquit, corpus meum, ita ut ardeam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Donum igitur gratiae gratum facientis longissime praestat gratiis omnibus quae gratis datae dicuntur; quando his omnibus habitis, modo deficiat charitas, et gratia gratum faciens, nequeat homo perducere ad finem ultimum aeternae beatitudinis.

QUAESTIO CENTESIMADUODECIMA.

DE CAUSA GRATIAE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa gratiae.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

1. Utrum solus Deus sit causa gratiae. - 2. Utrum requiratur aliqua praeparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. - 3. Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. - 4. Utrum gratia sit maior in uno, quam in alio. - 5. Utrum homo possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I.

UTRUM SOLUS DEUS SIT CAUSA GRATIAE.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 112. art. 1.

VIDETUR non solus Deus causare gratiam. Nam [Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 3.] Ioannis 1. scribitur: *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est*: Christi autem nomine significatur suppositum habens naturam divinam et humanam; ergo non solus Deus est causa gratiae, sed etiam natura humana a Verbo assumpta in suppositi unitatem.

2. PRAETEREA. Magister, 4. dist. 1. cap. *Item videre restat*, agens de differentia veteris et novae legis Sacramentorum, scribit: eorum differentiam breviter Augustinus [In Exposit. psal. 73.] assignat; dicens, *quia illa promittebant tantum, et significabant; haec autem dant salutem*. Non dant vero salutem, nisi per gratiam; ergo ad gratiam causandam concurrunt etiam creaturae, quales sunt sensibilis signa, in quibus sunt a Christo Sacramenta instituta.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 2.] Homini ex naturalibus suis non suppetunt vires attingendi ultimam sui perfectionem, quae est vita aeterna; ergo neque sibi potest comparare gratiam, quae est ultima dispositio ad gloriam; ergo a solo Deo creatur, atque homini infunditur.

RESPONDEO dicendum, oportere omnino gratiam a Deo solo creari, quando ad ipsam ponendam totius naturae vires non sufficiunt. *Declaratio*: [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 23. et 29.] nomine gratiae vel charitatis intelligimus quamdam qualitatem animae dantem decorem atque pulchritudinem spiritualem, propter quam grata, acceptaque est in oculis Divinae Maiestatis, atque ad praemium aeternae felicitatis ordinata. Etsi vero citra ullam implicantiam potuisset Deus disponere, acceptaturum se in ordine ad vitam aeternam animam ipsam in suis naturalibus existentem, omnesque actus eius, tamquam dignos aeterna beatitudine; attamen videtur aliter disposuisse, nempe non acceptari ab ipso naturam rationalem, nec ordinari ad vitam aeternam, nisi ornata sit illa supernaturali pulchritudine et decore gratiae spiritualis; ipse ergo solus valet et potest eam de turpi efficere pulchram, et reddere sibi acceptam et gratam, ut prius obnoxia fuerat culpa originali, et obiectum proinde indignationis divinae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 6.] omnium gratiarum, atque donorum a Deo hominibus collatorum causam meritoriam esse et fuisse Christum, vel eius passionem praevisam, vel exhibitam; at eorundem causam principalem esse Deum immediate ex nihilo illam creantem. Causa enim meritoria non exerit influxum physicum respectu effectus, sed moralem dumtaxat. Et tamen verum est, quod scribitur Ioann., 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*, quia intuitu meritorum ipsius inclinatur Deus ad praestanda quaecumque auxilia ordinis supernaturalis hominibus.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 9.] etiam veteris legis Sacramenta, uti Circumcisionem, contulisse gratiam subiicientibus se illi, siquidem per ipsam delebatur peccatum originale. Quod vero Augustinus, alique Sancti dicunt, tantum significasse gratiam, non vero dedisse, causa est, quia novae legis Sacramenta ampliorem conferunt gratiam digne suscipientibus, ac dederint, quae fuerunt veteris legis. Nam iuste obsequium exhibitum acceptatur ad maius bonum, quam praevisum. Trinitas autem nunc confert gratiam per Sacramenta propter passionem Christi exhibitam, quae passio, decurrente Mosayca lege, exhibitam non erat, sed praevisa et credita ut futura.

ARTICULUS II.

UTRUM REQUIRATUR ALIQUA PRAEPARATIO ET DISPOSITIO

AD GRATIAM EX PARTE HOMINIS.

Doct., Oxon. 4. d. 46. q. 2. — *Report. ib.* q. 3. — *S. Thom.* 1. 2. q. 112. a. 2.

QUONIAM praesens quaesitum expensum fuit supra q. 109. art. 2. et 3. et amplius art. 6. et rursus q. praecedente art. 3. inibi dictis nihil hic addendum, omnia enim cohaerent iis, quae scribit Doctor Quodlib. q. 14. n. 5. *Videsis Vazquezium.* 1. 2. disput. 199. et ubi se citat. super 1. p.

ARTICULUS III.

UTRUM NECESSARIO DETUR GRATIA SE PRAEPARANTI

AD GRATIAM, VEL FACIENTI QUOD IN SE EST.

Mag. Alens., 3. p. q. 61. m. 5. a. 3. — *S. Thom.* 1. 2. q. 112. a. 3. *Videndus* Articulus 3. in incidenti infra quaest. 114.

VIDETUR Deus necessario dare gratiam ei, qui se ad gratiam prae-
parat, faciens quicquid repraesentare potest. Etenim Augustinus super illud ad Rom., 5. *Iustificati ex fide pacem habeamus*, etc. dicit: Deus recipit confugientes ad se, aliter in eo esset iniquitas: sed impossibile est, in Deo locum habere iniquitatem; ergo fieri non potest, quin ad se confugientes recipiat: faciens autem quod in se est, ad ipsum confugit; ergo necessario is a Deo in gratiam recipitur.

2. PRAETEREA. Anselmus, *De casu Diaboli*, c. 3. dicit in sententia, Luciferum non habuisse perseverantiam, non quia Deus eam non dedit, sed

quoniam ipse non accepit, cum tamen Deus paratus esset perseverantiam in bono ipsi tribuere; igitur homini facienti quod in se est Deus gratiam non denegat.

3. PRAETEREA. *Apocalypsis*, 3. scribitur: *Si quis aperuerit, intrabo, et coenabo cum illo*. Et Zachar., 1. *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Ex his arguo: impossibile est, summam veritatem mentiri: sed dicit, quod vicissim convertitur ad eum, qui se ad ipsum convertitur, eique aperietur ostium, ut intret; ergo facienti quod in se est dabit gratiam; id est enim converti ad Deum, eique ianuam cordis aperire.

CONTRA. Deus elargitur gratiam ex sola liberalitate et misericordia, dat enim ipsam gratis; ergo potest dare, et non dare gratiam; igitur etsi homo faciat quod in se est, potest Deus ei non tribuere gratiam. — *Rursus*, comparatio hominis ad Deum est uti comparatio luti ad figulum, *Hierem.* 18. Atqui figulus nulla necessitate compellitur ex luto efformare vas in honorem, vel in contumeliam, sed sua libertate hoc, et illud fingit ex quacumque parte luti; ergo nec Deus tenetur dare gratiam facienti quod in se est. — *Denique*, nullus potest se disponere ad hoc, ut sibi gratia Dei conferatur; siquidem ita se habet in nobis peccatum, quo arcetur lumen divinae gratiae, sicut fenestra clausa, ne illuminetur domus; si ergo homo non habet ex se, unde removeat peccatum; ergo nec sibi suppetit aliquid, per quod se disponat ad lumen divinae gratiae.

RESPONDEO dicendum (1), revera Deum elargiri gratiam omnibus facientibus quantum possunt. Sed intelligendum iuxta Anselmum, *De Concord. praedest. et liber. arbit.*, nos frequenter appellare necessarium, quod nulla vi esse cogitur; et necesse non esse, quod nulla prohibitione removeatur. Nam dicimus necesse est, Deum esse immortalem, et necesse est, non esse iniustum; non quod aliqua vis prohibeat esse iniustum; sed eo quod nulla vi effici possit ut non sit immortalis, seu ut sit iniustus. Hac distinctione praemissa, dicimus, necessarium in creaturis evenire ex coactione, vel prohibitione, qua res aliqua cogitur, vel prohibetur esse, vel non esse. Hoc necessitatis genus non pertinere ad Deum manifestum est; et nihilominus est in ipso necessitas immutabilitatis. Etsi ergo non cogatur dare gratiam facienti quod in se est, quia nihilominus est immutabilis, et divina bonitas immutabiliter se habet ad donum gratiae respectu volentium eam recipere; concedendum est, homini facienti quantum in se est, Deum dare gratiam, et etiam necessario necessitate immutabilitatis citra omnem coactionem: quemadmodum sol immutabiliter diffundit lumen suum omni volenti illuminari, idest iis, qui bene sunt dispositi ad percipiendum lumen ipsius. Nec aliud probant tria inducta argumenta ad partem affirmativam, supposita doctrina responsionis *ad tertium ad oppositum*.

AD PRIMUM in contrarium respondeo negando *consequentiam*; nam haec est recta illatio: Deus ex sola liberalitate gratiam elargitur; ergo non dat ob merita praecedentia, vel per coactionem, nam liberalitas coactio-

(1) Nemo putet, huic solutioni consentanea tradere Doctorem *Oxon.* 1. *dist.* 17. q. 3. n. 25. Nam ibi agit de merito condigni in ordine ad praemium, qui actus a gratia inhaerente sit oportet; hic vero quaeritur de merito congruae dispositionis respectu gratiae sanctificantis. Potius ad rem praesentem facit quod scribit 4. *dist.* 14. q. 2. n. 14. ubi dicit in sententia, peccatorem per attritionis dispositionem, quod est meritum de congruo, facientem quod in se est, gratia Dei praeveniente adiutum, iustificari, seu obtinere a Deo gratiam iustificationis: et non asseverat Doctor aliam necessitatem in Deo, nisi illam quae ex sua voluntate, qua statuit, daturum se gratiam facienti quod in se est, et nullum posse facere quod in se est nisi gratia Dei praeveniat, dictum fuit *locis cit.* art. *praec.* Vide Doctorem 4. *dist.* 1. q. 1. n. 31.

nem omnem excludit, etsi bene cohaereat liberalitas cum immutabilitate.

AD SECUNDUM dicendum, Deus nullam iniuriam inferret facienti quod in se est, si ei gratiam non daret; ac propterea quod det gratiam suae est attribuendum liberalitati; sicut nec luto fieret iniuria, si de eo figulus efformaret vas in contumeliam, quia id eveniret iuxta naturam et exigentiam materiae, quam manibus premit.

AD TERTIUM concedendum est, neminem posse se sufficienter dispo-
nere ad gratiam, nisi Deus ipsum disponat; sed si faciat quod in se est, sequitur dispositio divini adiutorii. Unde fenestra comparatur actui voluntario, qui est consentire, vel dissentire; tenebra comparatur peccato; sicut ergo in potestate hominis non est remove tenebram e domo, nisi amoveat quod excludit lucem, qua intrinsecus irradiante pelluntur tenebrae, ita in hominis potestate non est ab se remove peccatum; at si mutet actum suum voluntarium, nempe dissensum ad bonum, et consensum ad malum, tunc removet illud, quod est prohibens gratiam; sicut fenestra clausa facit, ne intret lux; et tunc intrat gratia in ipso; atque ita divino adiutorio removetur ab eo tenebra. Removeat igitur liberum arbitrium dissensum ad bonum, et consentiat paratae gratiae; et hoc est quod dicit Bernardus: *Gratiae solum cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit.*

ARTICULUS IV.

UTRUM GRATIA SIT MAIOR IN UNO, QUAM IN ALIO.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 112. a. 4.

VIDETUR gratia non esse maior in uno, quam in alio. Etenim [*Oxon. 1. d. 17. q. 1. n. 1.*] secundum Augustinum, 15. *De Trinit.*, c. 18. *Nul- lum est isto Dei dono excellentius*, gratia nimirum vel charitate; in quo- cumque ergo gratia reperiatur, Deus nihil ei conferre potest, quod sit cha- ritate excellentius; omnibus igitur [*ib. 3. d. 13. q. 1. n. 2.*] eundem tri- buens effectum uniendi Deo animam charitate praeditam, aequalis in eis sit oportet; *Quod enim per superabundantiam dicitur, uni soli convenit.*, 3. *Top.*, c. 15.

2. PRAETEREA. Eatenus Deus ornat animam hac pulchritudine spiri- tuali, quatenus ipsam diligit, ordinatque ad vitam aeternam: atqui aequa- liter omnia diligit, paremque omnibus curam impendit, et providet, sicut scriptum est: *Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter est ei cura de omnibus*, Sapientiae, 6.; ergo gratia est aequalis in omnibus.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 6. q. 11. n. 3.*] Gratia est vita spiritualis animae, quatenus per ipsam est coniungibilis Deo, ut est obiectum beati- tudinis; sed vivere non dicitur secundum magis et minus; ergo nec gratia esse potest maior, aut minor in eis, qui ipsa ornantur.

CONTRA. Magister, 3. dist. 13. c. 1. *Sciendum est*, inquit, *Christum secundum hominem ab ipsa conceptione gratiae plenitudinem recepisse; cui spiritus datus est non ad mensuram. Sanctis vero datus est spiritus ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperint.* Quemadmodum igitur in Christo Ecclesiae capite, est gratiae plenitudo, qua maior esse non

potest, ita in membris huius capitis, gratiam ad mensuram recipientibus, maior et minor necessario invenitur. Hinc [Oxon. 1. d. 17. q. 4. n. 1.] Augustinus, Epist. 106. *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.*

RESPONDEO: *Quorumdam* est hic sententia talis: habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis, vel obiecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior. Aliam vero ex parte subiecti, quod magis et minus participet habitum inhaerentem. Ex parte obiecti, gratia esse nequit maior, et minor; coniungit enim ex sui ratione summo bono. At ex parte subiecti, gratia suscipere potest magis et minus, prout nempe unus perfectius illustratur a lumine gratiae, quam alius.

Nos supra, q. 52. art. 1. et 2. agentes de habitibus in communi, pluribus expendimus, quod hic secundo asseritur de subiecto magis et minus participante habitum sibi inhaerentem, ut propterea nihil sit ultra addendum. Ab hac propterea abstrahentes hypothesi, inaequalitatem gratiae aliter declarandam putamus. — Et quidem [Oxon. 4. d. 4. q. 7. n. 3.] gratiae causa principalis est Deus; meritoria vero Christi passio; instrumentalis denique sacramenta per Christum instituta. Respectu causae principalis esse potest in electis gratia maior, vel minor; quia Deus praedestinavit electos ad diversos gradus gloriae; quare ad maiorem gloriam ordinato conferre potest maiorem gratiam, per quam ad gradum sibi prae finitum attingere queat. Quod vero ad causam meritoriam spectat, [ib. n. 4.] haec efficacius operari potest ad gratiam in uno, quam in alio, vel quia specialius oblata pro uno, quantum ad intentionem offerentis, quam pro alio, vel quantum ad executionem in effectum. Primum membrum patet; nam Christus novit omnia, quae Deus novit scientia visionis, et per consequens scit omnes electos, et ad quem gradum gloriae fuerunt praecordi nati; ergo pro praedestinato ad gloriam ampliorem, plenius offert passionem suam, praesertim cum offerat se pro genere humano, ut de eis impleretur divina praedestinatio. — *Ad secundum modum* quod attinet, passio Christi efficacius cooperatur pro nobis, qui sumus in lege evangelica, quam pro Patribus in lege Moysi, eo quod passio illa iam exhibita sit, quae in lege veteri erat tantum praevisa et credita: quare est inaequalitas gratiae in recipientibus gratiam per Circumcisionem et Baptismum, propter inaequalem applicationem causae meritoriae ad istos; et forte etiam in baptizatis ante passionem, et post eiusdem exhibitionem. — Ut [ib. n. 5.] vero comparatur gratia ad causam instrumentalem, quia haec confertur etiam carentibus usu rationis, ut parvulis in baptismo; quantum ad istos virtute signi efficacis confertur omnibus par gratia. At in adultis secus est: hi enim per proprios motus esse possunt inaequaliter dispositi; in sacramentis autem Deus confert gratiam ad proportionem dispositionis in suscipiente. Sed de hoc actum 3. p. q. 69. art. 8.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 31.] utique nihil esse gratia et charitate praestantius, quia quaecumque, cuiuslibet gradus sit, unit summo bono, redditque possidentem beatum, et ideo haec excellentia congruit charitati ad superabundantiam, in eo enim praestat caeteris supernaturalibus donis, quia nullum eorum per se consideratum unit Deo, efficitque beatum, qui ipsa ornatur. Sed ex eo non sequitur [Oxon. 4. d. 50. q. 6. n. 10] parem in omnibus reperiri, imo disparis est intensionis, cui inaequalitati correspondet maius et minus praemium;

sunt enim omnes perinde felices, quantum spectat ad essentialem beatitudinem, quae sita est in visione et fruitione Divinae essentiae sub ratione, qua infinita est; ea autem sic est obiectum omnium beatorum. Verum non propterea est in omnibus par fructio, nec etiam par delectatio sequens; licet enim sit de paribus, non tamen pari effectui nec principio eiusdem virtutis, hoc enim integratur ex potentia et habitu supernaturali.

AD SECUNDUM respondeo, dictum fuisse *in antecedentibus*, Deum omnia quidem acceptare generali acceptatione, diligendo ea secundum bonitatem suam, eademque ad seipsum ordinando, ut ad finem omnium; sed ulterius [*Quodlib.* q. 21. n. 15.] speciali ordinatione acceptos sibi esse actus meritorios, eos nempe, qui eliciuntur iuxta inclinationem sibi inherens charitatis. Iuxta illam generalem providentiam non procedit praesens quaesitum, sed loquitur de speciali illa providentiae ordinatione, qua dirigit ad finem supernaturalem intellectuales et rationales creaturas. Est itaque aequalitas in Deo in diligendo omnia, ut comparatur actus ad agens; sed comparando actum ad connotata, sicut ad ea super quae transit, est inaequalitas, quia inaequalia bona sunt uno eodemque actu volita, et ordine etiam quodam. Nam primo vult finem; secundo vult electos, qui immediate attingunt ipsum; exinde vult ea quae sunt necessaria assequutioni eius finis, scilicet bona gratiae; ipsius tamen inaequalitas non est propter bonitatem praesuppositam in obiectis, sed ratio est in ipsa voluntate divina, quia sicut ipsa acceptat alia in gradu determinato, ita sunt bona in tali gradu, et non e converso.

AD TERTIUM respondeo: [*Oxon.* 4. d. 50. q. 5. n. 1.] si vita spiritualis animae est in unione ipsius cum obiecto beatifico, quae fit per gratiam, quoniam unus est alio eminentior in beatitudine, Apostolo comparante beatorum felicitatem stellis diversimode lucentibus, 1. *Corinth.*, 15. et Salvatore dicente: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, Ioan., 14. sequitur necessario et disparem esse oportere gratiam in ipsis.

ARTICULUS V.

UTRUM HOMO POSSIT SCIRE, SE HABERE GRATIAM.

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 3. — *S. Thom.* 1. 2. q. 112. a. 5.

VIDETUR homo scire posse, se praeditum esse habitu gratiae, vel charitatis. Etenim [*Oxon.* 3. d. 23. n. 17. — *Quodlib.* q. 14. n. 8.] eadem est ratio de gratia, ac de caeteris habitibus infusis: sed quis certissime scire potest se habere fidem infusam; ergo et charitatem. *Probatio minoris*: August., 13. *De Trinit.*, cap. 1., scribit: *Homo fidem suam tenet firmissima scientia, et certissima; eamque in se videt; clamatque conscientia; quia rerum absentium fides est praesens, et rerum quae foris sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur fides.*

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib. d. 24. n. 12.] Pollens scientia, novit, se tali scientia praeditum esse; inconveniens est enim, habitus praestantissimos inesse nobis, et nos latere: Scientiam autem esse donum Dei ipsi Pelagiani fatebantur, secundum Augustinum, 1. *Retract.*, cap. 9., etsi id ipsum negaverint de gratia; ergo pariter qui a Deo recepit gratiam, novit se gratiam habere.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* 4. d. 14. q. 2. per tot.] Homo in peccatis existens, sine dubio scit, gratia Dei se excidisse, et ordinatum esse ad supplicium aeternum; ergo priusquam peccasset, vel postquam poenituerit, scit se gratiae Dei redditum, et effectum esse caelestis regni haereditatem.

CONTRA. Ecclesiastici, 6. *Nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore*; ergo nec nosse potest se a Deo amari, et ordinari ad praemium felicitatis aeternae per gratiam sanctificantem.

RESPONDEO dicendum, fieri non posse, ut, citra revelationem, quis certo sciat, se gratia Dei praeditum esse. *Declaratio*: siquidem inexistencia habitus praecipue probatur ex actibus: atqui nullus actus, ad quem charitas vel inclinatur, vel influit, ostendere potest, inesse gratiam illi, qui in huiusmodi actus exit; ergo nemo deprahendere valet, se certo habere charitatem. *Probatio minoris*: [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 21.] conditiones actus inferentis habitum sunt intensio ipsius, delectatio, vel facilitas exeundi in ipsum, et bonitas, vel rectitudo moralis eiusdem. Haec autem omnia, et eiusmodi, inesse possunt actui ex sola potentia, concurrente ratione recta; vel si oporteat adstruere habitum aliquem, is esse posset acquisitus, et non infusus. Nam habitus amicitiae per actus acquisitae potest tantam intensiorem tribuere actui diligendi Deum, et proximum, sicut causa secunda cum potentia, et ita de reliquis conditionibus; qui actus etiam ita foret consonus rationi rectae, ut nullam haberet apparentem conditionem, unde necessario inferretur, ipsum elici iuxta habitus supernaturalis inclinationem. Nec ex eo denique, quod subito mutetur voluntas ad intense, facilliter, et delectabiliter operandum, idque modo consono supernaturali regulae fidei, inferri potest, inesse habitum supernaturalem, dantem ea omnia. Non, inquam, his eius existentia ostenditur; quia voluntas valet satis subito moveri quoad actus naturales, qui omnino subsunt potestati ipsius. Dicit enim Augustinus, 1. *Retract.*, cap. 22. *Nihil tam est in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas*; ex subita proinde mutatione voluntatis, nequit profecto concludi inexistencia habitus charitatis in eo, qui ita se gerit. — Atque eadem est ratio de aliis habitibus infusis fidei et spei. Nam [*Oxon.* 3. d. 23. n. 14.] demonstrari non potest, eos habitus alicui inesse, nisi praesupposita fide. Uti enim credimus, os habitus a Deo infundi, ita credimus dari ab illo, et infundi, et perfici per eos supremam animae portionem, quemadmodum nata est perfici.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon.* ib. n. 17.] accipiendo fidem, prout dicit habitum generatum, atque inclinantem in aliquid non evidens ex se, tamquam in verum, idque determinate, ut assentit illi tamquam vero, sic potest aliquis scire, se habere fidem, in universum loquendo de fide, uti et scire potest, se scientiam habere, inferendo habitum in se ex suis actibus. Sed non propterea quis novit, aut scire potest, se habere fidem certam determinate inclinantem in verum, adeo ut sciat, fidem esse veram, et illud, in quod inclinatur, esse verum; hoc enim pacto et ratione, nemo in hac vita scire potest, sibi inesse supernaturalem fidem, nisi Deus revelet. Nam minime scire possum, me assentire vero nisi prius sciam, esse verum illud, cui assensum praebeo: scire autem aliquem articulorum esse verum, impossibile est pro praesenti statu, de lege communi; ideo uti credo, Deum esse trinum et unum, et non scio, nec scire possum illud pro statu isto, ita credo, me habere fidem infusam inclinantem in illud, sicut in verum, quod est in se verum; et ita de caeteris habitibus

infusus. — Intelligit ergo Augustinus sic fidem videri [*Quodlib.* q. 14. n. 8.] quo modo concedit, animam semper se nosse; non quod semper sit actus elicitus; sed quoniam semper est perfecta praesentia obiecti actu intelligibilis; unde dicit, *rerum absentium praesens est fides*, etc., ita quod in universum illud ad quod habet anima potentiam accidentalem propinquam noscendi, hoc Augustinus dicit eam noscere.

AD SECUNDUM respondeo, dictum esse nuper, quemque ex suis actibus deprehendere posse habitus sibi inhaerentes acquisitos scientiae; sed neganda est *consequentia* de habitibus infusis, qui, citra Dei revelationem, tantum creduntur. — *Sed dicebatur* in argumento, scientiam esse donum Dei, uti et charitatem. *Falsum est hoc*; quia scientia est supernaturalis quoad modum; charitas vero nonnisi a Deo potest produci, et infundi animae.

AD TERTIUM concedendum est, quemque scire posse certo, se esse in peccatis, cum labi in peccatum contigerit; sed negandum perinde, nosse sibi gratiam inesse, cum poenituerit. Nam homo sui arbitrii potestate labi potest in peccatum, sed non eadem potestate valet inde resurgere, cum id omnes naturae vires plane excedat: quare nosse quidem potest, quae in sui continentur potestate, sed non quae sunt supra naturae vires, quae propterea ad fidei obiectum pertinent, ut dictum fuit.

QUAESTIO CENTESIMATER'TIADECIMA.

DE EFFECTIBUS GRATIAE, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus gratiae. Et *primo*, de iustificatione impii, quae est effectus gratiae operantis: *secundo*, de merito, quod est effectus gratiae cooperantis.

Circa primum quaeruntur decem.

1. Quid sit iustificatio impii. - 2. Utrum ad eam requiratur gratiae infusio. - 3. Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. - 4. Utrum ad iustificationem impii requiratur motus fidei. - 5. Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. - 6. Utrum praemissis sit connumeranda remissio peccatorum. - 7. Utrum in iustificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito. - 8. De naturali ordine eorum, quae ad iustificationem concurrunt. - 9. Utrum iustificatio impii sit maximum opus Dei. - 10. Utrum iustificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I.

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII SIT REMISSIO PECCATORUM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 1.

RESPONDEO dicendum, impii iustificationem esse remissionem peccatorum. *Declaratio*: [*Oxon.* 4. d. 1. q. 6. n. 8.] iustificatio peccatoris involvit primo unam mutationem privativam, qua de inimico fit non-inimicus, et praeterea aliam positivam, qua de indigno vita aeterna evadit vita aeterna dignus, et de non potente meritorie agere fit potens agere

meritorie; ex quo sequitur necessario, esse statuendam in eo, qui iustificatur, formam aliquam de novo sibi inditam, qua sit dignus, quare agere queat meritorie, ut latius *art. seq.*; est igitur iustificatio passiva impii remissio peccatorum, quibus, priusquam iustus fieret, obstrictus tenebatur. — Verumtamen arbitrandum non est, iustificationem passivam esse motum aut mutationem; neutrum quippe est, prout Philosophus loquitur de motu et mutatione; etsi aliquid habeat de utroque. Et quidem id de mutatione participat, quod ut forma simplex et indivisibilis inest subiecto; illud vero de motu, quod in nulla mensura indivisibili inest; sed in tempore evenit, in quo plane a mutatione recedit; at a motu deficit, quia non est fluxus secundum partes formae, vel mobilis, vel penes media inter extrema; quic hic nulla sunt media; nam inter privative opposita circa aptum natum, nullum est medium.

ARTICULUS II.

UTRUM AD REMISSIONEM CULPAE, QVAE EST IUSTIFICATIO IMPII,
REQUIRATUR GRATIAE INFUSIO.

Doctor, Oxon. 1. d. 17. q. 3. — S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 2.

VIDETUR ad remissionem culpaе, quae est iustificatio impii, haud requiri gratiae infusio. Etenim [*Oxon. 2. d. 28. n. 7.*] etsi anima peccans statim excidat a gratia, Deo illam non conservante ob praecedens demeritum, attamen non ita talia extrema immediate opponuntur, ut subiectum sub uno aut altero extremorum necessario reperitur; imo pro innocentiae statu esse potuit aliquis in puris naturalibus experts gratiae et culpaе; ergo cum iustificatur impius per remissionem culpaе, non requiritur gratiae infusio.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 14. q. 1. n. 6.*] Augustinus super illud Psalmi, 31. *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata: videre, inquit, Deum peccata, est ad poenam imputare; avertere autem faciem a peccatis, hoc est ea ad poenam non reservare.* Recte ergo intelligitur aliquis adeptus remissionem peccatorum, cum Deus non imputat ad poenam peccata, quae commisit: sed gratiae infusio significat habitum animae inhaerentem, et non solam Dei non imputationem, ex dictis supra q. 110. *art. 1.*; ergo ad remissionem peccatorum non est necessaria gratiae infusio.

3. PRAETEREA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 29.*] Citra omnem implicantiam Deus potuisset acceptare naturam beatificabilem actumque ipsius acceptione illa speciali, qua ordinatur ad praemium sibi reddendum, et subinde ut sufficientem cuivis peccato delendo, absque ullo habitu superaddito; ergo talis habitus supernaturalis pro peccatorum dimissione promerenda sine ulla necessitate asseritur.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 2. q. 1.*] Ad Roman., 3. *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Non contingit ergo hominem iustificari nisi Deus ei largiatur gratiam, quam promeruit Christus.

RESPONDEO dicendum, ad impii iustificationem requiri omnino gratiam Dei, per quam de indigno vitae aeternae fiat dignus aeterna felicitate acquirenda per merita processura ab eo, qui gratia dignatur. *Declaratio:* [*Oxon. 1.*

d. 17. q. 3. n. 18.] peccator priusquam poeniteat est iniustus; post poenitentiam vero iustus; sicut Scriptura universim vocat peccatorem iniustum, et liberatum a peccato iustum. Ex hoc arguitur: iniustitia, cum sit formaliter privatio, nequit ab aliquo auferri, nisi sibi detur habitus, quem formaliter privatio excludit; etenim privare aut excludere privationem est habitum ponere; sunt quippe immediate opposita circa aptum natum, *Metaph.*, text. 15. Anima est aptum subiectum recipiendae iustitiae; ergo iustificatus, qui de iniusto fit iustus, recipit habitum iustitiae, iniustitiae seu privationi iustitiae oppositum, si enim nihil formaliter inesset sibi nunc quod prius non inerat, utique non magis careret privatione nunc quam prius caruit. — *Rursus*, peccator ante poenitentiam est vita aeterna indignus, qua tamen dignus est post poenitentiam: non est autem dignus, nisi per aliquid sibi formaliter inhaerens, cui secundum regulas divinae iustitiae iudicatur rependendam esse vitam aeternam, nihil autem tale habuit, dum erat obstrictus peccatis; est igitur aliquid positum formaliter in ipso, per quod dignus censetur aeterna felicitate. — *Deinde*, Deus non acceptat nec ordinat peccatorem ad vitam aeternam. Quaero, quid est acceptare ad vitam aeternam? Utique non est velle voluntate beneplaciti beatificare pro tunc, quia extemplo is potiretur aeterna felicitate; est igitur velle istum, pro ratione dispositionis, sub qua invenitur, esse dignum tali praemio, cuius antea dignus non erat. Diversitas haec attribui non potest voluntati divinae, quae cum sit immutabilis, incapax est cuiusvis novitatis; igitur id praecise erit propterea quod aliter se habet ille, qui nunc est dignus beatitudine, qua prius dignus non erat; nam isto eodem modo se habente voluntas divina vult ipsum eodem modo se habere respectu praemii retribuendi, aut miseriae subeundae. — *Confirmatur*: volitio divina, quae est omnino unus actus in se, non subit rationem oppositorum actuum sive distinctorum, absque ulla obiectorum distinctione, aut varietate, vel alteritate; hoc enim *velle* divinum non est *velle* quoddam beneplaciti, vel *nolle*, nisi illa obiecta distinguantur, alioquin contradictoria essent vera nulla intellecta distinctione istam veritatem causantē. Cum ergo Deus velit hunc iustificatum ad aliquid, ad quod non vult peccatorem; propter quam diversitatem dicitur diligere iustos, et odisse peccatores in Scriptura, sequitur manifeste distinctionem hanc rationis ex parte voluntatis divinae necessario exigere distinctionem actualem ex parte ipsorum obiectorum, super quae transit. Aliter igitur se habet iste in se, cum dicitur diligi a Deo, vel acceptus ad vitam aeternam; aliter quando odio habetur ab illo, et ordinatur ad supplicium aeternum. — *Denique*, [*Oxon. ib.* n. 19.] si nihil aliud est in anima illius post poenitentiam, ac antea fuerit; non videtur in aliquo alio modo se habere ad Deum, nec Deus ad ipsum; nam non apparet ibi esse alietas propter mutationem aliquam se tenentem ex parte Dei; ergo supposito, uti necessarium videtur, quod aliqua ratione aliter se habeat ad Deum, et e converso, id profecto erit propter mutationem ipsius; aliquid proinde sibi inerit de novo: hoc autem esse non potest fides, aut spes, quum haec in peccatore maneant; ergo sit oportet charitas.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 2. d. 28. n. 7.] concedendo culpam, et gratiam non esse extrema immediate opposita, idque propter causam, quae affertur; siquidem in statu innocentiae potuit esse aliquis tam sine gratia, quam absque culpa: imo etiam postquam quis

peccavit, posset de potentia Dei ita reperiri; quia qualem Deus potuit fecisse voluntatem, talem potest eam reparare, postquam peccavit. Est proinde horum extremorum oppositio reducenda ad legem illam Providentiae, qua statutum est, nullo modo remitti inimicitiam ex peccato contractam, nisi peccator non modo fiat non inimicus Deo, sed etiam amicus sibi acceptus per gratiam sanctificantem.

AD SECUNDUM respondeo ex statim dictis; quia eatenus Deus non imputat ad poenam peccata commissa, quatenus is, qui peccavit, ob dignam poenitentiam ordinatur ad gloriam: haec autem ordinatio fundatur in dignitate gratiae sanctificantis iuxta ordinem divinae sapientiae. Sicque peccata non imputantur ei, qui deliquit, quia evasit Deo amicus per gratiam sibi inhaerentem, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum [Oxon. I. d. 17. q. 3. n. 29.] argumentum procedere de potentia Dei absoluta, secundum quam concedimus, Deum ita disponere potuisse; sed creditur, aliter factum esse. Nam asserere, actum voluntatis ex puris naturalibus esse meritum appropinquat errori Pelagii. Quia ergo ex Scriptura et dictis Sanctorum habemus, peccatorem esse vita aeterna indignum Deoque inimicum, iustum vero dignum gloria et Deo amicum, talis esse nequit, nisi aliquod positivum sibi de novo insit, quo prius carebat, quae est charitas iuxta praesentem Dei providentiam.

ARTICULUS INCIDENS.

AN DEUS POTENTIA SUA ABSOLUTA POSSIT ABSTERGERE HOMINEM
A MACULA PECCATI MORTALIS, SINE GRATIAE INFUSIONE.

Doctor, Oxon. I. d. 17. q. 1. a. 2. — 4. d. 1. q. 6.

Report. ib. q. 5. et d. 14. q. 1. a. 2. et d. 16. q. 2. n. 14.

S. Thom. I. 2. q. 113. a. 2. in solutione, ubi Vazquez, disp. 106. aliiue.

VIDETUR fieri non posse, ut emundetur homo a sorde peccati mortalis absque gratiae infusione. Etenim [Oxon. 4. d. 1. q. 6. n. 3.] nequit de anima peccatum deleri, nisi de immunda fiat munda: id autem fieri non potest nisi per aliquam mutationem factam in anima, quae mutatio utique sit oportet ad aliquam formam positivam culpae repugnantem, et quidem absolutam; nam ad relationem non est motus, nec mutatio, 5. *Physic.*, text. 10. Formam hanc absolutam culpae repugnantem, gratiam recte appellamus; ergo non contingit intelligere animam immunem a peccato, nisi per gratiam ei desuper datam.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 1. q. 6. n. 3.] In peccato deformitas opponitur gratiae, ut privatio habitui: atqui privatio tolli non potest a subiecto, nisi per collationem habitus oppositi; ergo tantum per gratiam anima fit immunis a peccato; et hoc est, quod ait Augustinus, gratiam scilicet, et culpam opponi perinde, ac tenebrae luci opponuntur in aëre.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Culpa non potest deleri, nisi auferatur deordinatio, sic ut amplius non imputetur ad poenam; stante siquidem deordinatione, necessario imputatur culpa ad poenam, per quam ordinetur; nam ipsa manens nequit aliter ordinari, quam per inflictam poenam; ergo culpa dimitti non potest, nisi deordinatio eius tollatur: illa autem non tollitur, nisi per gratiam.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si culpa dimittitur, divina offensa remittitur; ergo peccator Deo reconciliatur; ac per consequens a Deo acceptatur; nullus autem a Deo acceptatur sine gratia; nam si non est inimicus; ergo amicus.

CONTRA. [*Oxon. i. d. 44. n. 3.*] Deus non solum agere potest aliter, ac ordinatum sit ordine particulari, sed etiam aliter, quam ordinatum est ordine universali, idque secundum leges iustitiae. Nam tam illa, quae sunt praeter illum ordinem, quam quae sunt contra eundem ordinem, a Deo ordinate fieri queunt potentia absoluta; ergo quamvis de potentia ordinata, quae attenditur secundum ordinem legis universalis, nequeat peccatum deleri, nisi gratia desuper infundatur, attamen attentata Dei potentia absoluta, quae extenditur ad omne id quod contradictionem non involvit, citra ullam repugnantiam peccatum tolli potest, esto gratia non conferatur.

RESPONDEO dicendum, spectata Dei absoluta potentia deleri posse ab anima mortale peccatum absque gratiae infusione. Cum autem mortale peccatum sit vel originale vel actuale, quoad utrumque singillatim solutio declaratur. Et primo de originali sic: quaecumque [*Oxon. 4. d. i. q. 6. n. 4.*] sibi invicem repugnant circa idem, mutuo sese excludant oportet circa illud; ergo cui plura repugnant circa aliquod subiectum, profecto id per quodcumque illorum pellitur ab eodem subiecto. Atqui culpa originali repugnat rectitudo in puris naturalibus, etiam sine gratia. Et quidem *de facto* patet, secundum Magistrum asserentem, hominem ita a Deo conditum fuisse. *De possibili* autem idipsum concluditur ratione; nam ex hypothesi quod fieri non possit natura recta rectitudine naturali sine gratia; igitur gratia esset naturalis, licet non naturae lapsae, sed naturae in propria rectitudine institutae. Nam illud est naturale, quod consequitur naturam secundum se; ergo per solam rectitudinem naturalem, et sine gratia potest culpa ab anima depelli. — *Est responsio*, utique esse potuisse rectitudinem absolutam in natura absque gratia: attamen post culpam haud posse restitui, nisi collata gratia. *Contra*: forma non habens esse alterius rationis in subiecto, non habet inseparabilitatem aliam atque aliam in quocumque; quia enim est talis forma, et tale est habens eam, ideo est separabilis, vel inseparabilis a quocumque: atqui formae non inest esse alterius rationis in subiecto, propterea quod eius oppositum praecessit in eo, ut patet de frigore et calore circa aquam; ergo forma non habet aliam inseparabilitatem a quocumque per hoc, quod eius oppositum praecessit in subiecto. Sed rectitudo naturalis, si non praecessisset suum oppositum, posset a gratia separari, per te; ergo pariter et separari poterit, cum eius oppositum praecessit. *Deinde* [*Oxon. ib. n. 5.*] qualem hominem Deus potest creare secundum formam absolutam, talem et praecise potest post culpam reparare secundum formam absolutam: sed in pura rectitudine naturali valet hominem creare; ergo et post culpam reparare. *Probatio maioris*: etenim culpa non facit naturam esse aliam in se; ergo nec quin sit capax eiusdem, cuius prius erat capax. Agens autem divinum potest illi imprimere quodcumque, cuius est capax, idque sine omni eo, quod non includitur in ratione eius, quod imprimitur; et maxime si non inclusum sit posterius ipsa forma impressa: gratia est eiusmodi respectu iustitiae, vel rectitudinis naturalis. — Quapropter concedendum est, [*Oxon. ib.*

n. 6.] Deum de potentia absoluta posse dimittere culpam originalem, non conferendo gratiam, et hoc maxime, cum gratia non opponatur formaliter culpae originali; nec modo tale peccatum dimittatur per gratiae collationem, nisi quia gratia includit aequivalenter in acceptatione divina iustitiam originalem, quae originali culpae formaliter adversatur. — Atque idem ostendit facta deductio quoad mortale actuale. Ex quo enim [*Oxon.* 4. d. 14. q. 1. n. 9. — d. 16. q. 2. n. 4. et 14.] remissio culpae et infusio gratiae non sunt essentialiter eadem res, utique absoluta Dei potentia possent ab invicem separari. Posset enim in statu innocentiae in genere humano (et ita factum est in Angelis, qui non peccaverunt) gratia infundi citra culpae remissionem, quia nulla culpa praecessit. Similiter posset culpa actualis remitti sine gratiae infusione. Siquidem potest Deus hominem condere in puris naturalibus culpae et gratiae expertem; ergo et postquam in mortale peccatum ceciderit, valet et talem reparare, et ita culpam remittere, et gratiam non conferre.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon.* 4. d. 1. q. 6. n. 7.] concedo, animam de immunda fieri mundam, munditia opposita peccato, cui erat obnoxia, si sibi reddatur iustitia originalis, quam originalis culpa excludit; seu ea iustitia sit donum superadditum naturae, seu sit naturalis rectitudo, scilicet praecedens omnem peccati deformitatem.

AD SECUNDUM [*Oxon.* ib.] dicimus, falsam reputari a nobis propositionem de oppositione istius culpae ad gratiam; imo ita opponuntur iustitia originalis, et originale peccatum, non vero gratia, nisi quatenus ipsa in acceptatione divina aequivalet iustitiae originali; licet nullo modo opponatur originale gratiae, ut propria et praecisa privatio eius.

AD TERTIUM [*Oxon.* ib.] dubium est, utrum possit non imputari ad poenam, deordinatione eius non ablata? Sed hoc concessio, opposita ista deordinatio potest auferri absque collatione gratiae.

AD QUARTUM, [*Oxon.* ib.] concedo, dimissa culpa placari divinam offensam, atque peccatorem Deo reconciliari, sic ut non ordinetur ad subeundam poenam. Sed non sequi ex eo esse acceptum speciali illa acceptatione, quae est per gratiam. Homo enim in puris naturalibus est placitus Deo, non tamen acceptus, ita ut reputetur dignus aeterna vita. Pax enim et reconciliatio non important nisi Deum nolle ulcisci culpam commissam. Sed acceptari plus dicit, nempe Deum hunc reputare dignum aeterna felicitate. Quod etiam inter homines habet locum. Nam possum alicui, qui mihi intulit iniuriam, placari, eique offensam remittere, adeo ut nolim ab illo vindictam exigere, non propterea tamen recipio ipsum in amicitiam specialem, secundum quam ordinetur ad aliquod bonum speciale per me illi conferendum.

ARTICULUS III.

UTRUM AD IUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR
MOTUS LIBERI ARBITRII.

ARTICULUS IV.

UTRUM AD IUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS FIDEL.

ARTICULUS V.

UTRUM AD IUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR
MOTUS LIBERI ARBITRII IN PECCATUM?

HORUM *Quaesitorum solutionem pulchre et solide exhibet, quem subiicimus, Magistri Scoti textus, exacte complectens ac declarans progressum iustificationis hominis in peccato existentis, ex quaest. 2. d. 14. 4. Oxon. a n. 14. et seqq. ubi Magist. Hiquaeus. Videsis, quaest. 1. dist. 7. n. 2. Report. a n. 13. ubi eandem habet doctrinam, explicatque quid intelligat nomine generalis influentiae. Et q. 1. dist. 2. 3. sentent. in Reportatis ad quintum. Ita ergo scribit:*

Peccator [*Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 14.*] in peccatis existens, eo modo, quo dictum est supra, *quaest. 86.*, peccatum superesse in anima, transeunte actu, quo peccatum est. Is, inquam, peccator potest ex naturalibus suis cum communi influentia (qui Dei influxus, ut excludit habitum charitatis inhaerentis, ita involvit communia et naturalia auxilia, queis per fidem excitatur intellectus, et movetur affectus ad declinandum a malo, et sequendum bonum propositum in lege, et fidei) potest profecto considerare ab se commissum peccatum ut offensivum Dei, et ut contra legem divinam, et ut aversivum a Deo, et ut impeditivum praemii, et ut inductivum supplicii, et sub aliis quoque eiusmodi rationibus. Quo facto voluntas, pro sui indole et potestate, valet ipsum peccatum detestari, et odisse sub aliqua illarum rationum, vel sub pluribus ex eis. Is autem liberi arbitrii motus potest continuari et intendi ante gratiae infusionem. Fieri etiam potest, ut detestatio haec sit omnimode circumstantionata circumstantiis moralibus debitis; verisimile quippe non est, ob maculam ex peccato animae inhaerentem, actum quemcumque detestantem crimen patratum, esse obnoxium alicui defectui in genere moris. Iste autem motus dicitur attritio; estque dispositio, sicut meritum de congruo, peccati mortalis deletionem praecedens, eaque dispositio sequitur in ultimo instanti alicuius temporis, quo in tempore talis attritio persistit.

Dubium est autem, [*Oxon. ib.*] utrum is motus liberi arbitrii, insurgentis in commissi peccati detestationem, disponat sufficienter ad iustitiam, quum carere contigerit aliqua circumstantia debita, de intellectus inconsideratione, vel voluntatis omissione. Sed pro certo tenendum est, non sufficere ad iustificationem, si scateat alia circumstantia inordinate; quia tunc est actu offendens eum, a quo efflagitat veniam errorum, Verumtamen supponendo, attritionem esse perfecte circumstantionatam in genere moris, videtur omnino dispositio sufficiens ad iustitiam in termino ipsius attritionis acquirendam, in termino, inquam, quem Deus praefixit debere esse terminum illius motus attritionis, quam usque tunc vult continuari. Nam vel oportet asserere, peccatorem citra omnem dispositionem de congruo sufficienter ex parte ipsius iustificari; quo posito difficulter admodum declararetur, Deum non esse acceptatorem personarum; aut certe nulla esse potest sufficientior dispositio respectu iustitiae acquirendae, quam praedicta attritio perfecte circumstantionata in genere moris; adeo ut in ultimo instanti, ut dictum est, vel aliquo, ad quod Deus deter-

minavit, attritionem extendi oportere, quo sit meritum de congruo ad iustificationem, infundatur gratia, per quam simpliciter peccatum deletur. — Porro, ex hypothesi quod maneat idem motus contra peccatum in *esse* naturae et moris, qui prius, idem motus, ut antea fuerat attritio, ita evadit contritio in eo instanti; quia tali in momento ipsum gratia comitatur, et subinde eadem gratia formatum; habet enim secum charitatem, quae est forma actus, ut hic loquimur. — Verumtamen [*Oxon. ib. n. 15.*] in casu sunt distinguenda signa naturae inter actum, ut est talis in *esse* naturae et moris, utque refertur ad charitatem, et inter actum, ut est formatus. Nam in primo naturae signo est actus talis, in secundo charitas, in tertio actus formatus a charitate iam inhaerente atque inclinante; atque ita recte intelligitur attritio fieri contritio, citra omnem ipsius actus realem mutationem.

Contra hoc; [*Oxon. ib.*] igitur non per contritionem deletur culpa, si non sit contritio, nisi in tertio signo naturae, et in secundo deletur; neque etiam aboletur ab anima peccatum virtute contritionis illius, quasi merentis tantum beneficium, quia contritio, ut asseritur, sequitur culpae deletionem. — *Potest dici:* Deus disposuit per attritionem in aliquo tempore, tamquam per meritum aliquod de congruo, in aliquo instanti conferre gratiam, sicque pro ea attritione ut pro merito iustificat, eo modo, quo iustificationem meritum praecedere intelligitur. Et licet non continuaretur idem actus circa peccatum in genere naturae et moris, ut prius, adhuc in illo instanti infunderetur gratia, eo quod iam praecesserit meritum sufficiens de congruo. — Quamvis enim intellectus et voluntas in ultimo instanti cesset a praeterito actu, convertentes se ad actum impertinentem, quare non iustificabitur iste in ultimo instanti sicut alius habens in eo instanti actum, quem habuit prius? Siquidem ille, qui tali in instanti habet actum, per actum huius ut in illo instanti non iustificatur; sed per actum ut praecessit in tempore, et hoc modo habuit alius actum illum. Et secundum hoc diceretur, quod non oportet ad peccati deletionem continuari aliquem actum poenitentiae, neque formatum, neque informem, sed tantummodo in tempore praecedere usque ad istum actum poenitentiae informem. — *Sed* [*Oxon. ib. n. 16.*] *quid* si in illo instanti ponat obicem? Quemadmodum enim potest se convertere ad actum impertinentem, ita potest et contrarium ponere. *Diceretur*, non posse obicem ponere; cum iam meruerit, ut in eo instanti sibi conferatur gratia; cui doctrinae nos putamus non esse subscribendum. Nam licet non possit quis in instanti praemiationis post meritum de condigno ponere obicem, sicque in mortis instanti nequit quis demereri; tunc enim merito suo debet reddi impeccabilitas; tamen quia meruit de congruo, potest ponere obicem in illo instanti, in quo reciperet terminum meriti de congruo, si non esset obex; et sicut in termino meriti de congruo potest non habere illud, quod meruit, quia ponit obicem, ita est verisimile, hunc non consequuturum illud, ad quod talis actus disponit meritorie de congruo; nisi continuat in illo instanti actum similem in genere moris. — Et ideo prima via videtur rationabilior, nempe per actum poenitentiae informem, sed plene, vel semiplene circumstantionatum in genere moris, deleri peccatum, ut per dispositionem praevidiam, et meritum de congruo; per actum autem poenitentiae, qui est formatus, et dicitur contritio, deletur, ut per actum concomitantem. — *Et cum arguitur:* contritio ut contritio

sequitur culpa deletionem; *responsio*: actus, qui est contritio, in eodem instanti temporis praecedit natura deletionem, licet ut contritio, hoc est, ut formatus, sequatur deletionem ordine naturae; et sic est concedendum, in sensu divisionis, per actum, qui est contritio deleri peccatum ut per dispositionem omnino proximam; nec est inconveniens, imo conveniens apprimè est, dispositionem proximam esse simul cum forma, ad quam disponit. *Hactenus Magister Scotus.*

Docet itaque Doctor, eique adstipulari videtur Tridentinum, sess. 6. c. 7., oportere hominem subiectum peccatis de auxilio Dei excitantis, moventis, et adiuvantis, per motum liberi arbitrii insurgere in detestationem peccatorum, in quae lapsus est, eaque execrari atque odisse, et poenitere denique eiusmodi actuum pravorum; quod a Deo summe diligibili averterint, iniuriamque illi intulerint, ut veniam eorum a Deo obtinere queat, et iustificari, idest, de impietate, in qua manet, ad iustitiam reverti. Porro intervenire debere et fidei motum, idest, peccatorem moveri ad peccata detestanda ex regulis revelatis, etiam in praesenti textu Doctor declarat dicens, considerationem manentis in peccatis, versari oportere circa flagitia, ut sunt Dei offensiva, transgredientia Legem divinam, avertentia a Deo, et inductiva aeterni supplicii. Quae utique rationes et motiva non sunt nota nisi per regulas revelatas, ut amplius declarat Doctor citatus dist. 14. 4. sent. q. 3. Vide quae notantur infra super articulum octavum.

ARTICULUS VI.

UTRUM REMISSIO PECCATORUM DEBEAT COMPUTARI INTER EA
QUAE REQUIRUNTUR AD IUSTIFICATIONEM IMPII.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 113. art. 6.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 4. d. 17. a. 1.] ipsam peccatorum dimissionem computari debere inter ea quae requiruntur ad impii iustificationem. Quae solutio perspicua est ex dictis *art.* 1. de ratione et natura iustificationis. Nam peccator quicumque est Deo inimicus, obiectum irae divinae, et ordinatus ad aeternum supplicium, quippe quem Deus ulcisci velit, quamdiu peccatis subiectus invenitur. Iustus autem is esse non intelligitur, [*ib. d. 1. q. 6. n. 8.*] nisi praecedente quadam mutatione privativa, qua de inimico fiat non inimicus. Haec autem mutatio peragitur per remissionem peccatorum. Peccatis enim dimissis, per quae erat Deo invisus, illico evadit illi amicus et acceptus, potens subinde meritorie operari, quod facere prius sibi non licebat. Verumtamen non per illam negativam mutationem haec ei obvenisse existimandum est; sed magis mediante alia positiva mutatione, qua de indigno vita aeterna fit aeterna felicitate dignus; et de nequeunte meritorie operari potens agere meritorie. Haec vero positiva mutatio, de gratia sibi de novo inhaerente procedit, ad quam inhaerentem animae sequitur depulsio peccatorum, ut effectus secundarius illius, ut *art.* 2. declaratum fuit.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM REMISSIO CULPAE, ET INFUSIO GRATIAE
SIT UNA SIMPLICITER MUTATIO?

Doctor, Oxon. 4. d. 16. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 1. et 6. ubi Caietanus, Vazquezius, aliique Thomistae.

VIDETUR remissio seu depulsio culpae ab anima, et gratiae infusio, non esse una eademque simpliciter mutatio. Etenim [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 1. — *Report. ib. n. 1.*] Auctor *De vera, et falsa poenitentia, dolendum est*, inquit, *peccatori, non solum quod peccavit, sed quia se virtute privavit*. Peccare igitur non est formaliter se virtute privare; nec subinde peccatum formaliter est virtutis privatio. Sed si infusio gratiae, quae est virtus, sit formaliter depulsio alicuius privationis, non alterius erit quam propriae privationis; ergo non est ipsa culpae expulsio; igitur est alia materia doloris privatio virtutis, et ipsa culpa; ergo per oppositum, expulsio culpae, virtutisque restitutio, est alia atque alia materia gaudii.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 1.] In moralibus corruptio vitii est alia mutatio ab inductione virtutis; ergo similiter hic. *Probatio antecedentis*: vitium est quaedam qualitas positiva, ut timiditas, vel paritas; non enim omnis carens fortitudine est timidus, sed habens habitum inclinantem ad timendum, nec quicumque liberalitate carens est parvus, sed qui habitum acquisivit ex crebris actibus parce agendi. Quod etiam est evidens in vitiis, nam extrema inclinant potentias virtualiter ad habitus sibi conformes, sicut media ad actus sibi conformes; quae inclinatio non est ex sola privatione. Sed quando sunt formae positivae oppositae, quarum una succedit alteri, sunt aliae et aliae mutationes, quia quatuor termini, ut patet in alterationibus a contrario in contrarium.

3. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 2.] Generatio et corruptio duae sunt mutationes propter quatuor terminos, qui sunt duae privationes, et duae formae: sed hic est corruptio peccati, quod infuit, et quaedam generatio in esse gratuito, quum gratia confertur; ergo et duae mutationes.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Dispositio, et id ad quod disponit, non sunt idem: expulsio culpae disponit ad gratiae infusionem. *Probatio*: per culpae depulsionem homo fit non inimicus, per infusionem vero gratiae est amicus; sed non esse inimicum disponit ad amicitiam recuperandam; ergo idem omnino non sunt expulsio culpae, et infusio gratiae.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 3. — *Report. ib. n. 2.*] Ex hypothesi, quod culpae expulsio sit alia mutatio ab infusione gratiae; igitur aut erit mutatio positiva; aut privativa. Non primum, quia positivae mutationis terminus *ad quem* est aliquid positivum; illius autem expulsionis terminus *ad quem* positivus non est alius a gratia. Nec privativa ea mutatio dicenda est; alioquin terminus *a quo* foret positivus: constat autem, culpam non esse aliquid positivum. *Rursus* si sit alia mutatio haec et illa, utique aliquem ordinem habebunt inter sese prioris et posterioris; nam ordinantur ad eundem finem, et non ex aequo, quia non aequae immediate attingunt illum. Sed eas inter adstrui nequit aliquis ordo. *Probatio*: etenim si culpae depulsio esset natura prior; igitur in illo priori esset ille amicus; et tamen

ita dici non posset hactenus expers gratiae, citra quam nullus est Dei amicus. Si etiam gratiae infusio dicatur natura prior culpae expulsionione; ergo tunc esset amicus, quia gratia ornatus; et tamen inimicus, cum interim culpae subiectus intelligatur.

RESPONDEO: [Oxon. ib. n. 4.] ad *quaesiti* solutionem esto PRIMUM DICTUM: *Infusio gratiae et expulsio culpae, seu magis proprie loquendo, remissio culpae, non sunt simpliciter una eademque mutatio. Probatio*: idem simpliciter nequit plurificari simul; uniformiter accipiendo identitatem, et plurificationem, puta si realiter, realiter, et si ratione, ratione. Id enim includit oppositum primi principii: siquidem idem, ut est idem, esset unum, et non unum. Atqui culparum remissiones sunt multae, unica interim existente gratiae infusione. Ea quippe ratione, qua homo dicitur peccator post actum transeuntem, quo peccatum fuit, est et dicitur peccator a multis culpis postquam in multas lapsus est; et unicuique illarum propria correspondet remissio, cum quaelibet remissio esse queat sine alia, si tantum illam culpam commisisset, et non aliam. — *Deinde*, idem non separatur ab eodem, accipiendo uniformiter identitatem, et separationem, puta si realiter, realiter, si ratione, ratione, (nam etiam hoc involvit oppositum primi principii, nempe idem simul esse, et non esse): sed remissio culpae, et infusio gratiae ab invicem separari quaeunt, spectata Dei absoluta potentia, ut declaratum fuit supra *art. 2. in incidenti*; ergo non est una, eademque mutatio remissio culpae, et gratiae infusio. — *Rursus*, [ib. n. 5.] culpa et gratia non sunt formaliter opposita, nec formaliter repugnantia. *Probatio huius*: si ponantur formaliter opponi, et formaliter ad invicem repugnare; igitur agens effective, vel defective potens super *esse* unius, perinde posset effective, vel defective super *non esse* alterius; ut universim est verum in caeteris impossibilibus. Voluntas autem creata potest effective, vel defective super *esse* culpae; ab ipsa siquidem culpa procedit; ergo pariter posset effective, vel defective super *non esse* gratiae; quod plane est falsum. Gratia enim accipit *esse* per creationem, et proinde non desinit *esse*, nisi per annihilationem; creaturae autem ut repugnat creatio, ita et annihilatio; versari igitur non potest formalis repugnantia inter culpam, et gratiam. Atqui non est unica mutatio ab aliquo, ut a termino *a quo*, ad aliud, ut ad terminum *ad quem*, nisi illa sint formaliter repugnantia. — *Postremo* solutionem probo sic: una mutatio non est ad formam positivam, nisi a propria eius formae privatione; culpa, quatenus per ipsam dicitur aliquis peccator, elapso actu, non est propria gratiae privatio, unicae etenim gratiae non est nisi una privatio: complures autem inesse possunt culpae, praeterlabentibus actibus, quaeis peccatum est. — Nec valet *instantia contra maiorem*, nempe aliquam mutationem habere utrumque terminum positivum: etenim huius, de qua loquimur, mutationis ad gratiam, per se terminus *a quo* est privatio; et per consequens propria privatio termini *ad quem*.

SECUNDUM DICTUM: [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 6.] *infusio gratiae, et remissio culpae non sunt duae mutationes reales. Declaratio*: etenim gratiae infusio mutatio realis est: est enim inter privationem formae realis, ad ipsam formam, remissio autem culpae non est mutatio realis; ergo eiusmodi mutationes non sunt ambae reales. Ad *minoris probationem*, intelligendum in sententia opinantium, actuale peccatum esse formaliter corruptionem vel privationem alicuius gradus naturae, aut rectitudinis

naturalis, vel cuiuscumque positivi proprii; profecto culpae depulsio foret statuenda in reali mutatione, et positiva, quia eo facto redderetur naturae illud positivum, quod culpa abstulit. Sed hypothesim huius opinionis improbavimus supra *quaest.* 58. *art.* 1. 2. 3. potissimum, quia natura intellectualis est incorruptibilis per quamcumque actionem sui: et sicut tota natura, ita et quicumque gradus eius. Sic etiam [ib. n. 7.] si poneretur, maculam aliquam superesse in anima, ob actum transeuntem actualis peccati, quae per poenitentiam abstergeretur; pariter poni posset remissio culpae mutatio realis ab illa culpa ad carentiam eius, ut supra *quaest.* 86. *art.* 1. et 2. declaratum fuit, post actum culpae transeuntem, seu interior, seu exterior fuerit, praeter iniustitiam habitualement, quae est carentia gratiae sanctificantis, estque unica in una anima, quantumvis culpae multiplicentur, non manere aliquam iniustitiam actualem propriam, a qua dicatur quis tali peccato obstrictus esse; nam anima non est immediate recipiens eius obliquitatis, quae nata est esse in peccato actuali, sed tantum per actum, in quo proxime sit illa obliquitas; ergo post actum transeuntem tantum remanet anima obligata ad poenam culpae iam repraesentatae correspondentem, eaque obligatio dicitur reatus ille, qui superest in anima, praeterlabentibus actibus, quibus peccatum fuit (1). — His praesuppositis, declaratur *minor* praeacceptae rationis: etenim obligatio ad poenam pro culpa commissa non est aliquid reale in anima, post actum praeteritum, sed praecise est relatio rationis in obiecto voluto, qua volitum est; ergo remissio, quae est ab obligatione ista ad non obligationem, esse nequit mutatio realis. Siquidem non intelligitur mutatio realis, nisi sit in terminum realem positivum, aut saltem privativum realem. *Antecedens declaratur*: nam sicut volitum a me, per hoc quod est a me volitum, nullam acquirit de novo formam absolutam, vel relativam, sed praecise inest sibi nova relatio rationis, correspondens reali volitioni voluntatis; ita per hoc, quod aliquis est volitus, vel ordinatus ad poenam voluntate divina post actum peccati, cum culpa non supersit, nisi moraliter, nec aliquid reale positivum, vel privativum, nec aliqua relatio realis super culpam fundata superesse poterit, sed tantum rationis; idque indifferenter accipiendo relationem rationis pro obiecto voluto, sicut pro obiecto intellectus. Quia non magis est realis collatio obiecti voliti per actum voluntatis ad aliud, quam comparatio obiecti intellecti ad aliud per actum intellectus (2).

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM concedendum [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 16. — *Report.* ib. n. 19.] est, peccatum formaliter non consistere in gratiae privatione, ut ostendunt aliquae rationes inductae ad primae conclusionis declarationem. Ex quo perspicuum est, inductionem gratiae, et cuiuscumque virtutis, formaliter non involvere culpae expulsionem. At si ex praeallegata auctoritate inferatur, oportere gratiae collationem, et culpae depulsionem, duas esse mutationes, propterea quod peccare, et gratiam corrumpi duae sint mutationes, nulla est consequentia; etenim culpa, ad quam est motus peccati, vel peccandi, non manet usque ad

(1) Evidens est Doctorem negare superesse aliquid reale in anima post actum peccati, a quo possit esse mutatio realis. Manere tamen ipsum actum *moraliter* declaratum fuit *q. cit.* Videsis Hiquaetum *hic, et q. 1. dist. 14. 4.*

(2) Subiicit hic Doctor longam dissertationem, an daretur transitus a contradictorio in contradictorium, Deo remittente culpam, et nullum positivum infundente in anima; apud ipsum videndam. Cavellus in scholio vindicat textum ab apparenti contradictione ex 1. *dist.* 30. scilicet in *esse* actuali physico.

infusionem gratiae; nec etiam tunc esse posset terminus *a quo* propriae mutationis: sed illa culpa transeunte, manet sola obligatio in isto, ut est obiectum secundarium voluntatis divinae, et illa in iustificatione esse nequit terminus *a quo* alicuius mutationis propriae.

AD SECUNDUM, [Oxon. ib.] patet, quare sunt ibi duae mutationes in moralibus; sunt enim ibi quatuor termini; duo positivi reales, et duo privativi pariter reales; non ita in casu. — Ex quo patet etiam AD TERTIUM de generatione, et corruptione.

AD QUARTUM [Oxon. ib. n. 15. et 17.] de dispositione ad formam, ad quam disponit. *Respondeo*: remissio haec privativa, quae est carentia obligationis ad poenam, non est aliqua dispositio realis ad gratiam, et ideo ipsa remissio accepta, quasi terminata ad hanc carentiam, non est aliqua mutatio realis. Si ergo accipitur remissio mutatio est dispositio ad eam mutationem, quae est infusio gratiae, negandum est, quia remissio non est aliqua mutatio, neque activa, neque passiva, nec rei, nec rationis.

Quod si argumenta allata pro prima conclusione, urgeantur contra secundam; ut persuadeatur intervenire hic duas mutationes, per hactenus dicta solvi possunt. Quare [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 17.] *cum accipitur* in prima ratione: quicquid plurificatur in sua entitate tali quali, est aliud realiter ab illo quod non plurificatur in sua entitate; *falsum est*, nisi sit ens reale; et ideo remissiones, quae multiplicantur taliter qualiter, sunt entes, quia tantum rationis entia sunt; et infusio gratiae est una; non sequitur, illas esse alias mutationes ab ista. Sed tantum recte infertur, quod non sint eadem sibi; quia in universum plurificatum in sui entitate tali quali, non est idem non plurificato, accipiendo similem plurificationem hinc inde. — Itaque maior secundae rationis, quicquid separatur ab alio in suo *esse*, est aliud realiter ab illo, falsa est, nisi sit in suo *esse* ens reale. Tertia ratio et quarta non probant pluralitatem istorum, tamquam duarum mutationum, sed tantum, quia illa mutatio, quae est ad gratiam, non habet pro per se termino *a quo* culpam, quod concedo.

AD RATIONES *in oppositum* respondeo; [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 18. — Report. ib. n. 22.] quemadmodum reatus, sive obligatio ad poenam, quae sola manet, transeuntibus actibus quibus peccatur, est ens, et quidem rationis, et sic est ens positivum; et per consequens non reatus, vel non obligatio ad poenam, est privatio entis rationis. Atque ita ubi est transitus rationis ab obligatione ad non obligationem, ibi est mutatio rationis deperditiva, vel privativa: sed illa nusquam est, nec in actu voluntatis divinae, nec in obiecto, ut obiectum est, nec in obiecto ut extra, pro quanto illud obiectum est in illo *nunc*, pro quo actus voluntatis divinae respicit illud obiectum; et tunc obiectum extra transire a *non esse* in isto *nunc*, ad *esse* in isto *nunc*, est concomitanter mutari mutatione rationis ab obligatione in non obligationem. — *Cum ergo arguitur*: non fit mutatio deperditiva, quia terminus eius *a quo* non est aliquid positivum; *nego*. Nec tamen culpa est aliquid positivum, nec ipsa manet; sed obligatio sequens culpam commissam est aliquid positivum, animae inhaerens.

ARTICULUS VII.

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII FIAT IN INSTANTI, VEL SUCCESSIVE.

Doctor, Oxon. 4. d. 14. q. 2. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 7.

RESPONDEO dicendum, impii iustificationem evenire quidem posse in instanti, sed regulariter id fieri successive. *Declaratio primi membri*: referente Magistro 4. dist. 20. cap. 1. Augustinus scribit: *cum opus sit non hominis, sed Dei fructifera poenitentia, inspirare eam potest quandoquaque vult sua misericordia, et remunerare ex misericordia, quos damnare potest ex iustitia*. Nam [Oxon. 4. d. 20. n. 3.] recuperandi Dei amicitiam et gratiam iustificantem impiis duplex de Dei largitate offertur paraturque via; et altera quidem est poenitere per interiorem poenitentiam, sicque per modum meriti de congruo se disponere ad iustificationem; altera vero est, cum Poenitentia per modum Sacramenti operatur ad eandem. Si ab aliquo in quocumque viae instanti, et etiam in vitae extrema periodo habeatur haec, aut illa, adest ratio recipiendae gratiae sanctificantis animam; et porro recipiet, sicut alius qui longum tempus suae poenitentiae impenderet. Iustificatio igitur impii fieri potest in instanti. — Quod vero ut plurimum quis ut a culpis exsolvatur per temporis durationem, et motus liberi arbitrii insurgentis in commissa peccata per eorum detestationem, non in instanti perficiatur, argumento est processus ab imperfecto ad perfectum usque ad instans gratiae infusionis. Siquidem [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 14.] (ut dictum est supra art. 5. declarantes iustificationis naturam) peccator in peccatis existens, post actus transeuntes, ex regulis fidei perspectum habet, ab se commissum peccatum esse Dei offensivum, et contra legem divinam, et aversivum a Deo, impeditivum praemii, et inductivum aeterni supplicii. Desiderans autem ab his se emundari, pristinaeque Dei amicitiae reddi, incipit detestari ac execrari sua flagitia, quibus tanta mala sibi accersivit; exinde considerando Dei immensam pietatem, concipit spem deveniendi in numerum filiorum Dei, sicque in Deum convertitur per dilectionem; et in ultimo instanti eius motus iustificatur, Deo infundente gratiam sanctificantem, sufficienter disposito de congruo; aut si minus dispositus inveniatur, licet sibi ad Poenitentiae Sacramentum accedere, per quod plenam consequuturus est peccatorum veniam et remissionem. Quamvis ergo gratia a Deo in instanti infundatur, regulariter tamen motus ille liberi arbitrii excitati ab auxilio actuali Divinae misericordiae praevenientis est successivus, nec in instanti necessariam consequitur perfectionem; quod erat declarandum.

ARTICULUS VIII.

UTRUM GRATIAE INFUSIO SIT PRIMA ORDINE NATURAE INTER EA, QUAE REQUIRUNTUR AD IUSTIFICATIONEM IMPII.

Doctor, Oxon. 4. d. 16. q. 2. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 8.

VIDETUR, Deo iustificante impium, expulsio culpaе ordine naturae praecedere gratiae infusionem. Etenim [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 2.] di-

spositio quaecumque, secundum naturae ordinem, prior est forma, ad quam disponit: atqui culpa depulsio, gratiae sanctificantis dispositio est; siquidem quamdiu anima est culpa subiecta, non patet aditus formae gratum facienti et sanctificanti animam; ergo per prius oportet, culpam expelli, et exinde gratiam induci.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 14. 16.] Verisimile non est, Deum iustificare peccatorem adultum, suique compotem absque ulla dispositione praecedente: sed si aliqua dispositio adest, iustificationem praecedit, idest gratiae vel iustitiae infusionem, alia esse non potest eiusmodi praevia dispositio, quam actus in genere naturae, et moris perfecte circumstantionatus, quo peccator atteritur et dolet, se in Deum peccavisse: eo autem, ut proxima dispositione et admodum congrua, peccatum ab anima deletur; ergo necessario gratiae infusio sequitur culpae deletionem.

3. PRAETEREA. Ad opus iustificationis impii concurrunt et influunt causae finalis, efficiens, formalis, et materialis. Et prima quidem est glorificatio Dei operantis adeo mirabile opus; idemque et efficiens largiens gratiam, qua formatur redditurque iusta anima, quae prius iniusta erat, Deoque invisae; materialis denique est anima subiecta peccatis. Sed materialis causa caeteris omnibus praesupponitur, praeceditque reliquas ordine naturae; igitur quoniam culpa depulsio ad idem genus materialis causae spectat, haec ordine naturae praecedit gratiae collationem.

CONTRA. Etsi gratia, et peccatum ex natura rei non sint immediate opposita, sed tantum de praescripto legum divinae sapientiae, ita tamen de facto se habent, ut numquam una inveniantur, sed ad adventum unius pellatur altera, perinde ac si eorum extremorum natura sic postularet. Sed in physicis, ubi privatio et forma eius immediate opponuntur, per prius est formae inductio, et exinde privationis expulsio; ergo etiam in casu.

RESPONDEO dicendum, gratiae infusionem esse natura priorem ordine intentionis, sed culpam prius aboleri ab anima ordine executionis, quatenus haec duo sunt obiecta secundaria divinae voluntatis, per se primo finem, et posterius ea, quae sunt ad finem, ordinate intenditis. Ut vero causa formalis est de ipso suo effectu prior, culpae expulsio de gratiae infusione procedit. Ad quorum evidentiam [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 18.] sciendum, iuxta Philosophum, 5. *Metaphys.* cap. *De priori*, et 7. *Metaphys.*, cap 7. quaedam esse aliis priora ordine generationis, quaedam vero ordine perfectionis, earumque duo genera prioritatis fere e converso se habere. Nam ordine generationis imperfectiora quaeque priora sunt. Itaque si expulsio culpae foret aliquod ens, ad gratiae infusionem comparata, via generationis prior esset depulsio culpae; sed e converso ordine perfectionis prior dicenda foret infusio gratiae; quia immediatior ipsi fini, qui est simpliciter perfectus. Similiter de prioritatem consequentiae patet, imperfectiora esse priora, sicut animal est prius homine secundum consequentiam; et in universum consequens est imperfectius, quam antecedens. Ea igitur ratione, qua est illatio inter ista, expulsio sequitur ad gratiae collationem, non e converso. Non enim sunt opposita immediata ex natura extremorum, sed ex institutione divina; et non sequitur inductio unius ad amotionem alterius, nisi in oppositis immediatis secundum se. Sed qualitercumque sint, [ib. n. 19.] et dicantur opposita, magis videtur formalis consequentia ad praesentiam gratiae non inesse.

culpam, quam e converso; quia in secundo antecedens nullo modo ponit consequens. — *Sed* numquid secundum causalitatem expulsio culpae est gratiae infusione prior, aut e converso? *Respondeo*, haec quaestio est nulla. Nam negatio haec obligationis, quae aliud non est, quam negationis rationis, haud causa esse potest gratiae, aut e converso. Ut enim sola voluntas divina ex iustitia illam determinat obligationem, ita ex misericordia non obligationem (1). — *Veruntamen* [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 19.] gratia, et non culpa, ut sunt obiecta secundaria divinae voluntatis, quem ordinem habent ad invicem? *Responsio*: ordo quem praeferunt obiecta secundaria, ut ad divinam comparantur voluntatem, est iste: prius voluntas illa infinite perfecta vult finem, et exinde suo ordine illi fini propinquiora; atque ita simpliciter prius vult homini, qui peccavit, gratiam, quam non vindicare commissa peccata; quae est primitas intentionis. Agens quippe, [Oxon. 4. d. 1. q. 6. n. 9.] secundum rerum rationem principaliter intendit perfectionem, quam carentiam defectus, sive imperfectionis; non intendit enim eam carentiam amovere, nisi gratia perfectionis prius intentae. At hanc mentem suam agens exequendo, ordine se habet inverso. Quemadmodum enim vult prius hunc mereri gloriam, quam ut compos illius fiat, ita vult, prius ordine executionis, sibi non inesse culpam, et exinde inesse gratiam. — *Rursus* [Oxon. 4. d. 16. q. 2. n. 5. — d. 1. q. 1. n. 33.] peccatum effective non corrumpit gratiam, sed tantum demeritorie. Alioquin creata voluntas sicut effective vel defective potest super *esse* peccati, ita perinde posset super *non esse* gratiae; cum tamen haec sit terminus creationis praecise; igitur voluntas creata prius natura avertitur a Deo, et exinde Deus ob eius demeritum cessat conservare gratiam. Prius ergo natura peccatum in anima introducitur, quam expellatur gratia; adeo ut haec causalis sit vera: ideo gratia expellitur, quia peccatum introducitur; ergo in impii iustificatione, ordine inverso; prius gratia confertur, quam peccatum ab anima depellatur, sitque haec alia causalis vera: ideo peccatum expellitur, quia gratia confertur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, *art. 6. in incidenti §. Ad quartum*, huic argumento respondentes, diximus, culpae remissionem haud existimandam esse realem dispositionem ad gratiam, ut propterea dicenda sit mutatio realis. At ut in casu comparatur ad gratiae infusionem, dictum est, culpam desinere esse in anima ob gratiae infusionem; dans enim forma haec suum effectum formalem materiae, quae est voluntas creata, subinde esse desinit culpa, in tantum ut desitio ipsius sequatur ad gratiam, et non e converso. Iustificatio enim impii evenire necesse est contrario ordine, ac fiat aversio ab ultimo fine. Unde sicut gratiae destructionem natura praecedat aversio hominis a Deo, ita reditus ad illum fit contrario modo, nempe prius infunditur gratia a Deo sufficienter disposito, et posterius sequitur depulsio culpae in eo, qui erat subditus peccatis.

AD SECUNDUM concedimus, oportere in eo, qui iustificatur, aliquam dispositionem praecedere, ut *art. 5.* extitit declaratum; eam vero praecedentem dispositionem [Oxon. 4. d. 14. q. 2. n. 16.] aliud non esse, quam

(1) Negat Doctor physicam causalitatem inter haec, non vero moralem. Negat item causalitatem efficientem, non vero formalem, quo in genere gratia animam sanctificat, et culpam pellit. — Gratia, et privatio culpae ex natura rei nullum dicunt ordinem; ex Dei voluntate prius volita est gratia.

actum poenitentiae informem, sufficienter tamen circumstantionatum in genere moris: per hunc enim actum, veluti per meritum de congruo et praevidiam dispositionem, deletur peccatum; sed per actum poenitentiae formatum, qui contritio dicitur, deletur ut per actum concomitantem. Itaque actus, qui est contritio, in eodem instanti temporis praecedit naturam deletionem, licet ut contritio, sicut ut formatus, sequatur deletionem ordine naturae; adeoque in statu divisionis, et non aliter per actum, qui est contritio, deletur peccatum, ut per dispositionem omnino proximam; idque esse omnino conveniens, ex eo constat, quia proxima dispositio est simul cum forma, ad quam disponit. Quamvis igitur gratiae infusionem praecedere oporteat actum informem, non una tamen est culpa depulsio, imo horum peccatorum exclusio sequitur, vel concomitatur actum formatum, sicuti effectus concomitatur suam causam formalem; ut expositum est *in solutione*.

AD TERTIUM patet solutio ex dictis: concedimus enim [*Report. 4. d. 16. q. 2. n. 9.*] iustificationem impii integrari ex gratia sanctificante, et depulsione peccatorum; atque ad tale Dei opus influere causas praedictas, atque etiam culpas animae inhaerentes spectare ad genus causae materialis, sicuti privationes formarum in physicis ipsam afficiunt materiam, quam efficienti causae praesupponi dubitandum non est. Verumtamen, ut frigoris privatio non depellitur a materia, nisi per adventum formae illi opposita, adeo ut sit effectus ipsius; ita culpa, quae ad genus pertinent privationum, non excluduntur ab anima, nisi per adventum gratiae, cui sunt incompossibiles, non ex natura ipsorum extremorum, sed ex dispositione sapientiae divinae.

Intelligendum, iuxta doctrinam S. Thomae hic et art. 3. de gratiae inhaerentis et sanctificantis influxu procedere motum liberi arbitrii in Deum, et postea in peccati detestationem; ex quo fit, ut actus contritionis a gratia sanctificante omnino causetur. Quare scribit: etsi praedicta quatuor, quae requiruntur ad iustificationem impii, tempore simul sint, ordine tamen naturae unum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio, secundum motus liberi arbitrii in Deum, tertium est motus liberi arbitrii in peccatum, quartum vero est remissio culpa, etc. Quam S. Doctoris sententiam pluribus explicat et propugnare conatur Vazquezius, disp. 211. per totum; ubi c. 1. iterum, et iam tertio perperam impingit Doctori errorem Semipelagianorum; de qua re dictum est supra. Caeterum processus Doctoris in iustificatione impii contrarius est hypothese S. Thomae, ut ex contextu ipsius ex scripto supra art. 5. est evidens. Eaque fuit doctrina Richardi, 4. dist. 17. art. 1. q. 4. Bonaventurae, ibidem p. 1. art. 2. q. 2. scribentis: anima per detestationem peccati se disponit ad gratiam dispositione quanta potest; gratia vero adveniens in anima, quia illa detestatio erat quasi dispositio media ad introducendam gratiam, per naturam prius respicit illam, et per illam, culpam delendam. Sic ex comparatione gratiae ad illam detestationem est contritio, ex respectu ad culpam est remissio; ideo contritio praecedit remissionem per naturam. Haec ille. Hos sequitur Mayron. 4. dist. 15. q. 3. aliique plures, quorum meminit Vazquez loco cit.

Sententia ergo Magistri Scoti est, hominem subiectum peccatis, Dei auxilio praevenientis et adiuvantis; considerare ab se commissa peccata, quae iuxta regulas revelatas, Dei bonitatem offendunt, legem divinam

transgrediuntur, a Deo avertunt, beatitudine promissa privant, et accersunt aeterna supplicia. Ex quarum rationum consideratione, spe et fiducia accepta de misericordia Dei, assurgit in detestationem peccatorum, ex quo disponitur ad iustitiam promerendam de congruo. Difficile aliòquin foret explicatu, Deum non esse acceptatorem personarum, si citra omnem praevidiam dispositionem de gratiae auxilio procedentem, huic elargiri dicatur gratiam sanctificantem, qua liberum arbitrium movetur in Deum, et exinde in detestationem peccatorum, alteri vero etidem gratia non detur.

Denique processus Doctoris videtur conformior Tridentino, De Iustificatione dogmata proponenti, sess. 6. c. 7. ut exacte declarat Mastrius Scotista q. 7. disp. 7. super 2. sent. dilucide ac solide explicans doctrinam Magistri Scoti, et omnes Vazquezii evasiones reiiciens ac praecludens, qui et subinde videndus. Videsis etiam Frassenium nuperum scriptorem super 2. sent. Tract. 2. disp. 3. art. 3. q. 1. multa eruditione adhibita clare explicantem et defendentem Magistri Scoti doctrinam.

ARTICULUS IX.

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII SIT MAXIMUM OPUS DEI.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. I. 2. q. 113. a. 9.

RESPONDEO, operum divinorum magnitudo attendi potest aut ex parte rerum factarum, aut metiri in ordine ad modum, quo factae perhibentur. Si facta ipsa divina in se spectentur, [Oxon. 3. d. 32. per tot.] quoniam ordine pulcherrimo inter sese et ad ipsum summum bonum inveniuntur ordinata; equidem excellentiora et praestantiora caeteris illa et reputanda et dicenda sunt, quae magis ipsi ultimò finì sunt proximiora, magisque de illius perfectione participant. Cum igitur natura omnis intenta ac volita sit in ordine ad gratiam et gloriam electorum, utique quaecumque sunt huius generis, citra omnem ambiguitatem praestant cunctis, quae pertinent ad ordinem rerum naturas concernentem. Creatio propterea totius mundi sensibilis, atque omnium quae in caelo terraque continentur, est opus Dei minus praestans, ac sit unius impii iustificatio; haec enim ad ordinem spectat supernaturalem, ac de gratia Dei procedit, [ib. 4. d. 2. q. 1. per tot.] quae est supra totius naturae vires, eamque divina misericordia elargitur quibuscumque voluerit. Etsi enim aliqualis dispositio praecedere intelligatur in peccatore, et quantumvis congrua, ipsa nihilominus gratis a Deo datur, quia nulla possumus repraesentare opera, quae condigna sint tanto muneri promerendo; et ideo iustificatio est proprium opus Dei, eique soli attribuendum, et nullis viribus eorum, qui iustificantur. Ac propterea Deus misericordiam suam parcendo et miserando maxime manifestat, non solum quia praevidiam dispositionem ad iustificationem, quam ponere possumus, ipse donat, praeveniando et adiuvando, et denique sanctificantem gratiam infundendo, verum etiam quia iustificans impium ad se ordinat, ponitque in statu possidendi gloriam aeternam, et regnandi perpetuo in regno Christi et Dei. — Verum considerando magnitudinem operum Dei quoad modum, iuxta quem res ipsae conditae fuerunt et fiunt, mundi creatio videtur praeferenda impiorum iustificationi. Deus enim dans

esse rebus per creationem, [ib. 1. d. 17. q. 3. n. 14 et 34.] nihil ipsarum praesupponit, nullum coadiuvans requirit, nec materiam exposcit, in qua eadem, quae creata sunt recipiantur. Contra evenit in iustificatione; nam actus ille, quo peccator iustificatur, non creatur, propterea quod ad ipsum concurrat causa secunda activa, cum interim creare sit solius agentis primi, nulla alia causa ab illo influente. Hic etiam praesupponitur aliquod receptivum ipsius actus, eaque est voluntas: in creatione autem, ut dictum est, nullum susceptivum praesupponitur. Quare etsi gratia proprie creetur; per quam quis conteritur ad salutem, non oportet tamen perinde creari actum iustificationis, cum ad ipsum potentia creata concurrat, tum in ratione activi, tum in ratione receptivi. Dicitur nihilominus potest is actus supernaturalis ratione formae, sive subiecti concurrentis ad eius productionem, esto ipse non immediate creetur. Quae igitur a Deo proprie creantur, attento modo productionis eorum, maiora ac praestantiora reputanda sunt illis, quae alio modo et ratione *esse* accipiunt.

ARTICULUS X.

UTRUM IUSTIFICATIO IMPII SIT MIRACULOSA?

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 10.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. Prol. q. 2. n. 11.] impii iustificationem haud dici debere miraculosam, quasi tali in facto de Dei omnipotentia miraculum repraesentaretur. Ad cuius evidentiam, sciendum, Augustinum miraculi rationem declaraturum, *De utilitate credendi*, ita scribere: *miraculum voco quicquid arduum, aut insolitum supra spem, vel facultatem mirantis apparet*. Qua ex notione miraculi, statim deprehenditur, miraculum dici non posse impii iustificationem. Siquidem adulto iustitiam amissam recuperare sat agenti praecipue sperandum est, et fidendum, Deum propter immensam misericordiam sibi propitium fore, seque in numerum filiorum recipiendum esse, si quae ab se facienda sunt, perficere non omittat. Nam nisi ipse non annitatur sua voluntate adiuta supernaturali auxilio detestari commissa peccata, eo quod offenderint summam Maiestatem Dei, et iniuriam intulerint infinitae bonitati, eo modo quo expositum fuit supra *art. 7*, utique non est dispositus, nec aptus iustificari per gratiam sanctificantem, quo depellantur ab anima commissa peccata. Iustificatio itaque, cum non sit supra spem (nam nisi spes adsit, nulla est iustificatio futura in adultis spem concipere volentibus), nec supra facultatem iustificari quae- rentis, cum a Deo miserante evenit, miraculum fieri, aut factum esse, dici non debet. — *Deinde*, hominem impium ad iustitiam reverti, fierique iustum, non est supra facultatem naturae rationalis, uti supra facultatem et potentiam totius naturae est corpus mortuum ad vitam revocare per animae infusionem. Etenim [ib. q. 1. n. 9. — 1. d. 17. q. 3. n. 35.] iuxta Augustinum, 1. *De Praedest. Sanctor.*, c. 4. *Posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiae est fidelium*. Non est autem naturae corporis, a quo recessit anima, rursus eadem informari, nisi iterato sibi reddatur perfecta organizatio animae recipiendae necessaria; est autem potestas passiva in natura rationali recipiendi gratiam sanctificantem, citra

omnem aliam operationem. Quum igitur iustificatur, non intelligitur intervenisse miraculum; bene tamen cum mortuus suscitatur, quia ut iterum resurgat quod cecidit, miraculo opus est, idest, opera illius, qui non alligatur ordini praescripto agenti naturali, qui praeter et contra quem sibi agere non licet. Sed videndus *art. 7. quaest. 105. p. p. ubi in iterum, repetito* praesens tangitur difficultas.

QUAESTIO. CENTESIMAQUARTADECIMA.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIAE COOPERANTIS.
IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiae cooperantis.

Et circa hoc quaeruntur decem.

1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. - 2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam. - 3. Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam aeternam ex condigno. - 4. Utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate, principaliter. - 5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. - 6. Utrum homo possit eam mereri alii. - 7. Utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. - 8. Utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiae, vel charitatis. - 9. Utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam. - 10. Utrum bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS I.

UTRUM HOMO POSSIT ALIQUID MERERI A DEO.

*Doctor, Oxon. 4. d. 46. q. 1. — Report. ib. q. 2. —
S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 1.*

VIDETUR homo non posse aliquid mereri a Deo. Etenim nomine *meriti* id importare videtur, ut meritum exhibendi debeatur iuxta merces, vel praemium. Sed [*Oxon. 4. d. 15. q. 1. n. 4.*] homo nihil omnino obsequii et honoris potest Deo impendere, quod non debeatur illi ratione creationis, gubernationis, et redemptionis; ergo nulla merces est debita quibuscumque actibus nostris, qui versantur circa Deum; ergo nequit homo quidquam ab illo mereri.

2. PRAETEREA. Meritum de iustitiae dictamine postulat praemium sibi debitum. Sed [*Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 1.*] inter Deum et hominem nulla esse potest iustitia, scribente Aristotele, 5. *Ethic., cap. 11*. Domini ad servum nulla est iustitia, quia nec aequalitas; ergo multo minus aliqua est aequalitas et iustitia inter Deum et hominem, quippe quae extrema primo diversa sint, et alterum infinitum, alterum finitum. — *Confirmatur*, iustitia est virtus inclinans ad reddendum debitum: Deus nulli esse potest debitor; imo cuncta, quae sunt extra ipsum, quicquid habent, ab illo accepta habent; ergo nec aliquid ponere possunt, cuius intuitu Deus respondere teneatur quidquam.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 50. q. 5. n. 1. seqq.] Psal. 61. *Reddes unicuique secundum opera sua*; Matthaei, 10. de iis, qui mercede conducti erant ad laborandum in vinea magni Patris familias, scribitur: *singuli acceperunt singulos denarios*. Certum est ergo, hominem posse apud Deum mereri; repraesentando nimirum actus illi acceptos, quibus reddatur merces et praemium, pro operum exhibitorum ratione; similiter, et demereri, sic, ut supplicio plectantur actiones Deo invisae.

RESPONDEO dicendum, revera hominem posse aliquid mereri a Deo (1). Ad cuius intelligentiam, [Oxon. 3. d. 18. n. 4. seqq.] sciendum, nomine *meriti* nos significare *actum liberum acceptatum; vel acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo est, quasi debitum ei pro tali merito, vel alteri, pro quo meruit*. Nam licet meritum, vel actum meritorium oporteat esse in potestate eius, unde procedit, non est tamen necesse, ut perinde sit in potestate illius ad quem terminatur, seu cui meritum applicatur. Ex quo fit, ut unus possit mereri pro alio. Sed haec explicata habes 3. p. q. 19. — Illud hic expendendum, quod dictum est in descriptione meriti: *pro quo est aliquid retribuendum illi, in quo est quasi debitum*. Cum enim constet, Deum nemini quidquam debere, nec esse posse debitorem alteri ab ipso, sed tantum bonitati suae, ut eam infinite diligat, qui fieri potest, ut aliquid in creatura repertum fundet debitum respectu Dei reddentis praemium aut mercedem ob tale debitum in creatura repertum in ordine ad ipsum? — Equidem 1. p. q. 21. art. 1. declarantes qualiter iustitia sit Deo attribuenda, sicuti Divina Scriptura testatur dicens: *Iustitia plena est dextera tua*, Psal. 47. diximus, minime esse adstruendam in Deo iustitiam commutativam, quae [ib. 4. d. 46. q. 1. n. 4.] per se est ad alterum, et versatur circa punitionem, et praemiationem, ut nempe pro meritis quasi commutando, reddantur praemia, et pro peccatis supplicia. Hanc, inquam, iustitiam simpliciter in Deo reperiri negavimus; quia simpliciter ipsum inter et creaturam esse nequit aequalitas; etsi esse possit secundum quamdam proportionem, sicuti inter dominum et servum. quemadmodum decere intelligimus dominum liberalem retribuere maius bonum, quam servus possit mereri, dummodo servus ea praestet, quae ad fidelem servum pertinet exhibere in utilitatem quamlibet domini sui. At distributivam iustitiam simpliciter Deo attribui debere, certum est. Haec enim respicit quasi naturas, et perfectiones eis superadditas; nam in hierarchia universi a Principe Deo distribuuntur perfectiones nobiliores convenientes naturis sublimioribus, et minus nobiles ornantur perfectionibus eis proportionatis.

Quoniam itaque esse non potest simpliciter commutativa iustitia inter Deum et creaturam, his extremis in infinitum distantibus, et propterea aequalitatem excludentibus, super qua aequalitate dati et accepti necessario fundatur commutativa iustitia, evidens est quod *quasi debitum* in praesenti quaesito, haud importare posse hanc aequalitatem *simpliciter*, bene tamen *secundum quid*, et ex quadam proportionem, qualis est inter dominum et servum, ut tactum est. Unde [Oxon. 4. d. 46. q. 1. n. 5. et seqq.] Anselmus, *Prosol.*, 10. *Cum parvis malis, inquit, iustum est, non quia illorum meritis, sed quia tuae voluntati et bonitati condecens est.*

1) Est fidei dogma ex Trident., sess. 6. *De Iustificat.*, cap. 16.

Ubi nullum Anselmus agnoscit ius fundatum in quibusvis creaturae operibus respectu retributionis aeternae, sed solum in bonitate et voluntate Dei elargiri volentis creaturis rationalibus, modo faciant quod ipsarum interest, praemium quod promereri non potuerunt, nec possunt. Merita ergo quaecumque creaturarum fundant debitum mercedis rependendae, ut comparantur ad promissiones divinas, et largitatem, et misericordiam Dei dantis quod suam decet bonitatem, illis, qui praeveniente et adiuvante divinae gratiae auxilio, annexi sunt servare pro tempore peregrinationis iniuncta mandata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, omnia et singula quae praestare potest homo in obsequium et honorem divinae Maiestatis, esse debita illi titulis creationis, redemptionis, conservationis, etc. Et ideo nihil omnino esse, nec reperiri posse in creaturis, super quo fundetur strictum ius mercedis ac praemii reddendi pro illo; et propterea negamus, esse inter Deum et hominem iustitiam commutativam, quae super hanc fundatur aequalitatem. Verumtamen [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 4. seqq. — Cf. 1. p. q. 21. a. 1.] cum hoc stare posse, ut adhuc versetur inter hominem et Deum iustitia quaedam secundum *quid* commutativa, reddens pro factis recte, et ad legis divinae praescripta, promissam mercedem. Haec igitur iustitia exercetur magis iuxta bonitatem et largitatem dantis, quam recipientis, idest facientis, et repraesentantis quod imperatum est fieri. Is enim nihil omnino dare potest illi, a quo expectat praemium; et ideo elargiens mercedem, quatenus suam decet bonitatem, si non dare mallet, nulli irrogaret iniuriam, quia nihil est acceptum ab eo, unde teneatur.

Atque ex his patet AD SECUNDUM. — *Ad confirmationem* respondeo, [*Oxon.* 4. d. 46. q. 1. n. 12.] Deum simpliciter nemini esse debitorem, nisi bonitati suae, ut diligat eam; quicquid autem impendit, aut rependit suis tribuere ob sui liberalitatem, cuius instinctu communicat creaturis quod earundem natura exigit; quae exigentia in eis ponitur quoddam iustum, quasi secundarium obiectum illius iustitiae quae suae bonitati diligendae inclinatur; revera tamen nihil est determinate iustum, et extra Deum, nisi *secundum quid*, hac scilicet adiecta modificatione, quantum est ex parte creaturae, sed simpliciter iustum est relatum ad primam iustitiam, quia scilicet actualiter volitum a Divina voluntate.

ARTICULUS II.

UTRUM ALIQUIS SINE GRATIA POSSIT MERERI VITAM AETERNAM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 2.

Quandoquidem hoc idem quaesitum S. Doctor discussit supra q. 109. art. 5. Caietanus in comment. huius art. scribit, eandem quaestionem utrobique ab eo disputatam fuisse, ut uterque tractatus, nempe de necessitate gratiae in q. 109., ut de merito in praesenti, integer esset. At Vasquezius, ego quidem, ait, non dubito, S. Thomam utrobique egisse de necessitate gratiae sanctificantis ad meritum; mirum tamen non est, utrobique de re eadem disputasse, sicut in aliis etiam rebus interdum fieri solet.

Nos praesumpti instituti ratione S. Doctoris vestigiis inhaerentes, eadem ex Magistro Scoto praestare conabimur.

VIDETUR aliquis sine gratia mereri posse vitam aeternam. Etenim [Oxon. Prolog. q. 1. per tot.] unumquodque naturae suae propensione ad ultimam sui perfectionem inclinatur, eamque appetit, si potentia appetitiva praeditum sit, uti homo: sed nisi ad illam pertingere posset, spectatis ipsius naturali perfectione et viribus, frustra indita ei fuisset eiusmodi propensio, et incassum desideraret, quod supra eius vires esset constitutum; igitur apparet, hominem sine gratia mereri posse, ac pertingere ad vitam aeternam, quae est eius ultimata felicitas et perfectio.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 33. n. 12.] Etsi potentia habituabilis, una cum habitu, in perfectiorem possit operationem, quam sine habitu; attamen carens habitu, in substantiam potest eiusdem operationis, etsi non usque adeo intensae, idque est evidens, cum ex actibus habitum praecedentibus, ipse acquiratur seu innascatur habitus in potentia; ergo quia homo cum gratia diligendo Deum et proximum mereri potest vitam aeternam, pariter et sine gratia eandem merebitur eosdem actus dilectionis eliciendo, licet non adeo perfectos.

3. PRAETEREA. Homo cum auxilio actuali, sine gratia habituali et sanctificante, ex suis naturalibus valet diligere Deum super omnia, et plusquam seipsum, ut dictum fuit supra q. 109. art. 3. Huic actui videtur debita vita aeterna, [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 2.] quia gratia sanctificans non inclinatur ad aliquid aeterna felicitate excellentius; ergo aliquis sine gratia potest mereri vitam aeternam.

CONTRA. [Oxon. ib.] Apost. ad Rom., 6. *Gratia Dei vita aeterna.* — Rursus, est perfectionis in natura humana non posse suis viribus tribuere ultimam perfectionem, quae est anima rationalis; ergo multo minus praestare poterit ea, quae pertinent ad ordinem supernaturalem, quae sunt gratia, merita, et gloria.

RESPONDEO dicendum [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 29. seqq.] spectatis legibus divinae sapientiae de facto positis, fieri omnino non posse, ut aliquis sine gratia sibi inhaerente vitam mereatur aeternam; quod sane est fidei dogma [Oxon. 4. d. 49. q. 11. n. 2.] contra haeresim Pelagii asserentis, hominem sine gratia posse iustificari, ac subinde vitam aeternam, promereri. Ad cuius evidentiam [Quodlib. q. 17. n. 3.] sciendum, actum meritorium esse Deo acceptum speciali quadam acceptatione, propterea quod reputatur dignus praemio reddendo gratia ipsius actus. Speciali, inquam, acceptatione, quia Deo omnia prorsus sunt accepta generali illa acceptatione, qua diligit omnia pro ratione uniuscuiusque bonitatis, cuncta ordinando ad seipsum, ut ad finem; sed actum meritorium singulariter acceptat in ordine ad aliquod bonum iuste reddendum pro illo. Meritorium igitur addit supra actum relationem duplicem; et alteram quidem ad voluntatem, ut acceptatam; alteram vero ad illud bonum, ad quod voluntas acceptans meritorium ordinat actum. Neutra autem relatio importata per meritorium est realis, quia non competit actui ex natura alicuius realis in actu, sed tantum per operationem voluntatis actum acceptantis, vel ordinantis ad praemium. — Ad haec, *de meritorio* connotat, [Quodlib. ib. n. 4.] sive praeexigit in actu habitudinem duplicem quasi ad duplex principium. Una est ad voluntatem, ut libere elicientem aut imperantem actum. Nihil enim omnino tamquam meritorium acceptatur, nisi sit in

potestate operantis : imo id, quod est commune ad meritum, et demeritum, quod potest intelligi et significari per notionem *imputabilis*, postulat eiusmodi habitudinem ad voluntatem, ut in sui libera potestate continentem actum. Et nihil profecto alicui imputatur, seu praemio, seu poena dignum sit, nisi in ipsius potestate contineatur; nec per consequens ut laudabile, vel vituperabile, laus enim quodammodo praemium est, sicuti poena est vituperium. At alteram habitudinem praeseferat oportet idem actus ad formam supernaturalem, qua speciali iam dicta ordinatione ordinetur, et acceptetur ipsa persona, vel potentia operans, eaque ponitur esse gratia vel charitas. Non enim actus alicuius acceptatur, ut dignus praemio, nisi persona operans praeintelligatur accepta, secundum illud *Genes.*, 4. *Respexit Deus ad Abel, et ad munera eius.* Nempe prius ad Abel, et exinde ad munera ipsius, quia non placet oblatio non dilecti. Unde sequitur : *Ad Cain vero, et ad munera eius non respexit.* — Posteriorem hanc habitudinem adstruendi necessitas inde apparet, quia cum, ut tactum est, erroneum sit et a veritate penitus alienum affirmare, naturam rationalem per se ipsam, eiusque attentis viribus, posse repraesentare ea, ob quae speciali modo acceptetur a Deo, et ordinetur ad praemium suis actibus rependendum; illud necessario et evidenter consequitur, [*Quodlib.* ib. n. 5. — *Oxon.* I. d. 17. q. 3. n. 22.] ut id fiat per formam supernaturalem a Deo creatam, et animae inditam, unde ipsa decorem induta grata, acceptaque sit oculis divinae Maiestatis, etiam quando non operatur. Verum non proinde tamen censendus est quilibet actus animae charitatem habentis perinde a Deo acceptari; quia cum actus ponit indifferentes, aut eos, quibus venialiter peccatur; nec ii sunt Deo grati, nec anima inde charitatem amittit. Quo ergo actus sint Deo accepti, et iure meritorii dicantur, opus est ut ipsi eliciantur iuxta inclinationem formae supernaturalis inhaerentis. Ea autem inclinatur ad dilectionem Dei, et proximi; ii propterea actus tantum meritorii idest, digni praemio reddendo pro ipsis dicendi sunt. De instinctu ergo charitatis actus procedentes, seu elicti, seu imperati sint, seu formalis, seu virtualis intentio influat in illos, iuxta gratiae divinae inclinationem positi perhibentur, dignique subinde et laude et praemio pro eis statuto, ex divina liberalitate et misericordia. — Ex quibus manifestum est, nedum impossibile esse quemque promereri sibi posse vitam aeternam, absente charitate, (nam citra hanc est tantum acceptatio illa generalis, qua Deus diligit omnia, quae fecit atque ad se ipsum ordinat, ut ad finem) sed nec etiam, quum animae inesse intelligitur, singuli actus procedentes ab eo, qui est charitate praeditus, esse queunt sic meritorii, aut digni praemio, quod praemium Deus se diligentibus repromittit; quia non omnes omnino iuxta habitus inhaerentis inclinationem eliciuntur aut imperantur, ut expositum est. Quod vero gratia ponat aliquid in anima, nec statuenda sit in quadam extrinseca benevolentia, per quam homo dicatur Deo acceptus; quodve ut homo dicatur meritorie agere, oporteat formam supernaturalem esse in potestate libere operantis, videsis supra *art.* 1. q. 109., et *art.* 2. q. 113. et 22. q. 23. *art.* 2.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* Prol. q. 1. per tot. — 4. d. 49. q. 11. n. 11. seqq.] plurimum interesse, utrum natura rationalis ultimam sui appetat perfectionem, et an ad eandem suis viribus pertinere ac assequi queat. Quando enim primum concedatur, perperam inde quis secundum inferret; et non solum in casu, sed etiam sistendo in ipsis

naturae operibus. Nam naturae vires attingunt ultimam corporis organici dispositionem, sed non propterea iisdem viribus natura producere valet animam rationalem, sicuti ab eis corpus ultimam accipit dispositionem. Deinde natura intellectualis naturali quidem inclinatione fertur in bonum illud, a quo potest ultimate perfici, et in eo penitus conquiescere; at is appetitus non est aliquis actus elicitus; operatur ergo circa suam felicitatem, eam appetendo, habito ex revelatione, inibi situm esse complementum suae perfectionis. Sicuti ergo hoc habet ex Scriptura, ita eadem veritate docente didicit, naturae viribus se promereri non posse vitam aeternam, sed indigere auxilio gratiae excitantis, et adiuvantis, et praeterea sibi opus esse forma, vel habitu supernaturali ad ponendos actus dignos praemio felicitatis aeternae.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* I. d. 17. q. 3. n. 33.— 4. d. 49. q. 11. n. 10.] concedendum est, voluntatem non ornatam habitu charitatis habere posse actum diligendi Deum et proximum, eo modo quo fides ostendit, ea objecta fore diligenda. Sed negandum, eum actum fore meritum in via, vel beatificum in patria, si sequeretur ad claram et intuitivam Dei visionem. Ratio primi est, quia non eliceretur iuxta inclinationem illius habitus, per quem solum Deus disposuit se acceptare actum speciali illa acceptatione, qua ordinatur ad praemium sibi rependendum. Nec foret item beatificus, quia non polleret tanta perfectione, quanta posset, si potentia habitum haberet. Nulla enim potentia habituabilis potest in actum ita perfectum sine habitu, sicut cum habitu. Non haberet ergo is diligens Deum quicquid potest recte velle; rectissime enim velle deberet, actum suum diligendi esse acceptum, gratumque Deo; quod non contingit in praesenti rerum ordine, sine habitu charitatis.

Ex quibus patet responsio AD TERTIUM.

ARTICULUS III.

UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS POSSIT MERERI
VITAM AETERNAM EX CONDIGNO.

Doctor, Oxon. I. d. 17. q. 3. — *S. Thom.* I. 2. q. 114. a. 3.

RESPONDEO: *hic ex sententia dicitur*, hominis opus meritum dupliciter considerari posse: uno modo prout procedit ex libero arbitrio; alio modo secundum quod ex gratia Spiritus Sancti dimanat iuxta operis substantiam id opus considerando, prout nempe a causis naturalibus procedit, nulla profecto esse potest condignitas eius ad gloriam, ob maximam inaequalitatem; intelligi tamen potest congruitas quaedam ex aequalitate quaedam proportionis. Congruum enim videtur, ut homini facienti quantum potest ex sui virtute, Deus rependat pro natura suae immensae largitatis. Ut autem opus meritum procedere consideratur ex gratia Spiritus Sancti, ex condigno meretur vitam aeternam. Sic enim valor meriti extenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos ad vitam aeternam; unde et scriptum est: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam* Joan., 4.

Nos dicimus, huic sententiae, ut per verba significatur, esse subscribendum. Nam [*Oxon.* I. d. 17. q. 3. n. 22.] etsi de conditionibus actuum liberi arbitrii inferre haud liceat aliquam ipsius dignitatem respectu aeternae

felicитatis acquirendae; cum quaecumque actus intentio, facilitas, promptitudo, et delectatio sequens eundem, atque etiam rectitudo secundum quamlibet regulam, seu a ratione dictatam, seu ab auctoritate praescriptam, perinde inesse queant actibus naturae viribus elicitis (ut supra expositum fuit), et nullatenus propterea meritoriis. Attamen praeter ea omnia rectissime credimus unam conditionem sequi actum, estque coram Deo acceptari speciali quadam acceptatione, longe alia, nempe ab illa, qua acceptam habet omnem creaturam, quae etiam actum peccato subiectum acceptat, alioquin non esset ab ipso. Acceptatione ergo propria et praecisa creditur a Deo acceptari actus liberi arbitrii, charitate praediti atque iuxta illius inclinationem operantis; quae acceptatio non est aliud, quam ordinatio huius actus ad vitam aeternam, tamquam meriti condigni ad praemium. Qua etiam ratione credimus, naturam nostram de habitu sibi inhaerente iustam, esse coram oculis Divinae Maiestatis acceptam habitualiter, id est, non actu operantem, atque proinde ordinatam ad tale praemium, ut dignum tanto bono, iuxta habitualement dispositionem in ipsa repertam. Homo igitur in gratia constitutus, ex condigno mereri potest vitam aeternam, ob dignitatem habitus sibi inhaerentis; cuius intuitu acceptus est etiam ipse nihil operans, et ordinatus speciali ordinatione ad praemium felicitatis aeternae.

Verumtamen [*Oxon.* ib. n. 23.] illud est amplius declarandum, quae nimirum ratione habitus iste sit causa acceptandi naturam et actum eius, ita ut dignus vita aeterna, et sit, et dicatur? Etenim ratio naturam acceptandi esse videtur sicut quidam decor spiritualis animae complacens voluntati divinae; adeo ut suis habitus intelligatur active se habere ad actum, seu aliter, ex eo praecise quod sit forma ornans et decorans animam, recte intelligi potest ratio acceptandi naturam; verum ut actus acceptetur, plus sane requiri videtur, quam quod agens praeditus sit forma dante sibi hunc decorem; alioquin tali habitu ornatus haud exire posset in actum indifferentem; nec omnino venialiter peccare; constat enim, utrumque actum haud esse in Deo acceptum, ut ad aliquod praemium ordinetur. — Propterea est asserendum, hunc habitum non modo esse animae spiritualement decorem, verum etiam inclinare ad actus determinatos, et quidem active in ipsos influendo. Nam alioquin citra ipsum habitum posset haberi actus intensissimus diligendi Deum, idque tam in via, quam in patria; et ita esse anima beata etiam sine charitate; quia in illo instanti naturae, in quo elicitor actus a principio activo, si sola voluntas in ipsum active influeret, ea foret principium, in quantum activum, aequae perfectum sine tali habitu, ac cum ipso, et eadem potentia posset aequali conatu agere, ut patet; ergo perfectissimus actus diligendi, citra hunc habitum, posset haberi. — Deinde, probatur idem ex eo, quod dicit Augustinus, *De libero arb. Gratia se habet ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum*. Sessor autem active regit, et agitat equum, qualiter vult; ex illo etiam, quod scribit Epist., ad Sixtum; *voluntate concomitante, non praecedente, pedissequa, non domina*: atqui voluntas non foret pedissequa gratiae, si ipsa gratia nullam haberet causalitatem.

Sed undenam habitus charitatis hanc mutuatur activitatem? *Respondet*, [*Oxon.* I. d. 17. q. 3. n. 28.] is habitus, sicut et quicumque alius habitus moralis, determinate inclinat ad obiectum, sive ad finem ex virtute obiecti, quam virtutem aliquo modo participat. Nam sicut habitus intelle-

ctualis habet in se aliquo modo obiectum praesens, sub ratione obiecti intelligibilis, ita et moralis habitus quodammodo obiectum in se, sub ratione boni diligibilis; et ita quemadmodum ille ex virtute obiecti accipit quodammodo agere ad praesentiam obiecti, ita iste virtute obiecti suo modo contenti habet inclinare in obiectum. Ex quo fit, ut habitus magis determinate inclinet in obiectum, quam potentia. Quia ergo obiectum dicitur activum respectu actionis, non abs re habitui activa attribuitur causalitas ex ea parte, qua obiectum una cum potentia agit in effectum utriusque communem; non vero ex parte, qua potentia active influit in productum suum; magis enim habitus vim suam accipit ab obiecto, quod determinate includit, quam ex ipsa potentia. — Itaque homo in gratia constitutus, etiam dum nihil operatur, ex condigno est ordinatus ad vitam aeternam, propter dignitatem sibi inhaerentis charitatis. Operans vero iuxta inclinationem habitus, quo ornatur, ex condigno vitam aeternam meretur, quia hi actus eliciuntur a voluntate habente charitatem, suntque ab ea et gratia, ut a causa omnimoda et adaequata; vel certe ponuntur ab aliis potentiis per imperium voluntatis pollentis charitate.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM ACCEPTATIO DIVINA PERTINEAT AD MERITI RATIONEM.

Doct., Oxon. 1. d. 17. q. 3. — Report. ib. q. 2. — S. Thom. 1. 2. q. 114. art. 1. et 4. Caietanus in comment. art. 3. Vazquezius. 1. 2. disp. 214. per totum.

VIDETUR actus elicited ab habente charitatem, esse complete meritorium per aliquid quod est in merente. Nam [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 25.*] actus dicitur meritorius ex eo, quod est in potestate voluntatis libere ponentis ipsum: sed actio divina, qua actus dicitur acceptari, non est in potestate voluntatis merentis; ergo ad meriti rationem non pertinet acceptatio divina.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Priusquam aliquis actus sit a Deo acceptatus, iam ex intrinsecis suis est dignus acceptari; et alius non est ita dignus; igitur antequam intelligatur acceptatus, est aliquid in actu, quo dignus sit acceptari; ergo tunc est in ipso ratio meriti, saltem respectu acceptationis.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si praecipuum, magisque principale in merito esset ex divina operatione, vel acceptance, adeo ut hac non intellecta, ratio meriti non haberetur; igitur erit Dei principalius mereri, quam mei, cum principalius in merito sit ex actione divina.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 19. q. un. n. 7.*] Sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso, ita meritum quodcumque tantum est bonum pro quanto a Deo acceptatur; ideo ergo est meritum, quia a Deo acceptatum, non autem e converso, quia meritum est bonum ideo acceptatum. Ultimum proinde meriti complementum est in acceptance divina, ordinante talem actum ad praemium.

RESPONDEO dicendum, Dei acceptance complere meriti naturam. *Declaratio:* [*Oxon. ib.*] etenim ratio meriti haud habetur complete, nisi habeatur ratio digni, vel digne ordinabilis ad praemium, quae est beatitudo;

idque digne secundum iustitiam retributivam : sed quicumque actus, etiam de potentia habituata procedens, ex solis intrinsecis agentis, non habet hunc ordinem ad aeternam felicitatem ; si enim dicatur habere ; igitur Deus non posset ei, qui sic operatus est, non retribuere beatitudinem, nam iniuste eam sibi subtraheret hoc autem est falsum ; ergo talis ordo secundum iustitiam est ex sola voluntate Dei gratuite ordinantis, ac ex sui liberalitate statuentis ipsum ; igitur ratio meriti completi est ex ordinatione voluntatis divinae, per quam ordinatur talis actus ad praemium.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib.*] relatio in actu merentis fundata atque ad divinam actionem terminata, est de ratione meriti, quae relatio non est sine actione divina. *Et cum dicitur*, inde sequi non esse in potestate merentis mereri, sicut nec sub eius potestate continetur actio illa divina, qua actus ut meritorius acceptatur ; *responsio* : actus, qui est meritum, est in potestate mea, supposita influentia generali (de qua actum supra, q. 109. art. 2. 3. et seqq.) modo adsit actus liberi arbitrii, et gratia sanctificans animam ; at completio in ratione meriti non est in mei potestate nisi dispositive ; attamen sic dispositive, ut ex divina dispositione ordinante actum ad statutum praemium, semper sequatur illud completivum ad agere meum, perinde ac semper sequitur animatio ad corporis organizationem factam a causa naturali.

AD SECUNDUM, [*Oxon. ib. n. 26. — d. 19. loco cit.*] *cum dicitur* ; actus ex se meretur acceptari ; *respondeo*, ut sic consideratur actus, aliam rationem meriti non habet, nisi *secundum quid*, quia non est ordinatio actus ad beatitudinem, ut ad praemium iuste reddendum pro tali actu. Porro concedimus, passivam eiusmodi acceptionem non includi in ratione meriti *secundum quid* ; quemadmodum nec requiritur ad rationem meriti de congruo, quomodo attritus meretur iustificari. Hic vero sermo de divina acceptione est intelligendus de acceptione aeterna, qua Deus ab aeterno praevidens hunc actum ex talibus principiis elicendum, voluit ipsum ad praemium esse ordinatum, et ita actu voluntatis suae eum ad praemium ordinando voluit ipsum esse meritum ; qui secundum se consideratus, tali acceptione sublata, iuxta strictam iustitiam haud dignus fuisset eiusmodi praemio, spectata intrinseca bonitate ipsius, quam habet ex suis principiis, quod patet ; semper enim praemium est maius bonum merito ; stricta vero iustitia non reddit melius pro minus bono ; recte propterea dicitur Deus praemiare semper ultra condignum meritum ; nempe quia ultra dignitatem actus, qui est meritum, praemium rependit. Quod enim is actus sit condignum meritum aeternae felicitati promerendae, id profecto est contra naturam et bonitatem intrinsecam actus ; ex sola itaque est gratuita acceptione divina. Et fortassis adhuc ultra illud, ad quod de communi lege foret actus acceptandus, quandoque Deus praemiat ex mera liberalitate.

AD TERTIUM dicendum, [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 25. seqq.*] quamvis *principalis*, idest, ultimum et completivum in merito sit a Deo, non sequitur tamen, ergo Deus meretur. Etenim meritum est actus potentiae liberae, et iuxta gratiae inclinationem elicitus atque Deo acceptus, ut praemiabilis beatitudine, et ita mereri est sic agere ; Deus autem non ita agit. Itaque si *principalis* dicatur ultimum completivum, *concedatur*. Si vero dicatur prima realitas, vel perfectior realitas ; *negatur*. Nam actus est absolutum quid et prius natura hac acceptione passiva, eaque per-

fectior in entitate. — Verumtamen ex hac solutione inferendum non est potiorē meriti rationem esse attribuendam actui secundum quod ipse est perfectior in entitate. Nam in actu, [*Oxon. ib.*] ut meritorii rationem praecedat, sunt consideranda substantia ipsius, intensio et rectitudo moralis. Ultra haec omnia intelligitur ratio meritorii, eaque est, sic esse acceptum a divina voluntate in ordine ad praemium, vel acceptabile esse, aut dignum acceptari. Quamvis autem praecedentium meritorii rationem causa potior sit ipsa voluntas cum auxilio gratiae actualis, ipsius tamen passivae acceptionis actus prior causa esse non potest voluntas, sed gratia eidem inhaerens. Magis enim acceptatur actus, ut dignus praemio, eo quod a charitate eliciatur, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur. Exemplum aptum potest accipi ex divisione alicuius continui facta per cultrum; et ipsa sane divisio absolute magis est a potentia dividente quam a cultello, et hinc potentia fortior velocius scindit; sed tamen prout haec divisio ad visum comparatur, cui arridet lenitas partium divisarum, magis accutiei ferri scindentis quam potentiae attribuitur. Ita Deus potuit ordinasse aliquem actum fore acceptandum, quia ad illum inclinatur habitus aliquis, ut principium activum eius partiale, utque principalius ea de causa acceptaretur, quam quia est a reliqua causa partiali; ad quem sensum recte quoque potest exponi relatum Augustini dictum *articulo praecedenti*: *Charitas est sicut sessor ad equum; et voluntas respectu gratiae, pedissequa est, non praevia*. Id quippe est verum respectu actus, inquantum est meritorius, sed non inquantum est actus in substantia. Nam respectu substantiae actus voluntas est causa potior; habitus vero causa secunda; sed ad rationem meritorii e converso res se habet ut declaratum est.

Merito videri posset, S. Thomam, et Magistrum Scotum eadem sensisse circa praesens quaesitum. Et quidem perpendenti verba Sancti Doctoris, locis iam indigitatis, non aliud significare apparebunt, quam Doctor diserte docet, atque exacte declarat. Verumtamen Cajetanus cit. aliter sentiens nititur solvere fundamenta Doctoris: unde ad argumentum adductum pro solutione respondet; quia Deus tali in hypothese iniuste faceret, non potest subtrahere gloriam debitam merito: non quia debeatur actui absolute, sed gratiae, ex qua fit, ut sit actus meritorius. Id vero, inquit, habet gratia, eo quod talis natura sit. Quia igitur Deus nequit agere contra seipsum, ideo non potest denegare mercedem debitam operanti meritorie.

Aliud fundamentum Doctoris tactum responsione. Ad secundum, de Deo praemiantē ultra condignum solvit Caietanus per hoc, quia liberalitas divina remunerans supra meritum, non adimit merito vim suam; nam Deus reddens gloriam ut duo ei, qui meruisset unum, non facit quia actus ille meruerit ex stricta iustitia gloriam ut unum. Haec ille.

Quantum ad primum, nobis videtur Caietanus verbis asserere quod reipsa negare intendit. Quid est enim, Deum facere non posse contra seipsum, irritas reddendo promissiones suas de gloria elargienda certis hominum operibus, nisi quod ille instinctu suae bonitatis, et largitatis, ita ordinavit? Summa propterea eius rei refunditur in Dei ordinatione et promissione de acceptando actus elicitos ex gratia in ordine ad praemium aeternae gloriae, et non quod ita sit debitum actui ex intrinsecis suis. Quod addit Caietanus, competere hoc gratiae, eo quod talis natura

sit, reducit praesens quaesitum ad illam controversiam, an gratiae physice conveniat statuere ius ad gloriam, an solum moraliter, et ex Dei ordinatione? Negativam partem amplectitur Doctor, 4. dist. 16. q. 2. ubi Magister Hiquaeus, et quoties docet peccatum nonnisi demeritorie destruere gratiam, simulque posse stare de potentia absoluta, ut 3. dist. 28. art. 2. et alibi.

Ad Vazquezium quod attinet, ponimus in medium quae habet Magister Cavellus in Scholio ad n. 7. super dist. 19. 3. Meritum, inquit, de mente Scoti, eatenus est meritum complete, quatenus acceptatum a Deo ab aeterno ad tale praemium. Quia alioquin operi bono teneretur Deus ex iustitia sine ullo pacto dare praemium; nec praemiaret ultra condignum, si secluso omni pacto daret tantum quantum operi bono ex intrinseca bonitate deberetur: non dicit solam acceptionem esse meritum, ut ei imponitur, sed illud complere. Contra hoc Thomistae agunt 1. 2. q. 114. a. 3. Vazquez ibi disput. 214. minus modeste sententiam hanc verissimam, ab ipso non intellectam, quasi haereticis affinem, impugnat. Sed pactum requiri ad meritum, praeter Scotum, et Scotistas, tenent ipse D. Thom., cit. q. art. 4. Bellarm. Vega, Valentia, etc. et expressè habetur ex Trident., sess. 6. cap. 16. Haec Cavellus.

ARTICULUS IV.

UTRUM GRATIA SIT PRINCIPIUM MERITI PRINCIPALIS
PER CHARITATEM, QUAM PER ALIAS VIRTUTES?

Doct., Oxon. 2. d. 41. — 3. d. 36. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 4.

RESPONDEO dicendum, gratiam esse principium meriti principalius per charitatem, quam per alias quascumque virtutes. Etenim ex dictis supra q. 65. art. 2. etsi caeterae virtutes esse queunt et subsistere in homine iuxta propriam ipsarum naturam, et formalem rationem seu morales, seu theologicae sint, in homine non habente charitatem; ipsae tamen sine illa sunt informes carentes ultima perfectione, quae est reductio hominis in ultimum finem. Ad hanc quippe reductionem [Oxon. 3. d. 36. n. 25.] reliquae omnes virtutes a charitate disponunt quidem hominem, reddentes ipsum habilem, atque idoneum, ut reducatur ad illum, ac ultimo perficiatur; solius tamen charitatis est respicere finem ultimum immediate, et ita alias virtutes ordinare ad id, quo ipsa per se et primo tendit; aliae igitur virtutes respicere non possunt finem ultimum, nisi mediante ipsa charitate. Hac igitur ratione dicuntur omnes informes sine charitate, et formatae per ipsam, quatenus charitas easdem ordinat, et fines earum in finem ultimum; qua utique in ordinatione sita est ipsarum ultima perfectio, licet extrinseca. — Hoc autem supposito, evidens est, principium omnis meriti statuendum esse, atque attribuendum principalius ipsi charitati, non autem aliis virtutibus, a quibus per se consideratis abest omnino ratio meriti, cui rependenda sit vita aeterna; ac proinde quoties contingit, hominem mereri vitam aeternam per alias virtutes, principalius id adscribi oportere charitati, quae nisi imperet actus earum virtutum, non est expectanda aeterna retributio per ipsos.

Verum intelligi potest, [Oxon. 2. d. 41. n. 2-3.] actum procedentem a

charitate, vel imperatum per illam, referri in finem ultimum tripliciter: *primo*, in actu exercito; ut cogitans de Deo, in effectu diligit illum, et vult aliquid propter illum. *Secundo*, in virtute; sicut ex cognitione et dilectione finis deventum est ad volitionem huius entis ad finem; quare ex cognitione et dilectione Dei pertinente ad portionem superiorem, portio inferior considerat talem actum, ut poenitentiae, esse assumendum, et postea illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo in finem, quia nec actu in effectu consideratur, nec diligitur finis; refertur ergo virtute alterius actus, qui pertineat ad superiorem portionem; hoc est dictum: virtute alicuius actus, immediate ordinati ad illum. *Tertio* modo habitualiter; puta si omnis actus referibilis ad finem manens cum charitate, quae est principium referendi, dicatur referri habitualiter. Primi et secundi generis actus sunt meritorii. Nam [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 22. — 3. d. 18. — Quodlib. q. 17.] ex charitate, vel eliciente, vel imperante eliciuntur; sunt igitur Deo accepti speciali illa acceptatione, qua ab aeterno statuit, esse hos actus acceptandos, ut dignos mercede aeternae felicitatis. De qua actum est supra art. 2. —

At dubium est, [Quodlib. q. 17. n. 5.] an actus, qui tantum per habitum refertur, nec actu, nec virtute ad ultimum finem ordinatur, dubium est, inquam, utrum sit meritorius, vel peccatum veniale; nam mortale esse nequit, quia non stat simul haec culpa cum habitu charitatis. Et quidem videtur sufficere, charitatem inesse operanti, ad hoc ut actus eius sit meritorius, et acceptus ei, qui gratiam dedit. Ex quo enim secundum charitatem est singulari acceptatione dilectus actus ipsius, eadem ratione acceptabitur. Sicut contingere solet, ut supplicatio unius apud aliquem acceptetur; alterius vero non sit perinde accepta; quamvis inter eos non sit differentia in aliquo, quod sit principium activum respectu actus supplicandi; sed illud tantum interest, quod unus est gratus, acceptusque illi qui rogatur; alius vero non ita. Pro altera vero parte facit, quia habens charitatem potest peccare venialiter, quem actum Deo displicere constat.

Verum ad hoc statim diceretur, non esse sermonem de eiusmodi actibus praeserentibus malitiam et obliquitatem, etsi alias non excludant ab anima charitatem; sed de his a quibus omnis malitia abest, et ad horum acceptationem sufficere videtur, principium acceptationis personae. — *Contra hoc non videtur probandum*; [Quodlib. q. 17. n. 5. — Cf. q. 18. a. 8. seqq.] quia ab habente charitatem potest elici aliquis actus indifferens; non enim aliqua apparet repugnantia, quin aliquem actum eliciat, non ordinans illum nec actu nec virtute ad finem ultimum; hic ergo haud erit meritorius; nec tamen est peccatum, quia nullo praecepto adstringitur homo omnem suum actum ordinare in Deum actu vel virtute.

Quapropter potest dici, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 22. seqq.] non ex eo esse aliquem actum meritorium, quia procedit ab eo, qui habet sibi inexistentem charitatem; sed ulterius requiri, ut iuxta ipsius charitatis inclinationem eliciatur. Deus enim, qui se solum et propter seipsum diligit, potest formam aliquam dare homini Deiformem, cuius intuitu is, qui ea ornatur, speciali ratione diligatur, et subinde opera ipsius, ad quae ipsa forma inclinat, accepta sint illi speciali acceptatione. Nec videntur intelligi illi actus poni iuxta inclinationem charitatis, nisi saltem virtute praecedentis actus alterius referantur in Deum; minor enim relatio ad meritum non videtur sufficere.

Intelligendum, Doctorem Quodlib. q. 17. cit. nonnisi actus indifferentes meminisse; alia tamen ratio esse posset de actibus moraliter bonis, qui perinde nec indifferentes sunt, nec venialia peccata, non apparet proinde repugnantia, quia hi dicantur meritorii acceptique Deo in ordine ad praemium ob habitum inexistentem charitatis. Imo ipse Doctor, Oxon. 3. dist. 7. q. un. n. 13. scribit: modo quilibet vel est in gratia, vel in peccato. Si in gratia, et habet actum moraliter bonum; ergo gratia inclinat in illum, et ita est meritorius. Ubi ipse Doctor loquitur de inclinatione gratiae habituali. Propter hoc Mastrius Scotista, disp. 7. q. 9. 2. sent. ut problema expendit, et propugnat utramque partem iuxta mentem Procerum nostrae Religionis S. Bonaventurae, et Scoti. Primus enim asserit, abesse rationem meriti a nostris operibus, nisi actu, aut virtute referantur in Deum; secundus vero etiam de intentione habituali provenientes actus acceptari. Bonaventura tutiora tradere videtur. Scoti sententia magis pia, ac divinae misericordiae apprime consentanea dicenda est. Videndus etiam Vazquez, 1. 2. disp. 217. cap. 2.

ARTICULUS V.

UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI PRIMAM GRATIAM.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 114. a. 5. ¶

VIDETUR homo sibi mereri posse primam gratiam. Etenim [Oxon. 2. d. 5. q. 1. n. 2.] inter homines quis promereri potest donum iam receptum, eo bene utendo; sic Dux militiae dat equum militi, quo gnaviter obeundo opera iniuncta, equum ex condigno promeretur: Deus est ultra omnem proportionem homine liberalior; ergo multo magis valet quis primam gratiam susceptam promereri per opera subsequencia.

2. PRAETEREA. [Oxon. 4. d. 14. q. 2. per tot.] Deus gratiam sanctificantem non elargitur, nisi ei, qui dignus tanto dono invenitur; nullus autem aliquo dono dignus censetur, nisi ex condigno promeruerit illud; ergo dat Deus homini gratiam iustificantem, quia homo illam promeruit.

3. PRAETEREA. Ad Rom., 5. scribitur: *Iustificati ergo ex fide*. Fides igitur meretur iustificationem. Atqui iustificatio ex gratia fit, peccatum expellente, ac gratam acceptamque Deo reddente animam; per fidem igitur quis potest mereri primam gratiam; quod enim fides meretur, potius redditur, quam donatur.

CONTRA. August., Epist. 105., quae est ad Sixtum, *quid est*, inquit, *meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis faciat, nisi gratia?* Fieri ergo non potest, ut homo sibi mereatur primam gratiam. Ideo scribit Apostolus, 3. ad Rom.: *Iustificati gratis per gratiam*.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 1. seqq.] fieri omnino non posse, ut homo sibi promereatur primam gratiam, qua iustificetur. *Declaratio*: nam dogma hoc fidei docuit expresse Apostolus, 9. ad Rom. *Si enim est ex meritis*, inquit, *iam non ex gratia*. Ubi Apostolus intendit excludere meritum omne ex condigno respectu gratiae sanctificantis; quamvis non repugnet gratiae meritum aliquod congrui in recipiente. Et profecto [Quodlib. q. 17. per tot.] si ex gratia animae inexistente procedit

omne meritum eius, idest opus acceptatum a Deo ab aeterno, et ordinatum ad vitam aeternam, nulla omnino hanc praecedere possunt merita, quibus iuste gratia reddatur. Est igitur donum Dei gratis collatum iis, qui tam excellenti munere dignantur; non quia ipsorum iustitia illud promeruerit, sed magis datur, ut iusti efficiantur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, utique futurum, ut homo mereatur sibi primam gratiam, si satis esset meritis comparandis praevisio recti usus acceptorum; sic enim [*Oxon.* 2. d. 5. q. 1. n. 2.] Deus praevidens hominem obsecundaturum inclinationibus gratiae, propterea recte operaturo, gratiam conferret. Hoc autem est plane falsum, quia tunc, ut ait Apostolus, gratia non esset gratia. nam daretur ex meritis. Et quidem si inde, a gratia nimirum, merita accipiunt a Deo acceptari, omnino implicitorium videtur, merita posse gratiam praecedere, sic ut illis praecedentibus debeatur, et nequaquam donetur. Quia ergo Deus est homine liberalior, donorum praestantissimum dat non ex meritis, sed de suae instinctu misericordiae et liberalitatis; licet ea omnia ex condigno nobis promeruerit Christus, Dei hominumque mediator. — Caeterum, hominem ex condigno promereri donum aliquod humanum, non excedit facultatem ipsius merentis. At repugnat perinde posse in gratiam Dei. Ea enim [*ib.* 1. d. 17. q. 3. n. 23.] est forma dans spiritualem decorem habenti, per quam est ad vitam aeternam ordinatus; quae omnia procedunt ex speciali ordinatione divina, et excedunt totius naturae vires.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon.* 2. d. 28. n. 3. seqq.] satis esse ut homo adultus congrue se disponat ad gratiam sanctificantem, quae propterea adveniente, non praesupponuntur merita ulla ex condigno. Verum etsi meritum congrui ponere queat homo, numquam tamen ea exhibebit, nisi excitatus sit atque adiutus misericordia Dei praeveniente et adiuvente.

AD TERTIUM dicimus, [*Oxon.* 1. 41. n. 2. seqq..] August., 1. *Retract.*, c. 23. retractasse ut falsum quod ipse olim scripserat: *Quod ergo credimus, nostrum est, quod autem bonum operamur, illius est, qui credentibus dat spiritum sanctum.* Et pergit: *Profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae datur non eodem spiritu.* Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei, et charitatis. Quare Magister., 2. dist. 26. cit. ex epistola Augustini, 105. tractans verbum Apostoli adductum, *Iustificati ex fide*, refert aliud Apostoli dictum, *Iustificati gratis per gratiam*, ad Rom., 3. Hoc enim, inquit, ideo dixit, ne fides ipsa superba sit; ne dicat sibi, si ex fide iustificari est, quomodo gratis? Non dicat homo ista fidelis, quia cum dixerit, habeo fidem, ut merear iustificationem, respondetur ei, quid habes, quod non accepisti? Fides enim, qua iustificatus es, gratis tibi data est. Hic aperte ostenditur, quod fides est causa iustificationis, et ipsa est gratia, et beneficium, quo hominis praevenitur voluntas, et praeparatur. Haec ille. Merito ergo fidei non redditur gratia iustificans animam; sed uti illa donatur, nullis praecedentibus meritis, ita per fidem praevenitur, et praeparatur voluntas, ut apta sit gratis a Deo iustificari. Nisi enim liberum arbitrium moveatur in Deum ex regulis revelatis, non liberabitur per gratiam sanctificantem a servitute peccati.

ARTICULUS VI.

UTRUM HOMO POSSIT ALTERI MERERI PRIMAM GRATIAM.

*Doctor, Oxon. 3. d. 19. — 4. d. 2. q. 1. — Report. ib.**S. Thom. 1. 2. q. 114. art. 6.*

VIDETUR homo posse alteri primam gratiam mereri. Etenim [*Quodlib. q. 20. n. 3. seqq.*] non frustra fiunt orationes in Ecclesia pro iis, in quos specialiter diriguntur, seu attribuuntur supplicationes; imo pie credimus, tum oranti, modo sit in gratia, tum illis, pro quibus funduntur, prodesse. Cum autem Ecclesia orat pro peccatoribus Deo invisis, utique, ut Deus eorum misereatur orat, utque elargiri dignetur gratiam, per quam ei accepti reddantur, et ad vitam aeternam ordinentur. Atqui frequenter et peccatores ad rectam viam revertuntur, et extra Ecclesiam constituti per baptismum Christo incorporantur; ergo potest homo, et de facto alteri primam gratiam promereri pie putatur. — *Confirmatur.* August., 1. *Retract.*, c. 9. agens contra Pelagianos, *Destruunt etiam*, inquit, *orationes, quas facit Ecclesia, sive pro infidelibus, et doctrinae Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perseverent in ea. Haec quippe non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari.* Haec ille. Igitur orationes, quae fiunt in Ecclesia, valent ad impetrandam Dei gratiam, qua liberantur ab impietate illi, pro quibus fiunt.

2. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 35.*] Elargienti eleemosynam pauperibus pro aliquo debetur bonum spirituale: atqui fieri potest, ut is, pro quo datur eleemosyna, sit in statu peccati; ergo id bonum spirituale est impetrativum gratiae apud Deum, qua emundetur a peccato. Meretur igitur eleemosynam faciens primam gratiam pro alio.

CONTRA. [*Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 1 3.*] Apostolus, 9. ad Roman. *Si enim est ex meritis, iam non ex gratia*; nullis ergo meritis condignis possumus seu nobis, seu aliis promereri primam gratiam. — *Rursus* Ioan., 1. *De plenitudine eius nos omnes accepimus*; ergo solius Christi merita impetrare possunt primam gratiam, et nullius alterius ab illo. Quare ibidem scribit Ioannes: *Gratia et veritas per Iesum Christum facta est.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 4. d. 15. q. 1. n. 4.*] quamvis spectata Dei absoluta potentia non repugnet, hominem et sibi et alteri primam gratiam mereri, iuxta tamen praesentem providentiam, id esse omnino impossibile. — *Declaratio primae partis*: nam possibile fuit, Filium Dei non fuisse incarnatum, et per consequens nec passum; et interim possibile fuisset, Deum perduxisse praedestinatum ad beatitudinem, et iuste, non tamen excludendo misericordiam. Ergo tunc possibile esset, peccantem poenitere, sibi gratiam promereri; quia Deus nequit iuste peccatorem beatificare, sine praevia satisfactione. — *Deinde*, [ib. n. 5.] Christi passio non delet peccata nostra, nisi ut causa meritoria omnis gratiae, qua gratia emundantur peccata. Est igitur causa secunda gratiae, quae non est de essentia rei, imo reducitur ad genus causae efficientis. Quicquid autem potest Deus per causam secundam efficientem, potest

immediate; ergo sine illa posset iuste et ordinate remittere culpam per gratiam inhaerentem. — *Denique*, [Oxon. 4. d. 15. q. 1. n. 6. seqq.] sine merito passionis Christi Deus dare potest primam gratiam cui voluerit. Si quidem summa gratia creaturis collata, data est animae Christi beatissimae et sine omni merito; nam passio eius seu exhibita, seu praevisa, non extitit meritum illum respectu gratiae sibi conferendae; imo prius praevidebatur gratiam habiturus, quam eius passio acceptanda. Tali igitur in hypothese posset homo in peccatis existens, per aliquem actum, alias indubitum, sibi primam gratiam promereri; et etiam alteri, praecedente tam in merente quam in recipiente gratiam aliqua dispositione de congruo. — Et si [Oxon. 3. d. 20. n. 9.] data fuisset cuilibet homini prima gratia sine meritis, sicut modo, licet quilibet sit filius irae, cuilibet tamen dat Deus primam gratiam sine meritis propriis, qua meremur beatitudinem; igitur tunc potuit quisque meruisse deletionem culpae. Verum in casu, uti quilibet potest pro alio orare, ita is, qui debito inveniretur solutus, potuisset pro altero gratiam obtinere, per quam iustus fieret.

Verumtamen haec procedunt in alterius providentiae systemate, utique possibili. *De facto* tamen, secundum quod quaeritur, aliter res se habet; sicut enim nemo sibi primam gratiam potest mereri, ita nec cuicumque alteri; quod et declaratur. Nam [Oxon. 4. d. 2. q. 1. n. 7.] homini facto Dei inimico per culpam disposuit Deus non remittere erratum, neque illi aliquid adiutorium conferre, ad eius culpae conducens remissionem, et beatitudinem consequendam, nisi per aliquod sibi oblatum obsequium, quod gratius sibi foret, quam offensa illata displicuisset. Tale obsequium et personam tantopere dilectam non habuit totum genus humanum, quia totum erat inimicum de una, eademque massa perditionis; quapropter disposuit Trinitas personam longe sibi acceptissimam dare generi humano, eamque eo inclinare, ut offerret, atque exhiberet obsequium pro toto genere humano, in eius reconciliationem cum Trinitate. Haec persona Christus est, *qui non ad mensuram dedit Deus Spiritum charitatis, et gratiae*. Ioan., 3. Tale obsequium exhibitum Trinitati a Christo in sua passionem et morte, est illud, in quo maxima elucet charitas, propter quam obtulit se Christus pro iustitia in mortem; ergo Deus nullum adiutorium pertinens ad salutem homini contulit viatori, nisi in virtute huius oblationis Christi, factae in cruce; et a persona dilectissima, et ex maxima charitate. Summa enim gratia, quae fieri potuit, collata fuit animae Christi, in primo instanti suae creationis. Atque exinde passio illa extitit, estque meritoria causa ex condigno gratiae omnis sanctificantis datae, et dandae homini viatori. Non est propterea possibile, ut homo quicumque alteri homini promereatur gratiam primam, qua iustificetur, et adipiscatur vitam aeternam. — Quapropter [Oxon. 3. d. 19. n. 8.] Christus meruit omnibus, qui primam gratiam accipiunt collationem illius, in tantum ut nihil cooperetur voluntas nostra, nisi in adultis baptizatis, ubi aliqualis dispositio voluntatis necessaria est, ut suo loco explicatum fuit; idque sane potissimum fuit in merito Christi, quod meruerit, a Deo per peccatum alienos, illi per gratiam coniungi. — At quod attinet ad gratiam poenitentialem, seu medicinalem post lapsum in mortale actuale, etsi Christi meritum sit principale et omnimoda causa meritoria de condigno, attamen aliquid concurrere oportere ex parte recipientis gratiam de congruo, ut cordis compunctionem, et detestationem flagitiorum patrum, dogma

est fidei. — Atque eadem ratione [*Oxon.* 3. d. 19. n. 9.] obsequium hoc excellentissimae charitatis exhibitum in Christi morte et passione, ab aeterno praevisum, causa meritoria fuit conferendi primam gratiam antiquis Patribus, coeteraque supernaturalia dona, quatenus illud repraesentandum certo tempore crediderunt; intuitu ergo fidei credentium in Mediatorem futurum, Deus elargiendo gratiam remisit originale peccatum, tempore legis naturae per sacrificia, in quibus eiusdem fidei protestatio fiebat, et exinde in lege Moysis per Circumcisionem; et tandem in lege evangelica per Baptismatis susceptionem.

AD ARGUMENTA inducta de oratione, eleemosynis, et consimilibus operibus repraesentatis pro aliis, dicimus, [*Quodlib.* q. 20. n. 6. seqq.] non esse hic nisi meritum congrui, ut alteri a faciente applicantur. Siquidem congruum est, ut Deus acceptas habeat orationes, aut eleemosynas impensas a iusto pro peccatore, adeo ut eorum operum intuitu aliqua supernaturalia auxilia det indigentibus, quatenus eis excitati et adiuti, tandem suam gratiam consequi mereantur. Caeterum dignitas omnis respectu gratiae sanctificantis, et caeterorum supernaturalium auxiliorum solius Christi meritis attribuenda est. Ipse enim ut Ecclesiae caput, et Pater futuri saeculi accepit eam gratiarum plenitudinem a Deo, ut de eius plenitudine omnes accipiant.

PRIMUM in *oppositum* videtur impetere *secundam partem solutionis*. Quare [*Oxon.* 4. d. 2. q. 1. n. 11.] dicimus, verbum Apostoli eo tendere, ut doceat, gratiam minime habere causam meritoriam de condigno in illo, cui confertur; hoc tamen non excludit in eodem esse causam meritoriam de congruo, et causam meritoriam de condigno extrinsecam; idque maxime si talis causa meritoria extrinseca gratuite sit data illi, pro quo est causa meritoria. — *Et si obiciatur*: gratia data pro tali causa condigna exigente tantum praemium, qualis est gratia, iam gratia non est, quia certis meritis est debita, etsi non meritis eam recipientis; *posset dici sic*: in universis operibus Dei non fuit aliquod opus mere gratiae, nisi sola incarnatio Filii Dei.

ARTICULUS VII.

UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI REPARATIONEM POST LAPSUM.

Magist. Alensis, 3. p. q. 61. m. 5. a. 2. § 2. — *S. Thom.* 1. 2. q. 114. a. 7.

VIDETUR homo posse sibi mereri reparationem post lapsum. Etenim iuxta Augustinum, *Nihil dignius potest peti, quam si cadat homo, ut postea resurgat*: sed quicquid digne petitur, merito exauditur a Deo; ergo si homo existens in charitate petat gratiam, qua possit resurgere, si cadere contingat, merito debetur ei; ergo potest eam mereri.

2. PRAETEREA. Homo sanctus potest alteri mereri gratiam; qua emergat ex peccatorum coeno, ut supponitur; ergo et sibi ipsi poterit gratiam eandem mereri, per quam relevetur, si cadat.

3. PRAETEREA. Homo, qui aliquando fuit in gratia, per bona opera, quae fecit, meruit vitam aeternam; et quod maius est, secundum meritum ius ad praemium, ita viget apud Deum, ut ne quidem per superve-

niens peccatum extinguatur: sed eis meritis gloria rependi non potest, sine gratiae reparatione; ergo videtur quis sibi meruisse reparationem per gratiam.

CONTRA. Ezechielis, 18. *Si averterit se iustus à iustitia sua, et fecerit iniquitatem omnes iustitiae eius, quas fecerat, non recordabuntur*; ergo nihil debetur iusto postquam peccavit; igitur nec mereri potuit gratiam, per quam ab iniquitatibus resurgat.

RESPONDEO propter hoc testimonium divinae scripturae fatendum esset hominem non posse sibi mereri gratiam, qua reparatur post lapsum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: dignitas orationis attenditur, vel quantum ad illud, quod petitur, vel quantum ad id, ex quo postulatur. Cum ergo dicit Augustinus: *Nihil dignius potest peti*, etc. est intelligendum quantum ad illud, ex quo petitur, et non quantum ad ipsum optatum; nam is qui hoc modo petit, postulat ex timore et humilitate ne cadat, lapsum in flagitium formidans: sed non est dignior quantum ad illud, quod petitur, sic ut valeat ad resurgendum, si homo labatur, prodest tamen ad facilius resurgendum, quia homo talia orans ac petens, magis est dispositus ad resurgendum in bonum.

AD SECUNDUM dicendum, ex eo quod homo existens in charitate possit alteri gratiam mereri, non sequitur posse pariter idipsum promereri sibi, si in peccatum labi contingat. Nam quum homo existens in charitate orat Deum, ut det sibi charitatem si in peccatum lapsus fuerit, quo inde resurgere valeat; ratione eius, quod petit post lapsum, ponitur iam defectus dignitatis in ipso petente; et ideo haud meretur exaudiri. At quando orat pro aliis ad gratiam impetrandam, per quam resurgere queant, abest indignitas in ipso petente, quamvis sit in illo, pro quo petit, ut supponitur, et propterea exaudiri meretur. Potest igitur alii mereri gratiam, non sibi post peccatum.

AD TERTIUM respondeo, [*Doctor, Oxon.* 4. d. 22. n. 7 10.] utique ius meritorum ad gloriam non desinere per superveniens peccatum; inde tamen fieri, ut habenti tale ius non competat actio propter impedimentum peccati, quamdiu est inimicus, et si perpetuo talis sit, perpetuo cessat illa actio. Nec propterea est sibi aliquod ius, aut meritum respectu gratiae, quam habuit, et per peccatum amisit; quia gratia prior fuit praecise donum Dei; merita autem erant aliquo modo opera hominis; et ideo merita semper sibi sunt talia in acceptione Dei, non vero gratia, ut per eam ordinatur ad aliquod praemium, quia habuit eam, sed tantummodo ordinatur, si nunc particeps ipsius inveniatur. — Itaque merita, [*Oxon.* 4. d. 22. n. 13.] quibus respondet magnus gradus gloriae, dum sunt mortificata, non possunt mereri minimam gratiam; alioquin qui cecidisset a magnis meritis, iam meruisset ut resurgeret ab illo lapsu, per primam gratiam sibi de meritis illis conferendam. Nec tamen credo merita mortificata penitus nihil facere in acceptione divina ad primam gratiam dandam huic lapso; quia etsi secundum strictam iustitiam iste Dei inimicus non sit dignus de propinquo alicuius gratiae et gloriae; tamen excellens misericordia Dei propter praecedentia merita citius dat gratiam ad resurgendum.

ARTICULUS VIII.

UTRUM HOMO POSSIT MERERI AUGMENTUM GRATIAE
VEL CHARITATIS.

Doct., Oxon. 4. d. 21. a. 1. — q. 22. — Report. ib. — S. Thom. 1. 2. q. 114 a. 8.

VIDETUR homo minime mereri posse augmentum gratiae. Etenim si possibile foret, hominem mereri gratiae sibi praexistentis augmentum, id profecto aliter fieri non posset, quam per actus meritorios, procedentes nimirum ab eo iuxta gratiae inclinationem : hoc autem dici non potest, quia non quicumque actus de habitu procedens auget illum, sed tantum actus perfectissimus, ex dictis supra *q. 52. art. 3.* quemadmodum nec modicus ignis admotus cacabo efficit aquam calidiorē, multi autem actus meritorii procedunt ab homine habente charitatem valde remisse; ergo per tales non augetur charitas, nec eorumdem actuum qualitas id promereri videtur.

2. PRAETEREA. Quodcumque meritum postulat sibi dari determinatum gradum gloriae, ad quem requiritur ut praevia dispositio determinatus gradus gratiae; ergo post quemcumque actum meritorium operans magis esset dispositus ad eliciendum actus perfectiores; hoc autem non experimur.

3. PRAETEREA. Principium omnis meriti gratia est; ea enim fit, ut a Deo acceptetur actus in ordine ad praemium rependendum: atqui principium meriti non cadit sub meritum; ergo nemo sibi mereri potest gratiae augmentum.

CONTRA. [*Oxon. 1. d. 17. q. 4. n. 1.*] August., Epist. 106. *Charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici*; nempe per condignum praemium aeternae beatitudinis.

RESPONDEO dicendum, revera hominem in gratia Dei constitutum, de condigno mereri posse, ut sibi inhaerens charitas augeatur, et de facto id promereri quoties opera meritoria operatur. *Declaratio*: [*Oxon. 4. d. 22. n. 11. — d. 21. q. 1. n. 9.*] per quodcumque opus meritorium, credendum est, hominem gloriam vel gloriae gradum mereri; id enim testatur divina Scriptura, dicens, reddendam esse nobis mercedem aeternae felicitatis, pro ratione operum, quae fecimus, *Psal. 61. ad Rom., 2.* et alibi. Gratia autem est dispositio ad gloriam; ergo ut quisque maiorem gloriam promeritus fuit, ita et gratiam. Fatemur tamen, non illico augeri habitum charitatis, ac quis quodcumque opus meritorium repraesentat; quia remisse agens, non consequitur statim per opus suum gratiam, iuxta meritum talis operis, sed tamen danda sibi est, cum beatitudinis factus fuerit particeps. Quapropter expedit quantum possibili est assidue in operibus meritoriis sese exercere; nam quamvis quis remisse agat, singulis tamen actibus correspondet determinatus gradus gloriae et gratiae aliquando consequendae.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, disparē esse rationem de habitibus a Deo infusis, et per assuetudinem acquisitis. Hos enim profecto non intendit actus quicumque, sed perfectissimus, ut inductum est. At intensio illorum, et augmentum complete pendet ab acceptance divina. Quia enim Deus voluit actus de gratiae instinctu procedentes esse ad praemium vitae aeternae ordinatos, hinc quicumque actus eiusmodi acceptatur ad gloriae gradum determinatum, et subinde sibi gratiae gradus computari debetur, quantumvis remisse eliciatur.

AD SECUNDUM dicimus, [*Oxon.* 1. d. 17. q. 3. n. 21. seqq.] non ex actibus deduci debere, nobis habitus inesse supernaturales, sed fide magis teneri, per quam docemur, iustos esse Deo acceptos, et per bona ipsorum opera ad vitam aeternam ordinatos. Quare ex hypothese, quod ad quaecumque opera recte facta charitas augeatur, adhuc nihilominus inde tale augmentum non posse probari, quia quaecumque facilitas, et promptitudo, et delectatio subinde sequens, inesse eodem modo possent ex dilectione naturali. citra habitum infusum. Verumtamen nos probabile putamus asserere, non ad quemcumque actum meritorium infundi promeritam charitatem ad incrementum, seu intensionem praeexistentis; sed in mortis instanti, in quo Deus simul elargitur promeritam gratiam per bona opera, de instinctu praeexistentis gratiae acquisita, quo sit dispositio ad gloriam, eique commensuratam.

AD TERTIUM dicendum, utique principium meriti non cadere sub meritum, ut expositum fuit *art.* 5. Eo tamen principio homini inexistente, fieri posse ut per opera meritoria illud augeatur. Nam iis operibus repromissa est gloria, et tamen quanta ipsa exigunt merita; nequaquam autem esse posset homo beatus, nisi haberet habitum charitatis influentem in actum beatificum tantae intensionis. Atque hinc fruendum Deo, sine meritis propriis, minor est beatitudo, quam illorum, qui ultra gratiam, quam de meritis Christi in Baptismo collatam, praeterea in meritoriis quibuscumque operibus sese exercuerunt.

ARTICULUS IX.

UTRUM HOMO POSSIT PERSEVERANTIAM MERERI.

Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 1. 2. q. 114. art. 9.

VIDETUR homo posse sibi perseverantiam mereri. Etenim quisque etsi nequeat primam gratiam promereri, attamen eiusdem gratiae augmentum sub meritum cadit. Atqui [*Oxon.* 1. d. 17. q. 1. n. 1.] charitate nullum est donum excellentius, secundum Augustinum, 15. *De Trinit.*, cap. 18. igitur est dono perseverantiae excellentius; ergo si maius donum posset homo ex condigno mereri, multo magis ad merita ipsius spectabit lucrari minus donum. — *Confirmatur*, [ib. 2. d. 21. q. 1. n. 2.] donum iustitiae in statu innocentiae non coniungebat perfectius ultimo fini, ac praestet modo charitas; ergo revera ipsa est praestantior caeteris donis supernaturalibus.

2. PRAETEREA. Ille perseverantiae donum consequutus intelligitur, qui servans Dei praecepta, et gratiam sanctificantem usque ad finem vitae non peccat: sed qui particeps effectus est gloriae caelestis omnino peccare nequit; ergo cum praemium vitae aeternae cadat sub meritis, imo ipsis rependatur operibus meritoriis, etiam usque ad finem vitae non peccare, poterit quis sibi promereri.

3. PRAETEREA. Illud quod homo, instando precibus aliisque bonis operibus a Deo impetrat, sub meritum petentis cadit; sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent, ut ait Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 17. ergo eandem promerere.

CONTRA. Quicquid homo meretur, a Deo consequitur, nisi impe-

diatur per peccatum: sed multi habent opera meritoria, qui tamen minime perseverantiam consequuntur; quam si meruissent, haud permissi essent labi in peccatum; non igitur perseverantia cadit sub merito, sed a Deo gratis conceditur, ut sibi libuerit.

RESPONDEO: *aliqui* existimantes perseverantiae donum omne penitus excludere meritum, ita hanc ipsorum sententiam declarandam putant: homo libero pollens arbitrio, suapte natura ad bonum et malum flexibilis invenitur. Ipsam autem perseverantiam in bono a Deo obtinere, dupliciter intelligi potest. Uno quidem modo ex eo quod liberum arbitrium ad bonum determinatur per gratiam consummatam, sicuti erit in gloria. Alio autem modo ex parte motionis divinae, qua homo ad bonum inclinatur usque ad finem. Illud vero cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus, non autem id quod comparatur ad praedictum motum, sicut principium; quare perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito; at perseverantia viae sub merito cadere non potest, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Deus igitur perseverantiae donum gratis largitur cuicumque illud largitur.

Quae sententia nobis difficilis videtur; et quidem non contendimus, nullum esse meritum condigni ad donum perseverantiae promerendum ultro enim id fatemur; sed perinde excludi debere meritum congrui non putamus probandum. Asserimus quidem liberum hominis arbitrium, nisi per Dei misericordiam praeveniatur atque adiuvetur, non moveri ad bonum eligendum et prosequendum; et nihilominus respectu gratiae primae sanctificantis recipiendae, non diffitemur posse se hominem congrue disponere, eamque de congruo promereri, sic ut facienti quantum potest auxiliante Deo, consequatur veniam obtineatque gratiam, qua anima a sordibus emundetur peccatorum; et interim comparatio primae gratiae ad Deum moventem non est sicut terminus comparatur ad motum, sed uti comparatur motus ad principium eius. Quemadmodum ergo [Oxon. 4. d. 2. q. 1. per tot.] prima gratia supponere potest meritum ex congruo in eo, cui donatur, et meritum condigni in alio, qui est Christus, aut passio ipsius; ita et perseverantiam ex condigno meruit Salvator iis, quibus confertur; et tamen non necessario excludit meritum congrui in eo, qui tali munere dignatur, si ad illam recipiendam congrue se disponere sit capax (1).

Quapropter dicimus, dignitatem obtinendi a Deo donum perseverantiae ad solum Neditorem Dei et hominum pertinere, de cuius pietitudine accipiunt quotquot accipiunt. Sed supponere congruitatem in recipientibus, qui eam exhibendi habent potestatem, ob quam magis

(1) Perseverantiam cadere sub merito congrui; quae videtur esse doctrina Tridentini Sess. 6. c. 13. idem docet hic Vazquezius, existimans, S. Doctorem solum exclusisse meritum condigni; quod certum est. Quod si auferatur donum perseverantiae ad auxilium actuale divinae praesentiae assistentis homini iusto, ne ab iustitia excidat, iuxta exposita supra q. 109. a. 10. tunc perseverantia donum omne prorsus meritum excludere constat, quoniam tale auxilium gratis omnino conceditur; et forte haec est mens S. Doctoris, in qua etiam Scotus consentit. Caietanus in *Comment.* videtur statuere perseverantiam in eo, quod gratia habitualis manuteneatur a Deo, et non interrumpatur; quod utique verum est; sed, haec non est prima causa. Superest enim quaerendum, cur in uno magis, quam in alio non interrumpatur? Constat enim, hominis voluntatem primo deficere. Quoties ergo non deficit, ab Deo auxiliante est, ipsa, obsecundante divino adiutorio, fit, ut in gratia sanctificante persistat. De dono perseverantiae videndus Poncius in *Comment.* q. unica, dist. 27-3. a. n. 243. seqq. Frassenius super 3. *Tract.* 2. disput. 1. art. 2. q. 3.

hi, quam illi eo dono munerantur. Hanc doctrinam videtur docuisse Augustinus, *De dono perseverantiae*, cap. 2. *Cur autem*, inquit, *perseverantia ista poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur, quod scitur, ipsum non dare? Sed ipso non donante esse in hominis potestate. Sicut irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ob hoc gratiae agantur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit.* Haec ille; atque eadem quoque prosequitur infra cap. 17.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM *respondetur*, charitatis augmentum, sicuti et praemium beatitudinis, comparari ad motum liberi arbitrii, tamquam terminum; at perseverantiae munus comparatur ad illud, ut principium motus. — *Nos dicimus*, hoc verum esse, ut refertur ad influxum auxilii actualis Dei, seu praevenientis seu adiuvantis, citra quem fatemur, non posse hominem iustum usque ad finem perseverare in statu iustitiae habitualis, quemadmodum nec aërem manere luminosum, nisi adsit sol lumen effundens, ut diximus, *art. 10. q. 109.* et comparando liberum arbitrium ad tale principium illuminans et adiuvens, fatemur, nullum esse meritum, quia descendit, et datur vi illius decreti, quo *Deos vult, omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*; eius enim intuitu caetera generalia auxilia praeparavit: et nihilominus scimus, preces, aliaque pia opera de congruo disponere hominem, ut tale munus gratis oblatum cedat in bonum eius, cui datur, quem effectum non sunt habitura in alio, qui se ita non disponit.

AD SECUNDUM dicimus, quod praemium vitae aeternae bonis rependatur operibus dono perseverantiae esse attribuendum, sine quo nulla est debita merces quibuscumque bonis operibus. Nec tamen tale munus nos posse ex condigno promereri, quia dum sumus in statu viae, potest liberum arbitrium iustitiam excutere; opus propterea sibi est Dei praesenti auxilio, quo illuminetur et adiuvetur ad perseverandum in iustitia et sanctitate; ad quod auxilium valet se quidem homo congrue disponere, ut sibi utile sit, esto detur a Deo nullum meritum respiciente in illo, cui gratis confertur.

AD TERTIUM *respondetur*: etiam ea quae non meremur, orando impetramus. Nam et peccatores Deus audit, peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per August. *Tract.*, 44. in Ioannem. — *Nos dicimus*, peccatores veniam erratorum petentes a Deo congrue sese disponere ad veniam impetrandam, etsi minime ad talia facienda eos se determinare sentiendum sit, sine Dei auxilio moventis et adiuvantis ipsos ad quaerendam viam rectam, a qua aberrasse persuasum habent. Respectu eiusmodi auxilii praevenientis gratiae, nullum in eis praecedere potest meritum; sed mediante illo congrue se ad iustificationem consequendam disponunt, adeo ut in eis primam gratiam praecedat meritum congrui, quod non facit, quin gratis etiam donetur. Ita, et qui in iustitia, et gratia sanctificante inveniuntur constituti, quod in tali iustitia usque ad finem perseverent, mereri minime possunt ex condigno; at auxiliante Deo, dum illud donum a Deo humiliter efflagitant, congrue se disponunt ad eius assequutionem. Quod est dictu, Deo non cessante homines suis auxiliis illuminare et adiutorium ferre, evenit, ut qui perseverare in observantia divinorum mandatorum ardentius cupiunt, et poscunt a Deo, ut per gratiam suam id eis liceat, fit, inquam, ut talia adiutoria in ipsis suum sortiantur effectum, quia per Dei gratiam se congrue praeparare et disponere annexi sunt.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* respondeo, [Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 28.] quod merita plurima habentes, si a perseverantia excidant per consensum in peccatum, est, quia Deo in effectu auxilianti per influxum suae gratiae non attendunt, fiuntque ut iumentum excutiens sessorem; peccans enim abiicit gratiam. Si enim Dei oblato auxilio uti mallent, iam inde fortiores ad resistendum se invenirent, ac de congruo disponentur ad ulteriora promerenda auxilia, quae tandem victoriam reportarent, exeundo ex hac vita. Praecedentibus ergo meritis non debetur perseverantia de condigno, sed hanc largitur Deus congrue se disponentibus ad illam.

ARTICULUS X.

UTRUM TEMPORALIA BONA CADANT SUB MERITUM.

Dqctor, locis infr. cit. — S. Thom. 1. 2. q. 114. art. 10.

VIDETUR temporalia bona cadere sub meritum. Etenim quod rependitur veluti iustitiae praemium cadit sub meritum: sed eiusmodi sunt temporalia bona. Haec enim [Oxon. 3. d. 40. q. 1. n. 7.] promittebantur servantibus legem datam per Moysen, uti promittuntur bona aeterna obtemperantibus Christi mandatis in lege evangelica praescriptis; ergo temporalia bona computanda sunt inter ea, quae pertinent ad meritum.

2. PRAETEREA. [Oxon. 3. d. 38. n. 1.] *Exodi* 1. narratur, obstetrices Aegyptiorum de humanitatis affectu servasse contra imperium Regis pueros Hebraeorum, ob idque Regi imponentes, Deo acceptas fuisse, atque inde mercedem consequutas esse; igitur tale ipsarum opus extitit meritorium, et reipsa mercedem retulerunt.

3. PRAETEREA. Actus moralium virtutum Deo sunt accepti, utpote conformes universali rationi, quod est Verbum Dei in excelsis, et etiam quia displicere illi constat actus oppositos vitiorum: sed non semper eiusmodi virtutum actus sunt meritorii vitae aeternae; ut cum exhibentur ab his, qui destituuntur charitate et gratia; ergo quia Deus est largissimus remunerator bonorum, illis aliqua bona rependit, et non aeterna; ergo temporalia. Cadunt igitur talia bona sub meritum.

CONTRA. Temporalia bona communia sunt iustis, atque iniustis: quae autem cadunt sub merito non sunt communia omnibus, sed solum conveniunt atque rependuntur piis hominibus; ergo temporalia bona non pertinent ad ea, quae cadunt sub meritum.

RESPONDEO, genera bonorum distinguens Augustinus, 1. *Retract*, c. 9. scribit: « virtutes, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiae vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Item virtutibus nemo male utitur. Caeteris autem bonis, idest mediis et infimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. » Haec Augustinus. Verumtamen hic nomine temporalium bonorum non virtutes significare intendimus, quibus nemo male uti potest, sed ea dumtaxat, quibus recte, et male uti possu-

mus, quae propterea indifferentia bona dicuntur, uti sunt vita corporalis, prospera valetudo, divitiae, nobilitas, viribus pollere, aut pulchritudine, dignitates, et principatus inter homines, et alia id genus, quae minima bona appellat Augustinus, quia sine his recte vivi potest. Cum ergo quaeritur, an haec sub merito cadant, sic ut aliquis per sua bona opera sibi eiusmodi bona promeruerit? Attendendum, utrum auxilio sint ei ad illa exhibenda, per quae praemium consequatur aeternum, huiusmodi sunt opera virtutum. Siquidem, iuxta dicta *art. 2.* illud tantum est apud Deum meritorium, per quod homo meretur acceptari speciali illa acceptatione, qua ordinatur ad mercedem sempiternam consequendam. Quisque ergo bene utens ex se indifferentibus bonis, [*Quodlib. q. ult. n. 15.*] certum est, eadem sibi fuisse collata, ut praemium meritorum, seu praesentia sint, seu futura, Deo tamen perspecta, actuque cognita. Nam aliquando plus prodest adversitas, quam prosperitas, secundum Boëtium, 4. *De Consol. Prosa*, 4. De rectae ergo rationis dictamine utentes his bonis, data sunt ipsis, ut per ea consequantur praemium sempiternum. Contra vero iisdem abutentibus, exhibita sunt, non quidem, ut in facinora facilius prolaberentur, sed ut inde saltem excitarentur ad amorem beneficentissimi largitoris, quamvis ipsorum culpa fiat, ut inde eorum acceleretur, vel augeatur perditio sempiterna. — Quo autem haec elucidius declarentur atque intelligantur, [*Oxon. 3. d. 32. n. 6.*] sciendum, Deum, cum rationabilissime velit, quamvis uno eodemque actu, ut tamen is intelligitur transire super diversa obiecta ordinate, primum velle finem, in quo est actus eius perfectus, et voluntas beata. Secundo transire super illa, quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando nimirum electos, qui immediate ordinantur in ipsum, volendo, eos diligere idem obiectum secum. Tertio velle quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, suntque bona gratiae, atque seriem beneficiorum illorum, quibus certissime salvantur quicumque salvantur. Ac postremo ordinare remotiora quaeque ad eundem intentum finem, ut mundum sensibilem ad inserviendum electis. His ita digestis atque ordinatis, evidens est, bona temporalia, quae circumstant electos, volita esse, ut sint ipsis in ministerium, eisque utantur in ordine ad aeternam eorumdem felicitatem, quae sicuti cadit sub meritum, imo in effectum rependitur ut praemium meritorum, ita et ea omnia, quae ad eiusdem conducunt assequutionem.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. 1. d. 2. q. 3. n. 7.*] viventibus sub lege Mosayca interdum promissa quoque esse bona sempiterna, licet frequentius temporalia commoda eis pollicita sint. Ut enim erat populus rudis, ita per sensibilia et temporalia manuducendus erat ad percipienda spiritualia et intelligibilia. Quare si temporalibus bonis iuxta dictamen rectae rationis uti voluissent, haud dubium, in praemium meritorum praesentium, aut futurorum data esse, sicque Patriarchas praedivites extitisse constat, quibus profecto divitiae cesserunt ut media consequendi aeternam salutem; inde enim potuerunt sese in operibus misericordiae exercere, aliaque emolumenta proximis praestare, quae opera eis meritoria fuere.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon. 3. d. 38. n. 14.*] dici posse, obstrictes illas habuisse bonum motum pietatis, propter quem praemium aliquod consequutas esse; unde scribitur, Deum aedificasse eis domum. Quod videtur extitisse merces temporalis, propterea quod per mendacium,

quo Regi imponendum putarunt, demeruerunt, ne remunerarentur praemio aeterno. Vel probabilius potest dici, cum ipsarum mendacium fuerit officiosum, quia utile saluti parvulorum ex Iudaeis progenitorum, nullique nocumentum aliquod afferens, Deum remunerasse eas pro bono motu pietatis, ac insuper contulisse vitam aeternam; cui consequendae impedimento esse nequit mendacium illud, involvens tantum veniale peccatum.

AD TERTIUM dicendum, [Cf. Suppl. ad 3. p.q. 14. art. 4.] actus moralium virtutum repraesentari non posse, nisi de auxilio gratiae Dei excitantis, atque adiuvantis naturam nostram ad malum inclinatam; itaque grati, acceptique Deo sint oportet, ob rationem allatam. Etsi ergo ii actus sint dona Dei, concedendum est tamen, largissime remunerari, non aeterno praemio, sed mercede aliqua temporali, ut dictum est de obstetricibus, *prima responsione*. Non est enim eiusmodi in actibus ratio meriti simpliciter, sed tantum *secundum quid*; et ideo eis non debetur, nisi bonum *secundum quid*, ad quod bonum pertinent omnia praesentis vitae commoda et bona, quae indifferentia recte dicuntur; quae propterea cadere nequeunt sub meritum simpliciter, quod solum ad aeternam felicitatem ordinatur, sive acceptatur. Quod si quis ad eum finem iis bonis utatur, tunc ipsa spectare probantur ad ordinem seu seriem eorum beneficiorum, quibus certissime salvantur quicumque salvantur; ac proinde eadem sub ratione meriti proprie accepti cadere certum est. — Atque ex his patet, qualiter bona ex se indifferentia iustis atque iniustis perinde exhibita in praesenti vita, de dictamine rationis rectae ordinantis illa ad finem aeternae felicitatis, iustis sint causa lucrandi merita ad beatitudinem consequendam, iniustis vero evadant occasiones promerendae citius aeternae damnationis.

APPENDIX.

COMPLECTENS QUAECUMQUE REPERIUNTUR IN VOLUMINIBUS MAGISTRI SCOTI, ET AD SECUNDAM SECUNDAE PARTIS SANCTI THOMAE PERTINERE PROBANTUR.

PROLOQUIUM.

TAMETSI omnem pene Magistri Scoti Theologicam doctrinam Quinque Tomis digessimus ad normam methodi ac dispositionis Summae Angelici Doctoris, pleraque tamen colligentis manum subterfugisse constat. Haec igitur per racemationem legere animus est, et (sicuti praefatos meminimus) commodum aptare Quaesitis Secundam Secundae partis S. Thomae concernentibus. Haud multa equidem erunt, quod Doctor approbans quae ab Alensi et Aquinate diligentissime, luculentissimeque de Virtutibus et Vitiis in particulari expensa sunt, in paucis aliquid addendum, aut aliter sentiendum censuit. Quaecumque tamen in Scoti voluminibus sparsim, et quasi per satyram excussa reperiuntur, hic, veluti in quadam Appendice ad p. 2. illius doctrinam assequi cupidis, congruo superinducto ordine digesta occurrent, uberiores fructus plena manu collecturis ex Summa Virtutum Magistri Alexandri, quam substituendam pollicebamur loco Secundae Secundae Aquinatis, cum ea S. Theologiae pars, utique utillima, ex Scriptis Scoti, ut par erat, colligi et confici non potuerit.

QUAESTIO PRIMA.

DE FIDE, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Circa virtutes igitur Theologicas : *Primo* erit considerandum de Fide: *secundo*, de Spe: *tertio*, de Charitate.

Circa fidem vero quadruplex consideratio occurrit: *prima* quidem de ipsa fide; *secunda*, de donis intellectus, et scientiae sibi correspondentibus; *tertia*, de vitiis oppositis; *quarta*, de praeceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

Circa fidem vero: *primo*, erit considerandum de eius obiecto; *secundo*, de eius actu; *tertio*, de ipso habitu fidei.

Circa primum quaeruntur decem.

1. Utrum obiectum fidei sit veritas prima. - 2. Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum, vel incomplexum, idest res, aut enunciabile. - 3. Utrum fidei possit subesse falsum. - 4. Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum. - 5. Utrum possit esse aliquid scitum. - 6. Utrum credibilia debeant distingui per certos articulos. - 7. Utrum iidem articuli subsint fidei secundum omne tempus. - 8. De numero articulorum. - 9. De modo tradendi articulos in Symbolo. - 10. Cuius sit fidei Symbolum constituere.

ARTICULUS I.

UTRUM OBIECTUM FIDEI SIT VERITAS PRIMA.

Doctor, Oxon. 3. d. 23. — d. 25. q. 2. — Prologi, q. 1. n. 20.

S. Thom. 2. 2. q. 1. art. 1.

VIDETUR veritas prima haud esse fidei obiectum. Etenim [*Oxon. 3. d. 23. n. 7.*] si ponatur fides infusa respicere primam veritatem ut revelantem articulos, et causantem assensum de iisdem, et non sit aliud de quo est fides ut de obiecto, profecto numquam aliquis fidelis sua fide assentiretur huic, *Deus est trinus et unus*. Nam eatenus quisque assentiretur illi, quatenus est quid a prima veritate revelatum. Quaero igitur, quomodo assensum praesto, et credo id fuisse a Deo revelatum? Si quidem assensum praebens huic, *Deus est trinus et unus*, eo quod a Deo sit revelatum, magis assentior huic, *id esse a Deo revelatum*, sicuti assentiens conclusioni propter principium, magis probat ipsum principium. — *Responsio*: huic propositioni, *Deum esse unum et trinum est a Deo revelatum*, assentio ex fide acquisita. *Contra*, igitur fides infusa in esse, et in faciendo adhaerere alicui articulo, dependet a fide acquisita, sicut a principio; nam astrui non potest id praestari et inesse nobis per scientiam. Si quidem, *Deum revelasse Ecclesiae se esse unum et trinum*, non est sic notum ex terminis ut sciri queat, plusquam ista, *Deus est trinus, et unus*.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Formalis ratio obiecti habitus realis esse non potest relatio rationis: sed revelatum fuisse Trinitatem Personarum subsistere in naturae unitate, ultra Deum trinum, et unum, non dicit nisi respectum rationis, sicuti esse cognitum, ultra rem, quae cognoscitur, non importat nisi respectum rationis; igitur si assensum praebens Deo trino et uno, quia id revelatum est, formalis ratio obiecti cui assentio per habitum realem est ens rationis; quod plane est inconveniens; cum habitus realis sit oportet et realis formalis ratio obiecti, quemadmodum potentiae realis obiectum formale esse nequit nisi reale; adeoque revelari passive cum sit res rationis, non potest esse formalis ratio tendendi in hoc *Deus est trinus et unus*.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 8.*] Eis, quibus primo articuli revelabantur satis fuit fides acquisita ad firmiter assensum praestandum omnibus illis; igitur et alii posteriores pari firmitate credere poterunt, eaque vera esse, quae ipsis proponebantur ad credendum. *Consequentia* probatur, quia secundum August. super illud Psalm. 71. *Suscipiant montes pacem populo, et colles institiam*; inferiores illuminantur per superiores,

et non magis illuminant superiores illuminante ipsos. *Probatio antecedentis*: ex puris naturalibus includendo habitum acquisitum, potest quisque assensum praebere omnibus assertis, et revelatis ab aliquo; quia ex puris naturalibus potest sibi persuasum esse, narrantem et revelantem sibi talia, esse veracem, eique proinde indubie fore credendum: sed ex puris naturalibus credit homo, atque assentitur huic, *Deus est verax*, et magis quam omnes homines, idque scivisse ac assensum praebuisse eos, quibus primum revelatio facta est, et ita caeteros omnes; igitur fide acquisita ex puris naturalibus potest homo assentire omnibus revelatis a Deo; adeoque praeter fidem acquisitam non requiritur necessario causa firmiter assentiendi aliqua alia fides. *Confirmatur*, nam etsi aliqua scientia ob sui difficultatem, ut Geometria, sciri nequeat ab isto homine propria inventionem; attamen ex quo inventa est, potest homo iste ex naturalibus suis eam addiscere: ergo eadem ratione, quamvis homo naturali lumine nequeat devenire in notitiam huius, *Deus est trinus et unus*, postquam nihilominus est revelatum alicui, valet alius, et ille etiam, cui revelatum est, firmiter assentiri, et adhaerere revelatis per fidem acquisitam.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Fides infusa certior sit oportet fide acquisita; alioquin frustra assereretur: atqui videtur esse minus certa, quemadmodum conclusio est minus certa quam principium, ex quo suam certitudinem mutuatur. Sed huic, *Deus est trinus et unus*, assentio fide infusa, si ponitur, quia hoc est a Deo revelatum. Id autem fuisse revelatum, credo, quia Ioannes, aut alius Apostolus dixit, hoc sibi fuisse revelatum. At si audissem eum asserentem id esse sibi revelatum, credidissem illi fide acquisita, credendo scilicet ipsum esse veracem, et nihil falsi affirmare velle; igitur et modo credo fide acquisita, ex auditu Scripturarum vel lectione, esse Apostolis revelatam Trinitatem personarum in Essentiae unitate; adeoque tota firmitas, quae fidei attribuitur infusae, est a fide acquisita; ergo non videtur ponenda fides infusa, cuius sit versari circa primam veritatem.

CONTRA. [*Oxon. Prol. q. 3. n. 7. et 13.*] Illud est obiectum primum habitus, in quo continentur virtualiter omnia, circa quae habitus versatur: in Deo continentur omnia credibilia, et necessaria quidem ut nata sciri per cognitionem illius Essentiae, ut *haec*: contingentia vero ut cognoscibilia per intuitionem unionis extremorum primae contingentis, quae est, *Voluntas Dei vult*; ergo Deus, ut haec essentia, sit oportet primum subiectum fidei. Qua vero revelans primaque veritas dicens, eiusdem formale obiectum.

RESPONDEO, *pro solutione esto* PRIMUM DICTUM. [*Oxon. 3. d. 23. n. 11-15. — Prol. q. 3. n. 16. seqq.*] Fides infusa respicit Deum pro obiecto primo, de quo sicut de obiecto formantur aliae veritates, quae continentur in articulis mediatius vel immediatius, secundum quod ipsum hac aut illa ratione respiciunt. *Declaratio*: siquidem omnia et singula credibilia ad ipsum Deum per se mediate vel immediate reducuntur; ergo ipse Deus est primum et adaequatum obiectum fidei infusae inclinantis ea praeditum ad firmiter assentiendum omnibus quae in divina Scriptura continentur. Nulla est enim Scripturae pars, in qua non eluceat saltem Dei providentia circa genus humanum, eiusque misericordia et iustitia in punitione malorum.

SECUNDUM DICTUM: Deus, qua veritas prima revelans credibilia, ac

testimonium perhibens ita omnia se habere ut ipse fatur, est ratio formalis obiecti fidei. *Declaratio*: etenim ex dictis 1. p. q. 1. art. item 1. omnino oportuit, hominem viatorem instrui per supernaturalem doctrinam consequendo fini, ad quem suapte natura ordinatur, necessariam; alioquin ignoraret media a divina voluntate statuta, quibus tantum potest quis ad possessionem eius finis pertingere. Nam quoniam obiectum supernaturale non est motivum intellectus creati, nisi per voluntatem ipsius, posita quacumque actione potentiae intellectivae, et concurrentibus obiectis naturaliter agentibus, complures necessariae complexiones ei erunt neutrae, nec ipsis assensum praestare poterit, ut oportet, quia veritas determinata earum ipsum lateret, nec potest naturae viribus sciri eas esse veras vel falsas. Hinc agens supernaturale, supplens vicem eius obiecti, revelare voluit veritates articulorum fidei, circa quas fides versatur infusa, quam Scripturae, et Patres testantur dari a Deo, eiusque esse donum, neque inesse nobis. Haec autem fides infusa in aliquo similis est fidei acquisitae. Nam [*Oxon.* 3. d. 23. n. 6.] quemadmodum per fidem acquisitam quis praestat assensum dictis alterius, quia credit veracitati asserentis illud esse verum, sic de infusae fidei instinctu fit, ut assentiamur revelatis a Deo, eo quod indubie ac firmiter credamus Deo, vel veracitati Dei asserentis illa. Et quia quod Deus asserit, supernaturaliter revelat, ideo fides assentiens talibus revelatis, quia assentit veracitati revelantis, est habitus supernaturalis: revelat autem credibilia, quando infundit habitum. Ex quo patet, fidem non accipere certitudinem revelatorum ex obiecto, sed unice ab veracitate testis revelantis, atque asserentis rem ita se habere. Necessario propterea quaecumque ita creduntur sunt cum aenigmate et obscuritate, quia habens fidem non credit articulum esse verum ex evidentia obiecti; sed propter hoc, quod assentit veracitati infudentis habitum, et in hoc credibilia revelantis.

Perspicuum est etiam, qualiter una sit fides omnium credibilium. Si quidem [*Oxon.* ib.] cum non respiciat is habitus ipsa credibilia sub propriis eorum rationibus, sed quatenus sunt a Deo revelata, una eademque fide quisque in omnia tendit credibilia, cuiuscumque sint rationis, credens ea omnia esse vera propter testantis auctoritatem et veracitatem. Si enim habeo habitum, quo credo te esse veracem, per eundem habitum credo, haec, quae asseris esse vera, quantumcumque asserta sint diversarum rationum; quia illis non assentior, nisi per accidens, per hoc nempe quod assentior veracitati tuae, ideoque assensum praesto illis, quatenus a te asserta sunt. Ita in fide infusa; nam credibilibus a Deo revelatis assensum praebeo, quia assentio Dei veracitati; et ita fides una circa omnia credibilia versatur, ut revelata a Deo, non autem, ut dictum est, proprias respicit rationes creditorum. Atque ita ipsa credibilia, seu Deus, in quo omnia mediatus vel immediatus continentur, est fidei infusae obiectum quod creditur, seu materiale, ut aiunt, qua vero idem Deus est veritas prima revelans, et testimonium perhibens de veritate creditorum, est formalis ratio, sub qua fides supernaturalis circa Deum versatur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon.* 2. d. 1. q. 4. n. 16.] id in quo revelatio fundatur, refertur ad terminum per relationem, ut pater ad filium per paternitatem; at ipsa paternitas non per aliam refertur relationem, sed per seipsam. Nam cum aliquid est denominative tale, et aliquid formaliter tale, standum est in secundo. Et ita in casu, de

quo argumentum procedit. Firmiter credimus, *Deum esse trinum et unum*, quia Deus asserit seu revelat. Non itaque per aliam revelationem credo esse revelatum, sed quia est revelatio. — *Verum contra* hoc facit *instantia*, quae subiicitur. Nam non scio esse revelatum, nisi ex fide humana, qua assentior hominibus asserentibus revera id fuisse a Deo revelatum; ergo fidei infusae certitudo accipit suam firmitatem a fide humana, cui repugnat subesse falsum. *Respondeo*, nullum esse inconveniens fidem infusam praerequirere fidem acquisitam, non quasi causam dantem sibi firmitatem et certitudinem, sed veluti occasionem, aut conditionem, sine qua non contingit fidem infusam in actum exire, ut patet de pueris aqua baptismatis renatis et alioquin Ecclesiam pollere auctoritate infallibili proponendo credibilia est unum credendorum. Itaque simplices audientes Ecclesiae Pastores, aut legentes in libris ab Ecclesia approbatis, haec et illa fuisse revelata, tenentur firmiter assentiri, nec fides acquisita est causa talis indubii assensus, sed conditio quaedam necessario praerequisita.

AD SECUNDUM respondeo, etsi *esse cognitum* formaliter importet quemdam rationis respectum, nihilominus connotare realem actum intellectus attingentis obiectum. *Esse revelatum* eodem modo se habet. Nam revelatio facta a Deo Prophetis et Apostolis extitit realis actio, quae, ut formaliter dicitur revelatio, importat respectum rationis; at is respectus non est formalis ratio obiecti fidei, sed magis veritas prima asserens et certificans de veritate articulorum fidei.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 34. — *Miscell.* q. 6. n. 9.] falsum esse eos, quibus revelata est Scriptura divina, per fidem acquisitam credidisse vera esse quae ipsis revelabantur; imo illi habuerunt certitudinem longe praestantiorē fide acquisita, atque etiam infusa. Et sane cum nemo credat nisi volens, ut ait August., *Tract.* 26., in Ioannem, fides perficit quidem intellectum, sed relate ad voluntatem. At revelatio prima facta Prophetis et Apostolis non suberat imperio voluntatis, ut patet *Num.* 22. et 23. de Balaam, cui displicebat pronunciare felicitatem Israëlitis, et tamen non poterat aliter sentire, aut facere, *Non possum*, inquit, *aliter loqui nisi quod Deus dederit*. Porro certitudo Prophetiae, vel revelationis futurorum firmitas, inde oritur, quod Deus interior loquens Prophetis, ipsi notitia experimentalī cognoscunt Deum eis loquentem ac tangentem animam ipsorum prout sibi libuerit. Cum autem sit causa omnium potentissima, sic tangere potest, ut Propheta nedum intelligat id, quod sibi revelatum est, sed etiam principium, a quo tangitur mens per experientiam virtutis motivae in tali motu; talis ergo cognitio fuit in iis, qui sacram Scripturam literis mandaverunt, saltem quoad illa quae scribuntur de principali intentione, cuiusmodi sunt quae spectant ad consequendam salutem, seu sint credibilia, seu agibilia. — Ex quibus liquet, eos, quibus primum revelatio facta est, minime credidisse per fidem acquisitam; imo firmissime adhaesisse revelatis, tum quoad significationem illorum, tum quoad principium revelans, per notiam experimentalem, ac proinde certiore ipsa fide infusa, quae nititur iam facta revelatione et progreditur in actum credendi, accepta occasione ex fide acquisita, qua et didicit Ecclesiam pollere infallibili auctoritate proponendi credibilia, esse unum ex credendis. Cum ergo dicitur, ex puris naturalibus, non excludendo habitum acquisitum, potest

quisque assensum praebere omnibus revelatis; quia si assentit dictis hominis veracis, multo magis Deo revelanti, idque cognosci potest citra fidem infusam.

AD ULTIMUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 23. n. 5.] omnino necessariam esse fidem acquisitam ad hoc (1), ut quis exeat in actum credendi supernaturalia revelata, quod et testatur Apostolus ad Rom., 10., *quomodo, inquit, credent ei, quem non audierunt? quomodo audient sine praedicante? quomodo praedicabunt nisi mittantur?* Adeoque fides, idest, actus credendi est ex auditu, auditus autem ex praedicante; nequit proinde aliquis credere, nisi audiat praedicantem sibi credibilia; ex eo autem non recte concludi fidem acquisitam esse infusa certiore, aut hanc ab illa dependere, nisi veluti a conditione, vel occasione. Siquidem [*Oxon.* 1. d. 16. n. 2.] exterior praedicatio, sive revelatio, nihil prodesset sine interna inspiratione, revelatione et motione Spiritus Sancti interius tangentis animam et illuminantis intellectum, et flectentis voluntatem ad imperandum actum fidei. Oportebat ergo credentibus proponi credenda per praedicantes verbum Christi pro praesenti statu, in quo per sensibilia devenimus in cognitionem intelligibilium; sed nisi praesto fuisset interna motio, nihil eis ea praedicatio profuisset. Quare minus sequitur, fidem acquisitam esse dicendam infusa perfectiorem; nam illa conditio vel occasio est acquirendi fidem infusam; haec igitur se habet ut forma respectu dispositionis eius; hoc subinde titulo oportet ut perfectior sit et dicatur. Non resolvitur proinde fides infusa in actum fidei acquisitae, sed in Dei veracitatem attestantis et revelantis Ecclesiae credibilia; etsi Ecclesiae sit proponere hanc Dei revelationem, cui prudenti discursu assentimur; quoniam Catholica Ecclesia maxime damnat mendacium, et ideo credendum est ipsi, de instinctu Spiritus veritatis asserenti, haec et illa Deum revelasse; etsi id satis non sit, nisi, ut dictum est, Deus interius ut causa efficiens moveat animum ad credendum illis, quae nobis-revelare dignatus est.

Atque [*Oxon.* 3. d. 23. n. 9.] ex his sequitur non esse subscribendum dicentibus, fidem infusam immediate respicere Deum in se, ut obiectum primum, omnesque articulos in illo inclusos, ut obiecta secundaria; adeo ut Deus non sit fidei obiectum, quatenus est veritas prima revelans ac testimonium perhibens revera haec et illa ita se habere; sed magis ratione Deitatis, in qua credibilia omnia continentur et includuntur. Non videtur, inquam, sententia haec approbanda; nam [*Oxon.* ib. n. 13.] tunc totus assensus fidei esset ab habitu infuso; igitur caeteris, quae concurrunt ad actum credendi in esse primo concurrentibus, sequitur necessario actus credendi: sed posito aliquo nunc baptizato, cui occurrant phantasmata illorum terminorum simplicium, nempe mortis, resurrectionis, quoniam potentia est praedita habitu necessario inclinante, obiectumque est in phantasmate praesens, sequitur necessario actus credendi

(1) Doctrina haec Mag. Scoti, evidens est consideranti gesta SS. Martyrum et progressum Apostolicae praedicationis. Etenim cum illi dirissimis subicerentur tormentis, et interim Deus eorumdem intuitu complura repraesentaret miracula, prae multitudine Gentilium inspectantium, pauci admodum credebant, caeteris, quorum nempe Deus non tetigerat corda, praestigia ea esse miracula arbitrantibus. Sanctorum vero Apostolorum praedicatio Evangelii per orbem universum pertransit, sed tantum illi revelationi Verbi Dei fidem adhibuerunt, qui ad vitam aeternam fuerant praedestinati. Videndus Mast. Scotista, Disp. 6. super 4. Sent. q. 1. art. 3. et 4. alique Recentiores Scholastici difficultatem hanc exacte expedientes, Praeclare de his Augustinus, *Tract. 1. super Epist., Primam B. Ioan. prope finem.*

in mortuorum resurrectionem. Id vero est plane falsum; nam non magis is assensum praestabit illi complexioni tunc, quam ante, nisi prius edoceretur de illo articulo, quod sit credendus, propterea quod Deus veritas prima revelavit fore omnino aliquando, ut mortui omnes resurgant, de iis quae in corpore gesserunt iudicandi. — *Deinde*, si fides infusa praebeat talem assensum per modum naturae inclinans potentiam in actum, cum termini articulorum apprehendi queant ante omnem actum voluntatis, sequitur, hominem firmiter assentiri posse credendis ante omnem actum voluntatis; quod negat August. supra allegatus dicens, *caetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens*. Sequitur etiam, credere quemque posse sine fide acquisita, quia habitus perfectus, qualis est habitus a Deo infusus, non eget alio per quod non praesentetur eius obiectum. Opinio autem illa dicit, per habitum fidei supernaturalem, esse praesentia tum obiectum primum, nempe Deum in quem primario tendit; tum obiecta omnia secundaria, scilicet fidei articuli, in primario obiecto inclusi; opus igitur non erit praedito fide infusa, alio habitu fidei acquisitae, vel actu eius; cum per infusam satis sint sibi praesentia omnia, quae credere oportet.

ARTICULUS II.

UTRUM OBIECTUM FIDEI SIT ALIQUID COMPLEXUM
PER MODUM ENUNCIABILIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 23. n. 15. — S. Thom. 2. 2. q. 1. a. 2.

QUONIAM est adstruendus habitus fidei infusae, nedum propter gradum in actu, exinde perfectiore, ac si de habitu fidei acquisitae tantum procederet; verum etiam propter assensum, nam is assensus non est omnimode a voluntate; est proinde fides infusa respiciens Deum pro obiecto primo, de quo sicut de obiecto formantur aliae veritates, quae continentur in articulis, mediatus vel immediatus, secundum quod ipsum sic vel sic respiciunt.

ARTICULUS III.

UTRUM FIDEI POSSIT SUBESSE FALSUM.

*Doctor, Quodlib. q. 14. — q. 17. — Oxon. 3. d. 23.
S. Thom. 2. 2. q. 1. a. 3.*

VIDETUR fidei infusae posse subesse falsum. Etenim [*Quodlib. q. 14. n. 5.*] non contingit fidem infusam impellere intellectum ad credendum, nisi adsit et fides acquisita ad assentiendum eidem credibili inclinans. *Fides enim* (teste Apostolo ad Rom. 10.) *est ex auditu; auditus autem per verbum Christi*. Atqui fidei huic acquisitae potest subesse falsum; ergo et infusae. — *Declaratio*: [*ib. n. 7.*] quotiescumque ad eundem actum concurrunt regula infallibilis, atque fallibilis, actus minime infallibilis censendus est; quemadmodum ex duabus praemissis, quarum altera necessaria sit, reliqua contingens, utique non sequitur conclusio neces-

saria; nam quod ex pluribus dependet esse nequit potioris conditionis quocumque illorum; cum igitur quicumque actus credendi dependeat a fide acquisita movente, si illa sit fallibilis, numquam actus elicitus tali pollebit conditione, ut sibi falsum subesse non possit.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* 3. d. 23. n. 16.] Exinde fidei infusae nequiret subesse falsum, quia per ipsam quisque assentitur adeo firmiter, ut nequeat non assentiri, vel aliqua ratione dubitare de eo, quod revelatur: atqui eadem est ratio de fide acquisita, qua stante nequit homo non praestare assensum, vel dubitare de eodem obiecto; alioquin simul starent adhaesio et dubitatio, et ita opposita, quod est falsum; ergo aut utrique fidei potest subesse falsum, aut neutri.

CONTRA [*Quodlib.* q. 17. n. 10. — *Oxon.* 3. d. 23. n. 11. 16. — 4. d. 14. q. 2.] Ratio tendendi in aliquod creditum fide acquisita est veritas testis assentientis; is testis potest fallere et falli, non item Deus credibilia revelans.

RESPONDEO dicendum, fieri non posse, ut fidei infusae quicquam falsi subdit. Ad cuius evidentiam supponendum est, habitum fidei infusae immediate creari a Deo ad ornandum et reformatum intellectum per peccatum deformatum; ad quem [*Quodlib.* q. 14. n. 5.] licet homo se disponere queat ex naturalibus suis cum communi generalique Dei influentia praeventientis sua misericordia et adiuvantis impotentiam naturae intellectualis, non tamen ex naturae intrinsicis, nec etiam concurrentibus quibuscumque causis naturaliter motivis intellectus, ad eam potest attingere, sed solus Deus, ut dictum est, illam infundit, qui non est causa naturaliter motiva alicuius intellectus causati. — Verumtamen animavertendum [*Quodlib.* q. 14. n. 5.] in eo convenire fidem infusam atque acquisitam, cum comparantur ad actum credendi, quod quando insunt eidem animae unus idemque actus credendi elicitur iuxta inclinationem habitus utriusque; nam quum sunt duae formae, quae naturaliter inclinant ad actum in eodem operante, utraque, quantum est de se, necessario et semper inclinatur ad actum; et ideo quotiescumque actus elicitur de utriusque inclinatione procedit; et si per hoc, quod est actum credendi inniti fidei huic, intelligatur actum elici secundum inclinationem eius, plane fatendum est actum credendi inniti utrique fidei.

At in pluribus differre certum est: [*Quodlib.* q. 14. n. 6.] Nam *primum* in eo differunt, quod fide infusa non inhaerente, elici potest actus credendi per fidem acquisitam, non vero si illa solummodo adsit, haec vero nequaquam. Nam haereticus unum tantum fidei articulum negans, fide infusa caret; siquidem fides infusa stare non potest cum haeresi in quocumque articulo; ergo credens caeteris articulis fide tantum acquisita credit. At contra de solius fidei infusae inclinatione nequit quis elicere actum credendi. Nam puer rite baptizatus, si inter infideles nutriretur, nullam interim audiens de credendis doctrinam, nec aliquando ullum actum credendi rectum haberet. Et ratio est, quia fides infusa inclinatur ad credendum ea, quae non habent evidentiam ex terminis, nec includunt aliquam evidentiam connexionis terminorum, si termini ipsi apprehendantur ex sensibus. — Quae intelligenda sunt iuxta cursum legis communis; etenim Deus fidei infusae assistendo posset movere intellectum ad praestandum assensum illis, ad quae fides infusa inclinatur; sed tunc non ex sola inclinatione eius habitus actus eliceretur, sed propter motionem divinam.

Alia differentia est, [*Quodlib.* q. 14. n. 7.] quia non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive iuxta illius inclinationem elicere actum, bene tamen sentio atque experior me assentire per fidem acquisitam, credendo doctori dicenti haec et illa esse firmiter credenda. Nam si perciperem me habere actum iuxta fidei infusae inclinationem, sciens etiam de tali influxu procedere non posse actum, nisi determinate verum, utique intelligerem actum meum esse non posse falsum, et praeterea perciperem actus obiectum haud esse posse falsum; atque ita infallibiliter cognoscerem illud esse verum; quod sane nemo experitur in se, ut credo, quantumcumque quis utraque fide pollere dicatur, atque de utriusque inclinatione assensum praestet credendis. Tantum igitur credimus universim tendentem in aliquod complexum iuxta fidem infusam, in eo se non posse errare; at quando quis secundum eam tendat, nec ipsemet credens novit, nec alius, nec quisque certo experitur.

Ultima differentia exhibens rationem solutionis est [*Quodlib.* ib.] quia fides infusa nequit inclinare in aliquod falsum; etenim inclinatur virtute luminis divini, cuius est participatio, et ita nonnisi ad illud, quod est conforme illi lumini divino; actus igitur credendi, in quantum innititur isti fidei, nequit tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur, assertioni alicuius testis, cui non repugnat deficere et errare circa asserta; adeoque fides eiusmodi dare non potest actui credendi, in quantum sibi innititur eam infallibilitatem cui falsitas ulla subesse nequeat. Frequenter tamen abest ab eo falsitas, quum scilicet testis, cuius assertioni innititur, est verax. Et dixi *frequentem*, quia Deo immediate revelanti posset quis credere credulitate acquisita, nisi aliud non sit verum revelari a Deo, quam actum credendi, vel noscendi causari immediate a Deo in illo, cui fit revelatio. — Quotiescumque tamen ad idem inclinatur fides infusa et acquisita, tunc necessario acquisitae abest falsum; non quasi necessitas haec ab ea sit, sed ob infusam concurrentem cum ipsa ad actum eundem. Innititur ergo actus credendi fidei infusae tamquam regulae certae et omnino infallibili, a qua est ut actus falsus esse non possit; at acquisitae innititur tamquam regulae minus certae, quia per ipsam actui haud repugnaret falsitas, aut tendere circa falsum obiectum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Quodlib.* ib. n. 8.] ad quodcumque inclinatur lumen fidei infusae, propterea quod sit participatio quaedam luminis divini, illud est determinate verum; si autem ad idem inclinatur et aliud, quod quantum est de se posset et in falsum inclinare, non utique ab illo alio est, in quantum tale, sed ab isto lumine haberetur, ac tali in actu ulla sit deceptio, omnisque error absit.

AD SECUNDUM respondeo [*Oxon.* 3. d. 23. n. 16.] fidem infusam dari a Deo propter actum primum; perfectionem enim, quam ab ipsa accipit intellectus, nulla alia forma posset dare; et praeterea propter perfectionem gradus actus secundi, quem gradum habere nequiret intellectus cum fide acquisita solum.

ARTICULUS IV.

UTRUM OBIECTUM FIDEI POSSIT ESSE ALIQUID VISUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 24. — S. Thom. 2. 2. q. 1. a. 4.

VIDETUR fidei obiectum esse posse aliquid visum. Nam [*Oxon. 3. d. 24. n. 1.*] Ioann., 20. legitur dixisse Salvatorem post resurrectionem ad Thomam non credentem ipsum resurrexisse: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti.* Igitur ille Apostolus simul habuit de Christo certam notitiam intuitivam et fidem similiter.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Petrus et Ioannes viderunt Christum crucifigi: sed unus articulus est de Christo homine Crucifixo; igitur simul habuerunt notitiam intuitivam et fidem de eodem obiecto; non est enim dicendum eos fidei fuisse expertes, quia idipsum quod credebant, viderunt; igitur obiectum fidei esse potest aliquid visum.

CONTRA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Apostolus ad Hebraeos, 11. *Fides est argumentum non apparentium.* Quae igitur apparent et videntur non spectant ad fidei obiectum.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 31. n. 2-24.*] revera illa, quorum species attinguntur, non credi, nec pertinere ad fidei obiectum, quod est latens et obscurum, iuxta illud Apostoli, 2. *Ad Corinth.*, cap. 5. *Per fidem enim ambulamus, non per speciem.* Ubi Glossa, *modo per fidem tantum illuminamur.* Et ad Hebraeos, 11. *Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.* Ex quibus evidens est, fidem ex sui ratione inclinare in verum latens.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [*Oxon. 3. d. 24. n. 21.*] respondet Gregorius, Homil. 26. quae est in octava Paschae, *Thomam aliud vidisse, aliud credidisse, vidit enim hominem et credidit Deum.* — Sed contra hoc est SECUNDUM ARGUMENTUM; nam revera Petrus et Ioannes viderunt illum hominem crucifigi, et tamen de hoc est fidei articulus. Si tenetur quod omnium articulorum est una fides, potest dici, eos Apostolos habuisse fidem, de aliis articulis, atque ita fore ut crederent ipsum esse Crucifixum, etiamsi id non aspexissent; sed ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc, nec quoties mortem Christi recogitabant, habuerunt fidem de Christi crucifixione, sicuti nec dum viderunt intuitive; habebant tamen habitum fidei, quo et illum articulum credidissent, si coram non aspexissent.

ARTICULUS V.

UTRUM EA QUAEE SUNT FIDEI POSSINT ESSE SCITA.

Doctor, Oxon. 3. d. 24. — Report. ib. q. 2. — S. Thom. 2. 2. q. 1. a. 5.

VIDENTUR ea quae sunt fidei esse posse et scita. Etenim [*Oxon. 3. d. 24. n. 1.*] ad eandem conclusionem probandam potest quis habere demonstrationem et syllogismum dialecticum; diversa enim esse possunt

media probandi eandem conclusionem et simul; igitur de eodem esse potest scientia et opinio. Si enim causae sunt in eodem compossibiles, pariter et effectus; igitur scientia et fides esse simul possunt in eodem, quia minus repugnant, quam scientia et opinio.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] 1. *Ad Corinth.*, 12. distinguens Apostolus dona collata membris Christi, dicit: *alii datur scientia, alii fides*. Sed scientia, quam dicit Paulus aliam esse a fide, non est nisi Theologia et scientia sacrae Scripturae; igitur praeditus Theologia habet scientiam ut distinguitur contra fidem: atqui scientia haec non modo fidem non evacuat, verum etiam nutrit, roborat, atque defendit, dicente Augustino, 4. *De Trinit.*, c. 1. *Huic scientiae tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, et roboratur*; igitur scientia Theologica simul stat cum fide, estque de iisdem, circa quae versatur fides.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Sicut se habet lumen naturale ad obiectum sibi proportionatum, sic lumen supernaturale ad obiectum sibi proportionatum: sed intellectus noster in lumine naturali acquirere potest scientiam de cognoscibilibus lumine naturali; igitur et intellectus in lumine supernaturali fidei potest habere scientiam de cognoscibilibus in illo lumine: de credilibus autem est fides; ergo valet homo una habere scientiam et fidem de credilibus. — *Praeterea*. Nullus est, cui non sit magis notum Deum non posse falli nec fallere, quam hominem in lumine naturali decipi non posse in iudicando de aliquo cognoscibili: sed aliquis ductu luminis naturalis habere potest iudicium certum, sufficiens subinde ad scientiam alicuius conclusionis geometricae; igitur et valet quis adipisci iudicium certum in lumine supernaturali de aliquibus credilibus, quod iudicium satis sit ad scientiam: atqui de credilibus est fides; igitur simul de eodem esse potest fides et scientia.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Prima principia sunt immediata et necessaria, et nota ex evidentia terminorum apprehensorum: sed in credilibus sunt aliqua principia simpliciter prima, et immediata; etenim in credilibus non est procedere in infinitum, sed stare oportet in aliquo primo, vel aliquot primis, et quidem necessariis. Cum igitur prima sint nota ex ipsa evidentia terminorum apprehensorum; et ex principis sic notis possit haberi scientia, deducendo ex illis conclusiones; subinde una erunt scientia et fides de obiectis eisdem.

5. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Divina Scriptura procedit arguendo, definiendo, et dividendo sicut aliae scientiae; igitur et ipsa scientia reputanda est. *Assumptum declaratur*: nam Paulus, 1. *Ad Corinth.*, c. 5. arguit, *si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit*: sed Christus resurrexit; igitur mortui resurgent. Et Ioan., 1. c. 4. *Diligamus nos invicem, quoniam ipse prior dilexit nos*.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Cognitio omnis, vel conclusio, quae potest deduci ex credilibus revelatis, est obscura atque aenigmatica, de communi lege; igitur talis cognitio de tali conclusione non attingit ad illam cognitionem perfectam, quae est de re ex evidentia cogniti obiecti, cuiusmodi est cognitio scientialis; igitur cognitio illa et scientia una consistere non possunt.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 24. n. 2.*] haud scita esse posse illa, quae fide tenentur, uti sunt credibilia revelata; nempe ad differentiam illorum credibilium, quibus credo ex testimonio alicuius non revelantis

aliquod supernaturale, sicuti credo Romam esse, et alia id genus. Ad cuius evidentiam sciendum est, [ib. n. 13.] hic nobis esse sermonem, et intelligendam fore assertam Conclusionem de scientia proprie accepta, quam describens Philosophus, 1. *Post.*, text. 5. ait: *tunc scire opinamur unumquodque simpliciter, et non sophistico modo, qui est secundum accidens* (quo excluditur dubitatio omnis, atque incertitudo), *cum causam arbitramur cognoscere* (nempe causam necessariam); *et quia illius est causa*, idest, per applicationem principiorum ad conclusionem, qua ratione subdit, scientiam demonstrativam procedere ex primis, et veris, et notioribus, causisque conclusionis; sicque accipiendi scientiam, impossibile est de eodem et circa idem versari simul scientiam et fidem. Siquidem [Oxon. 3. d. 24. n. 17.] quorum est fides non apprehenduntur termini in particulari sub propriis rationibus, adeoque principia haud esse queunt nota ex evidentia rei; igitur nec conclusio erit scientifica; alias tota Geometria et fides de iisdem objectis starent simul. — Etsi autem hoc pacto accepta scientia sit impossibilis cum fidei actu, non item cum habitu fidei, ut dictum est *art. praec.* verumtamen [ib. n. 13.] accipiendi scientiam, prout notitia aliqua cum firma adhaesione dicitur scientia, optime cum fide cohaeret, imo fides ipsa est scientia, qua firmiter adhaeremus testimonio alieno, non solum revelanti supernaturalia, verum etiam illa, quae non sunt ordinis supernaturalis; de qua re August., 11. *De Civit.*, c. 2. — Similiter adhuc potest esse scientia sive assensus, nedum per credibilitatem adhaerendi testimonio alieno, sed insuper esse potest, sicuti assentitur veritati scitae, licet non ex eisdem causis, scilicet evidentia necessaria, de quo assensu loquitur Philosophus, 6. *Ethic.*, c. 4. et 7. scribens habitibus intellectualibus dicere aliquem determinate verum, atque ita uni parti assensum praebere, sicuti quis assentit conclusioni demonstratae; atque ita fides, qua aliquis alteri parti contradictionis assensum praestat, scientia dicenda foret iuxta Philosophum; et si esset de speculabilibus, ad scientiam reduceretur; si de agilibus, ad prudentiam; si de factibilibus, ad artem. Hoc igitur pacto fides infusa et scientia de revelatis simul stant. Sed ista non est scientia proprie accepta, de qua dictum est *in solutione*.

Ad cuius pleniorum intellectum et declarationem sciendum, est, [Oxon. 3. d. 24. n. 14.] una cum fide stare posse alium habitum a fide, utique acquisitum ex sensu litterae Scripturae revelatae; et qualis sit iste habitus primo videndum; deinde qualis sit ille qui acquiritur exponendo Scripturam, explicando conclusiones, quaeve contraria apparent dissolvendo; ac tandem qualis habitus fuerit in Prophetis tradentibus Sacram Scripturam.

Ad primum quod attinet, [Oxon. ib.] asserimus notitiam, quam habet aliquis de his quae traduntur in Canone Bibliae, non esse traditam per modum scientiae demonstrativae, mutuando nimirum eam notitiam de intellectu litterae ab aliquibus principiis, ex quibus demonstrative inferatur. Quae fuit expressa Augustini sententia, 18. *De Civit.*, c. 41. *in fine*, ubi loquens de traditis in Scriptura, scribit: *illa commendata sunt nobis divinis Eloquiis, quamvis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognosceret*. Habet igitur quis habitum de sic traditis in sensu litterae, non sane scientificum, uti descripta est scientia, sed habitu, quo immediate assentitur omnibus et singulis, et non uni propter aliud de his, quae traduntur in Scriptura; quinimo si

quaedam ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis, quia sic probata; sed cuilibet dicto in Canone expresso assensum praestat, non quia probatur, sed propter auctoritatem, Dei ratione cuius assentitur immediate omnibus traditis in divina Scriptura.

Verum [Oxon. 3. d. 24. n. 16.] habitus seu habilitas exponendi divinas Scripturas, explicandi conclusiones, easdemque defendendi, stat cum fide, talique habitu pollens potest esse maior in Ecclesia. Is igitur aut exponit Scripturam per Scripturam, nempe unum textum per alium, et obscurum per manifestum; sicque non habet maiorem certitudinem de Scriptura exposita, quam de exponente; de qua expositione loquitur Augustinus, 11. *De Civit.*, c. 19. et propterea talis exponens numquam habet scientiam propriae. Aut certe per alias scientias naturali lumine acquisitas exponit. Et tunc profecto conclusio non est praestantior in certitudine, ac altera praemissarum, quae minus certa est; sicut in omni mixtione conclusionis certitudo est certitudo praemissae minus certae. Cum autem praemissa desumpta ex Scripturis non sit evidens ex terminis, sed credita, utique nec conclusio erit demonstrata generans scientiam ex terminis, quamvis gignere possit alium habitum a fide. Et idipsum sentiendum est de solutione contrariorum; nam solutio tanta pollet certitudine, ex quanta procedit in accipiendo; si enim accipiat de Scriptura, eam habet certitudinem, quam diximus; si aliunde, ea praedita est certitudine, quae acquiri potest ex Scriptura, cui innititur; numquam tamen certitudine pollet ex evidentia terminorum. Si quis autem habeat intellectum exponendi moraliter ad aedificationem, is bene pollet explicatore intellectu, quam qui scit sensum litera e tantum, sed numquam in tali expositione poterit aliquid ostendere ex evidentia rei, quae non occurrit, nec acquiri potest.

Aimus tertio, [Oxon. 3. d. 24. n. 17.] eos, qui sacram Scripturam nobis tradiderunt, ut Prophetiae, et Apostoli fuere, habuisse habitum praebentem revelatis omnibus firmum assensum, quo habitu ab eis excludatur dubitatio omnis, non tantum contraria, sed etiam accessoria, aut contingens, qualis dubitatio stare potest cum fide, sicuti est haec, *an Deitas sit in Filio per voluntatem*. Probatio: quicquid potest Deus facere mediante causa secunda effectiva, potest et immediate per seipsum repraesentare: atqui, si res ipsae, de quibus Scriptura loquitur, pertractatque, forent clare apprehensae, gignerent certam, indubiamque notitiam; eaque quia evidens esset, scientia iure dicenda foret; Deus autem, non movente obiecto intellectum, valet ita causare eiusdem obiecti notitiam certam, ut nulla subsit dubitatio de veritate illius; ergo talem habitum credendum est indidisse Prophetis, caeterisque qui sacram Doctrinam scriptis tradiderunt, nempe talem assensum praebentem, quo stante, non poterant non assentiri veritati, quae eis revelabatur, aut per prophetiam tradebatur. Illa nihilominus certitudo, haud erat evidens ex evidentia rei; alioquin contradictio esset notitiam hanc simul cum fide cohaerere. Extitit nihilominus certitudo illa firma omnem penitus excludens dubitationem, sicuti est certitudo scientialis, quae causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, esto ex iis principiis causata non fuerit; sed aliunde mentibus Prophetarum impressa supplente quicquid fieri potuisset per ipsos terminos apprehensos. Extitit tamen in eis praestantior certitudo, ac sit fidei, quia fides, ut dictum fuit, non excludit omnem dubitationem, sed aliqua est compatibilis cum fidei certitudine.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 24. n. 21.] quoties contingit ut effectus sint in aliquo impossibiles, causas eorum una esse impossibiles oportere in causando, nequeuntibus simul causare; nam altera ipsarum causante, altera profecto nihil efficere poterit, a fortiori causa repetita. Cum igitur scientia et opinio sint simpliciter impossibiles in eodem circa idem obiectum, si cuique insederit primum opinio, superveniente demonstratione, opus est ut praecedens opinio de re eadem esse desinat. Tali ergo in casu effectus numquam erunt simul, nec causae illae proinde simul causabunt.

AD SECUNDUM patet ex dictis. Nam [*Oxon.* ib.] quis utique habere potest habitum sciendi exponere, explicare, atque etiam defendere divinas Scripturas; sed non propterea dicendus est una cum fide praeditus esse scientia proprie dicta.

AD TERTIUM dicendum [*Oxon.* ib. n. 22.] procedere de illis, qui aut habuerunt, aut habent habitum, quo assentiuntur veritati revelatae, eo certitudinis gradu, quo quis in lumine naturali assensum praestat principiis primis, vel conclusioni ex eis deductae, citra omnem dubietatem; verum talem certitudinem infuisse ex evidentiali obiecti, negamus. Et tametsi lumine naturali intellectus probari queat, Deum nec falli posse, nec fallere; attamen nec sciri, nec probari potest ab aliquo, Deum infudisse nobis lumen supernaturale, in quo lumine haud falli possumus circa ea, quae nobis revelata sunt; id enim praecise credimus; nam ex sola Dei voluntate pendet infundi alicui tale lumen; quod nihilominus necessarium esset, ut in lumine supernaturali haberetur scientia ex evidentiali rei.

AD QUARTUM concedimus, [*Oxon.* ib.] in credibilibus esse aliquod primum et immediatum et necessarium, nempe, Deum sub propria ratione esse unum in essentia, et trinum in personis. Et quidem unum in essentia sub ratione huius entis; at ad illam necessariam propositionem immediatam nos minime attingere posse, quandoquidem nec terminos sub propriis rationibus concipere valeamus, sed tantum secundum conceptus universales, utique in illis propriis conceptibus virtualiter inclusis et complicatis. Nam Trinitatem intelligimus, quatenus abstrahitur a trinitate in numeris, vel in rebus corporalibus per numerum deductis. Et pariter Deum concipimus, non sub propria ratione eius in se, sed in conceptu entis primi, et causae primae, et sic de caeteris conceptibus. Sed ad conceptus proprios Dei in se, Deitatis, Trinitatis personarum, et naturae unitatis, non pertingimus in via clare, nec confuse; sed intelligimus in communi quid essentia, quidve persona, exinde credentes in summa Deitate esse tres personas, et unam essentiam tribus. Est igitur in credibilibus aliqua propositio immediata, et prima in se, sed illam attingere non possumus, oporteret ut exinde conclusionibus deductis, scientificam notitiam acquirere possemus.

AD ULTIMUM respondeo: [*Oxon.* ib. n. 15.] argumentum est de aliqua re faciens fidem de ea, quae alias erat dubia; ideo in argumento proprie dicto consentitur conclusioni ob argumentum eiusque evidentialiam. Sed si Paulus dixisset praecise illud, *mortui resurgent* tantum credidissem ei tunc, sicut modo; nec est maioris firmitatis illa conclusio, quam si simpliciter narrasset eam. Similiter sicut credo conclusioni, vel consequenti, sic et antecedenti, et e converso. Ut enim credo mortuos resurrecturos, ita credo Christum a mortuis resurrexisse; etenim omnis certitudo quae ha-

betur de Christi resurrectione et mortuorum non est alia quam fidei certitudo. — *Quod additur* de dicto Joannis nihil est; nam id exaggerat Apostolus ad movendum animos nostros ad Christi dilectionem. Quod enim Christus dilexerit nos primo, id nobis per fidem est persuasum. Quare si quis habet certitudinem de conclusione, non tamen maiorem, quam de principio. Hinc cum principium non cognoscatur ex evidētia rei, nequit scientiam habere de conclusione. At pollens habitu ultra fidem, eo assentitur omnibus et singulis, quae scribuntur in Canone, et nulli uni propter aliud; quia etsi unum consequatur ex alio, non habet tamen maiorem certitudinem de illo quod sequitur, quam de eo, unde deducitur.

ARTICULUS VI.

UTRUM CREDIBILIA SINT PER CERTOS ARTICULOS DISTINGUENDA.

ARTICULUS VII.

UTRUM ARTICULI FIDEI SECUNDUM SUCCESSIONEM
TEMPORUM CREVERINT.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 2. 2. q. 1. a. 7. — De his Alensis Collat. 37.

QUONIAM Articuli veritatem praeseferentes contineantur oportet in prima veritate, [*Oxon.* 3. d. 23. n. 10.] quae est Deus unus in essentia, et trinus in personis, quo evidens fiat processu temporis nulla accessione auctos secundum substantiam, sed tantum credentibus per Ecclesiam unum aut alium innotuisse, sciendum, credibilium omnium aliqua esse necessaria simpliciter, sicut Deum esse trinum et unum, et omnia illa, quae respiciunt Deum intrinsece; aliqua esse contingentia, ut ea quae respiciunt extrinsece, ut Incarnatio Filii Dei, resurrectio mortuorum, et eiusmodi, quae ab divina pendent voluntate libere et contingenter determinante illa ab aeterno, ac proinde ex divini decreti praesuppositione, etiam necessaria, non quidem simpliciter, sed conditionate, et per necessariam consequutionem; quod enim Dei voluntas futurum determinat, necessario suo tempore erit. Quemadmodum ergo Deo intrinsece inhaerentibus nulla accessio fieri potest, uti nec iis quae Deus ab aeterno fieri ordinavit; ita nec articulis a nobis credendis, seu sint necessaria simpliciter, seu ex praesuppositione, nihil omnino superaddi potest.

Verumtamen [*Oxon.* 4. d. 11. q. 3. n. 15. — *Report.* 4. d. 5. q. 3. n. 5.] quia hominum tenui capacitati opportunum non erat omnia credibilia simul proponi, sapientissime demonstratum fuit Ecclesiae successive revelanda, et proponenda fidelibus ad credendum. Cum enim Ecclesia spiritu dirigatur veritatis, quo spiritu conditae sunt divinae Scripturae, eo inspirante ac dirigente congruo tempore declarantur per Ecclesiam, et veritates in illis convolutae declarantur et explicite proponuntur, ut credantur. Hinc ultra illa, quae explicite continentur in Symbolis Apostolorum, Athanasii, et Niceni, declaratum fuit in Concilio Lateranensi sub Inn. III. complura alia pertinere ad veritatem fidei, et veluti de eiusdem substantia esse firmiter credenda.

ARTICULUS VIII.

UTRUM ARTICULI FIDEI CONVENIENTER ENUMERENTUR.

ARTICULUS IX.

UTRUM CONVENIENTER ARTICULI FIDEI IN SYMBOLO PONANTUR.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 1. — S. Thomas 2. 2. q. 1. a. 8. et 9.

RESPONDEO: [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 4.] cum sermo instituitur de articulis, quos complectitur Symbolus Apostolorum, ipsi articuli aut distinguuntur quantum ad ipsa credita; aut certe enumerantur iuxta numerum illorum qui eos condiderunt. Et quidem secundum priorem considerationem quatuordecim articuli inveniuntur; iuxta posteriorem duodecim sunt, pro numero sanctorum Apostolorum, qui eos articulos collegisse perhibentur.

Et primum dictum declaratur; [Oxon. ib.] nam articuli fidei aut sunt de Deo tantum, aut de Deo ratione naturae assumptae. Si primo modo, id attenditur tripliciter; nam aut de Deo ratione naturae vel essentiae, sicque exurgit articulus ille, *Credo in unum Deum*; aut ratione personarum, sicque tres habentur articuli, iuxta numerum divinarum personarum: primus, *Patrem omnipotentem*: secundus, *Et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum*: tertius, *Credo in Spiritum Sanctum*. Tres pariter articuli inveniuntur, ratione effectus Dei: primus, quoad creationem, *Creatorem caeli et terrae*: secundus, quantum ad gratificationem, *Remissionem peccatorum*: tertius vero respectu glorificationis, *Carnis resurrectionem, et vitam aeternam*. Itaque spectata ipsa ratione Deitatis septem conficiuntur articuli. Aliqui tamen opus creationis ad primum articulum reducendum putant, quatenus pertinet ad essentiae unitatem; dividentes insuper ultimum opus in duos articulos, ut per *Carnis resurrectionem* conflatur unus, alius vero per *Vitam aeternam*. Caeterum prior distinctio videtur melior, quia magis conformis verbis Apostoli, II. ad Hebraeos, *Fide*, inquit, *intelligimus aptata esse saecula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Exprimi ergo per se unum articulum de creatione.

Articuli pertinentes ad Deum ratione naturae assumptae [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 4.] sunt pariter septem: Primus spectat ad conceptionem, *Qui conceptus est de Spiritu Sancto*: secundus ad nativitatem, *Natus est ex Maria Virgine*: tertius ad passionem, *Passus sub Pontio Pilato*: quartus ad descensum ad inferos, *Descendit ad inferos*: quintus ad resurrectionem, *Tertia die resurrexit a mortuis*: sextus ad ascensionem, *Ascendit ad Caelos*, etc.: septimus ad iudicium, *Inde venturus est iudicare vivos et mortuos*.

Horum articulorum [Oxon. ib. n. 5.] Petrus tres in unum complexus est, dicens, *Credo in unum Deum*, quantum ad essentiae unitatem, *Patrem omnipotentem*, quoad Patris omnipotentiam, *Creatorem Caeli et terrae*, ratione operis creationis. Ioannes statuit articulum de Persona Filii. Articulos autem de Conceptione et Nativitate coniunxit Iacobus Zebedaei in unum articulum. De passione articulum condidit Andreas. De descensu

ad inferos, Philippus. Resurrectionem apposuit Thomas; Ascensionem Bartholomaeus; Adventum ad iudicium Matthaeus; de persona Spiritus Sancti Iacobus Alphaei. Opus gratiae dixerunt duo Apostoli; nam Simon docuit effectum gratiae, quoad collationem boni, scilicet, *Sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum Communionem*, Iudas Iacobi, quoad mali remotiorem, idest, *Remissionem peccatorum*. Effectum gloriae posuit Matthaeus, vel secundum aliquos Thomas.

De hac materia in communi et in particulari latissime disserit Magister Alensis, 3. p. q. 69. et Collat. 43. et 44. Quam sequitur Doctor in assignandis Articulis cuique Apostolorum, m. 5. art. 1. Videndus quoque Bonaventura, 3. sent. dist. 25. art. 1. q. 1. et Magister Richardus ibidem art. 1. et 2.

QUAESTIO SECUNDA.

DE ACTU FIDEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu fidei. Et *primo*, de actu interiori: *secundo*, de actu exteriori.

Circa primum quaeruntur decem.

1. Quid sit credere, quod est actus interior fidei. - 2. Quot modis dicatur. - 3. Utrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem. - 4. Utrum credere ea, ad quae ratio naturalis pervenire potest sit necessarium. - 5. Utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè. - 6. Utrum ad credendum explicitè omnes aequaliter teneantur. - 7. Utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem. - 8. Utrum credere Trinitatem explicitè sit de necessitate salutis. - 9. Utrum actus fidei sit meritorius. - 10. Utrum ratio humana diminuatur meritum fidei.

ARTICULUS V.

UTRUM HOMO TENEATUR AD CREDENDUM ALIQUID EXPLICITÈ.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 1. — S. Thom. 2. 2. q. 2. a. 5.

RESPONDEO dicendum, omnino oportere hominem pro salute consequenda credere aliquid explicitè. Etenim [*Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 6.*] pro omni statu necessarium fuit habere actum implicitum de omnibus credibilibus; tunc enim habetur actus implicitus, quando habetur habitus; sed eiusmodi actus praecise non sufficit omnibus ad salutem; siquidem in habente usum rationis requiritur actus distinctus et explicitus. At non requiritur necessario in omnibus pro isto statu, ut quisque omnes articulos explicitè et distinctè credat, quia Deus neminem obligat ad impossibile; quare si sit aliquis adeo rudis, ut concipere nequeat naturae et personae notiones, non oportet hunc habere actum explicitum de articulo pertinente ad essentiae unitatem, et personarum Trinitatem, sicuti is actus credendi est in Clericis litteratis; sed satis est nequeunti talia intelligere, quia nec terminos concipere, ut habeat actum credendi ea omnia quae Ecclesia fide tenet.

Quilibet [*Oxon. ib.*] nihilominus pollens usu rationis tenetur pro aliquo tempore ad aliquem actum explicitum, et maxime respectu illorum quae sunt captu facilia, atque cuiusvis obvia, uti sunt Christum natum esse, et passum, aliqua ad redemptionem pertinentia, et ea quae communiter praedicantur in Ecclesia et speciali ritu solemnizantur. Itaque omnes omnino tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando, et ad alios in generali, nimirum ad credendum quod Ecclesia credit. Sed ad omnia explicite credenda tenentur maiores in Ecclesia, qui praeficiuntur aliis, illosque in fide instruere tenentur verbo veritatis, et exemplo honestatis. Et de his loquitur Augustinus, 14. *De Trin.*, cap. 1. *Aliud est, inquit, scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quae non nisi aeterna est; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quod est maiorum in Ecclesia; aliter cito deficeret fides simplicium.* Maiores, igitur qui alios instruere tenentur, oportet fide explicita pollere de omnibus, ac pro tempore, illa quae credenda sunt aliis explicare iuxta capacitatem singulorum.

ARTICULUS VI.

UTRUM OMNES AEQUALITER TENEANTUR AD HABENDAM
FIDEM EXPLICITAM.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 1. — S. Thom. 2. 2. q. 2. a. 6.

VIDENTUR omnes aequaliter teneri ad habendam fidem explicitam. Etenim [*Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 7.*] si dispari modo in his, atque illis posset consistere fides, secundum dicta *art. praec.*, et simplices non tenerentur de necessitate salutis omnia credibilia explicite et distincte credere; igitur simplices atque rudes non tenentur quemlibet errorem contrarium articulis cavere; non enim tenentur oppositum illius declinare, cuius oppositum non tenentur agnoscere; atque ita simplici labenti in errorem vel haeresim non esset imputabile ad culpam.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si sufficiat simplicibus habere fidem explicitam de aliquibus credendis et implicitam de aliis; igitur si ille, cuius est alios erudire, praedicaret et proponeret aliquid esse credendum, quod interim esset fidei contrarium, posset simplex homo licite adhaerere doctrinae illius credendo tamquam verum aliquid falsum et erroneum; foret proinde talis una fidelis et infidelis; fidelis quidem, quia non tenetur actum explicitum habere de articulo contrario; infidelis vero, quia credit esse verum, quod reipsa fidei repugnat.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Maiores in Ecclesia non tenentur explicite credere magis quam alii minores. Etenim de necessitate salutis non tenetur unus plus quam alius, nisi ad plura obligetur: sed non obligatur aliter ad credendum maior, quam minor in Ecclesia; omnes enim obligantur in Baptismo ad credendum, ubi minor aequaliter adstringitur; igitur non magis explicite tenetur credere unus, quam alius.

CONTRA. Mag., *cap. 2. cit. dist. 3. Iob.*, 1. Boves arabant et Asinae pascebantur iuxta eos; *Simplices et minores sunt asinae pascentes iuxta boves; quia humilitate maioribus adhaerendo, in mysteriis credebant, quae et illi in mysterio docebant.*

RESPONDEO dicendum, Maiores et Praelatos in Ecclesia omnino oportere longe plura explicite credere, ac simplices et rudes. Et declaratio exposita est *art. praec.* Ex quo enim maiores aliis sunt praepositi, plane illos instruere tenentur de necessariis ad salutem, nisi enim illi assiduo studio incumberent erudiendis simplicibus verbo veritatis, cito admodum ipsorum fides deficeret. Tenentur igitur Maiores ad credendum magis explicite, et ad veritatem Scripturae magis intelligendam, quam simplices, quibus Praepositorum suorum opera et scientia est plane necessaria. — *Deinde*, [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 9.] ad fidei actum duo necessario concurrunt, nempe et fidei habitus determinate inclinans in verum, et ipsa credibilia aliqua ratione praesentia. Credibilia autem non sunt praesentia in habitu, ideo requiritur doctor, qui aliqua ratione eadem proponat, atque explicet. Is doctor aut est Deus, aut aliquis alius, qui acceperit credenda per revelationem. Quilibet igitur tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi revelata ab aliis scientibus. Cum igitur Maiorum et Praelatorum in Ecclesia sit simplices sibi subiectos docere, eisque credenda proponere, evidens est; oportere illos longe plura scire, et explicite credere, quam inferiores.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 8.] negando *consequentiam primam*; quia quilibet simplex tenetur cavere non solum omnem errorem contrarium articulis revelatis, sed etiam omne quod est contrarium veritati Scripturae divinae. Non posset enim aliquis pertinaciter adhaerere contrario alicuius veritatis in Biblia, quin haereticus iudicaretur. — *Et cum arguitur*; non tenetur quis cavere errorem, nisi teneatur ad explicite credendum eius oppositum; *responsio*: *consequentia* non tenet, sicut patet in aliis moralibus; nam quilibet tenetur cavere peccatum mortale, et tamen non tenetur scire et cognoscere distincte in quonam gradu superbia sit peccatum mortale, vel gula, quia nec multi experti in scientia id sciunt. — *Dico igitur sic*; [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 8.] aliqua sunt quae communiter praedicantur in Ecclesia, et eiusmodi oportet simplices explicite credere, ut Christum natum esse de Virgine Maria, crucifixum, mortuum pro redemptione generis humani, a mortuis tertia die surrexisse, ac in Caelum ascendisse, aliaque id genus. Si autem aliquid sit credendum, quod tamen non praedicatur universe in Ecclesia, sed in uno determinato loco, non est necessarium simplici credere illud adhaerendo firmiter tali complexioni tamquam certae; imo necessarium est illi non adhaerere, quoadusque sciat id ab Ecclesia approbari tamquam verum, quo sibi constituto tenetur ei firmiter adhaerere; quemadmodum et in moralibus, quum incidunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, tutum est non procedere iuxta unam, aut alteram opinionem, sed expectare quousque veritas aliunde pateat. Si enim unus Doctor asserat aliquem peccare mortaliter, nisi ita se gerat; alius vero contra opinetur, debere quemque aliter se gerere eiusmodi in facto, tunc simplex foret perplexus. Propterea bene videndum est in moralibus priusquam aliquid indubie asseratur.

AD TERTIUM dicendum, [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 9.] teneri prorsus maiores ad credendum explicite, et ad veritatem Scripturae magis intelligendam, ac simplices teneantur; sed non ob causam in argumento allatam, de susceptione Baptismi; sed propterea quod curam susceperunt animarum. Ex quo enim altiorem statum tenere inveniantur quam simplices, tantumdem obstricti probantur ad subiectos illuminandum, et subinde ad veritatem Scripturarum capiendam et explicite credendam.

ARTICULUS VII.

UTRUM EXPLICITÉ CREDERE MYSTERIUM INCARNATIONIS CHRISTI
SIT DE NECESSITATE SALUTIS APUD OMNES.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 1. — S. Thom. 2. 2. q. 2. art. 7.

VIDETUR non esse de necessitate salutis apud omnes explicité credere Mystérium Incarnationis Christi. Etenim [*Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 1.*] haud oportuit homines credere, quod Angeli nescisse inveniuntur, cum hi longe praeceillant hominibus acumine et perspicacia intelligendi: atqui Angeli priusquam Christus omnibus redimendis adveniret, eiusque mysteria per Ecclesiam orbi praedicarentur non noverant Christi Incarnationem futurum, quam modo nos credimus peractam esse; ergo ante Christi adventum hominēs non tenebantur credere illius futuritionem. *Minor* patet ex Apostolo, *ad Ephes.*, 3. ubi dicit, Sacramentum Incarnationis Christi absconditum fuisse Principibus et Potestatibus in caelestibus, eisque per Ecclesiam innotuisse. Et *Isaiae*, 63. quaerunt Angeli: *quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra?*

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ad perfectam obedientiam sufficit implere quae praecipiantur cum promptitudine implendi alia, si fieri praecipiantur; ergo et ad perfectam fidem satis erit credere quae credenda explicité proponuntur, cum voluntate credendi alia, modo ei ut credenda proponantur; sed ante Christi adventum non erant tot credibilia revelata, quot nunc sunt credita a nobis; non enim erant tunc Sacramenta novae Legis instituta; neque fuerunt revelata multa contenta in novo Testamento, quae non continebantur in Veteri.

3. PRAETEREA. [*Oxon., ib.*] *Exodi* 3. ait Dominus ad Moysen: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, et nomen meum Adonai, hoc non indicavi eis.* Moysi igitur aliquid revelavit Deus, quod non ostenderat aliis. Illi proinde haud tenebantur habere fidem de omnibus, quae credere oportebat Moysen; igitur multo minus tenebantur habere fidem de his, quae nos credimus, cum simus alterius Testamenti.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Pro omni statu fuit necessarium homini diligere omnia diligibilia ex charitate; cuilibet enim necessarium fuit ad salutem charitatem habere; charitas autem in quocumque gradu ad omnia diligibilia se extendit; ergo pariter pro omni statu extitit fides necessario respectu omnium credibilium; charitas enim sine fide non perficit animam.

RESPONDEO: *hic dicitur* ex sententia, revera omni tempore oportuisse homines credere Mystérium Incarnationis Christi veluti medium et viam perveniendi ad salutem, secundum quod scribitur, *Act. 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*; verumtamen non eodem modo eas credere debuisse putandum est. Nam, pro temporum diversitate et personarum, diversimode ad fidei actum tenebantur. Et quidem ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, prout ordinabatur ad consummationem gloriae, sed non ut ordinabatur ad liberationem a peccato, per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri; videtur autem Incarnationis Christi praescius fuisse, ex eo quod dixerit, *erunt duo in carne una*, *Gen. 2.*

Quod dictum interpretatur Apostolus *Eph.*, 3. de Christo et Ecclesia. Post peccatum autem fuit explicite creditum Mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quoad passionem et resurrectionem, quibus humanum genus a peccato et morte liberatur; alioquin non praefigurassent Christi passionem quibusdam Sacrificiis, et ante legem et sub lege, quorum Sacrificiorum significatum maiores explicite cognoscebant, minores autem sub velamine. Post tempus vero gratiae revelatae tam maiores quam minores tenentur habere fidem explicitam de Mysteriis Christi, et praecipue quoad ea, quae communiter in Ecclesia publice proponuntur et solemnizantur.

Nos dicimus, sententiam hanc esse approbandam. Et quidem quod attinet ad primum dictum, 3. p. q. 1. art. 3. pluribus declaravimus Incarnationem fuisse futuram, etiamsi homo primus non peccasset. Nam illi revelatum fuit, stante innocentia, Mysterium Incarnationis, crediditque aliquando futurum, et interim ignorabat se in peccatum lapsurum; et non solum sciebat effectum hunc, sed etiam illi revelabatur causa, nempe ut ad gloriae consummationem ordinabatur; sed non ut per ipsum poterat expiari genus humanum a peccato, quod futurum non praesciebat.

Ad plenioram autem *quaesiti* explicationem et intelligentiam, esto PRIMUM DICTUM; [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 2.] pro omni statu homini fuit simpliciter necessaria ad salutem fides infusa, *Declaratio*: quemadmodum anima non est accepta Deo, nec capax beatitudinis, nisi ornetur et perficiatur per charitatem quoad voluntatem, ita nec est Deo accepta, nisi perficiatur habitu supernaturali quoad intellectum; et sicut hae potentiae sunt naturaliter ordinatae in actibus suis, nam *intelligere* praecedit *velle*, ita et in perfectionibus earundem; prius enim natura perficitur intellectus supernaturaliter, quam voluntas, licet simul duratione. Haec autem supernaturalis perfectio, qua anima determinate assentitur vero, creditque verum, fides infusa est. Sicut igitur necessarium fuit omnibus ad salutem ante Christi adventum habere charitatem, ita et habere fidem supernaturalem; non quasi contradictio sit, eas perfectiones separari, quia separantur modo in via, manente fide informi sine charitate, et in patria manebit charitas sine fide, sed quia Deus de lege ordinata, quam statuit, non perficit animam, nisi perficiat eam secundum totum; non perficit proinde voluntatem charitate, nisi perficiat et intellectum fide. Ex hoc igitur credito, scilicet fidem infusam inesse nobis, qua assentimur simpliciter vero, inferimus fidem fuisse in Patribus ante Christi adventum.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 3.] pro omni statu in habentibus usum rationis fuerunt necessarii actus theologicarum virtutum pro aliquando. *Declaratio*: actus moralium virtutum semper fuerunt necessarii cuilibet salvando; ergo et actus praecepti affirmativi obligantis, non pro semper, sed pro quando concurrunt circumstantiae, fuerunt necessarii salvandis pro aliquando; ergo et actus theologicarum virtutum sunt necessarii pro aliquando; quia actus moralium virtutum non ordinantur in finem nisi per actus theologicarum. Unde sicut quilibet tenetur diligere Deum pro omni statu, modo sit compos rationis usus, idque cum urgent circumstantiae eliciendi actum dilectionis Dei; eadem ratione et credere tenetur in unum Deum factorem caeli, et terrae, id exigentibus circumstantiis.

TERTIUM DICTUM: [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 6.] pollentes usu rationis

tenentur pro aliquando ad aliquem actum explicitum, et maxime ad illa, quae sunt facilia captu, sicuti sunt articuli de Christi nativitate, passione, morte, et alia pertinentia ad redemptionem, et ad reliqua implicite, et in generali credenda. At de maioribus et Pastoribus est alia ratio expressa *supra art. 6.* Nam [ib. n. 9.] nullus salutem aeternam consequi potest post lapsum, nisi sit membrum Ecclesiae; nemo autem evadere potest membrum Ecclesiae, nisi in fide Mediatoris, ut disserit Apostolus, 1. ad Hebraeos, et Hugo, *De Sacram.*, lib. 1. *Deinde*, sicut Creator est principium essendi in natura condita, ita et Redemptor est principium reparationis in natura lapsa; ergo nullus potest recreari sine recreante, vel Redemptore, sicut nec esse sine Creatore. Ut igitur fides de Creatore semper fuit necessaria ad salutem, ita fides de Redemptore semper fuit necessaria ad salutem post lapsum humani generis. — Cacterum fides haec de Mediatore esse potest explicita, nempe Dei Filium incarnatum redempturum esse genus humanum, nasciturum de Virgine, et moriturum in Cruce; at ita explicite credere in Redemptorem non fuit necessarium pro omni statu; sed idipsum credi potuisset magis confuse, nempe Deum praeparasse modum, et viam redemptionis humanae, seu id fieret per Dei Filium hominem factum, seu per Angelum, vel hominem, non oportuit explicite credere, sed in universum credere extitit necessarium omni homini ad salutem. Verumtamen profitentes legem Mosaycam tenebantur credere magis explicite, quam non profitentes; illi enim habebant fidem Redemptoris magis explicite traditam in Lege, Prophetis, et Psalmis. Quicumque propterea tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi explicata ab aliis scientibus; et quia nullus in lege veteri habuit tot sibi explicata quot habemus nos in lege Evangelica, ideo nullus tenebatur ad tot explicite credenda. Et si alicui fuerunt tot credibilia revelata, ut forte fuit Abraham, ipse illa credere tenebatur, atque aliis credenda explicare pro captu mentis suae, iuxta conditionem status in quo reperiebantur.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 11.] etsi communiter prius illuminentur Angeli, quam homines, de fiendis, id tamen non esse adeo necessarium, ut aliter Deo volente evenire non possit. Quare fieri potest ut aliquid reveletur hominibus per fidei infusionem, et credendorum revelationem, et non Angelis. Adeoque nulla est haec illatio: Angeli non cognoverunt Incarnationem ante Christi adventum; igitur nec homines crediderunt futuritionem eius. *Et quod tangitur* de maiori perspicacia intellectus Angelici, prae hominum intelligentia; *non est ad rem* praesentem, quia procedit de cognitis et cognoscibilibus via naturali. Angelus tamen qui annuntiavit Virgini Mariae Incarnationem Filii Dei, utique cognovit eam priusquam esset completa.

AD SECUNDUM [*Oxon.* ib.] concedenda est *conclusio*; negamus tamen esse aliqua in Novo Testamento, quae extrahi nequeant de Veteri in aliquo sensu allegorico vel tropologico vel anagogico; tamen non omnia concipiuntur in sensu historiae, et litterae in Veteri.

AD TERTIUM dico sic: [*Oxon.* ib.] actus credendi dependet ex duobus, suntque habitus inclinans, et praesentia credibilis, quod non est praesens in habitu. Ac propterea sine doctore et revelante, non tenebantur simplices, quibus non erant tot credenda revelata, tot credere sicut Moyses; nec Moyses forte, sicut tenentur modo maiores in Ecclesia, quia tot cre-

dabilia non erant sibi revelata. Opposito modo est de scientia, nam pollens habitu scientiae, eo quod ab objecto, sicut a partiali causa generetur, habet obiectum sufficienter praesens, quamvis non vi habitus, sed per species quae manent, quamdiu scientia perseverat; ideo potest considerare quando vult, et in potestate ipsius est, post scientiae acquisitionem considerare quodcumque contentorum in habitu; quod non accidere de fide evidens est. Nec sufficit quicumque occursum credibilium ad intellectum, ut intellectus ad firmiter credendum inflectatur; sicut patet de nuper baptizato, cui si statim occurrant phantasmata horum terminorum, *mori, et resurgere*, et componat apud se, *mortui resurgent*, non credet nisi prius sibi constiterit eum esse articulum firmiter credendum; ideo necessario requiritur cum fide infusa, et fides acquisita ex auditu.

AD ARGUMENTUM *in oppositum* [Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 11.] potest dici, in eo accipi falsum; nempe quemlibet pro omni statu adstrictum fuisse diligere omnia diligibilia ex charitate, quia Salvator Matthaei, 5. dicit: *Audistis, quia dictum est antiquis: diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum*. V detur igitur haud adstrictos fuisse tunc omnes inimicos diligere. Concesso tamen semper obligatos esse ad ita diligendum, dico adstrictos ad diligendum implicite, et non explicite; sicuti non omnes tenentur omnia diligibilia explicite cognoscere, et ita omnes adstringuntur credere implicite omnia credibilia. Praeterea dico, similitudinem non subsistere, quia fides est in intellectu subiective. — *Contra*; igitur aliquis credere poterit nolens: quae enim sunt in intellectu *velle* praecedunt. *Responsio*: consequentia recte non infertur; eo quia actus credendi dependet a duobus; et alterum est habitus inclinans, reliquum credibile praesentatum, non quidem utcumque, sed praesentatum ut credibile; atqui hoc pacto non praesentatur nisi per doctrinam: Et adhuc sub hac ratione praesentatum, non cogitur intellectus ad credendum, quatenus sic credere *velle* praecedit; quia praeponeus credibile intellectui, non demonstrat sic ut adigatur intellectus ad assentiendum, ac propterea non credit nisi volens. Quamvis autem voluntas habeat imperium super actum volendi, non tamen idem imperium habet super actum oppositum, stante fide, adeo ut intellectus credibili proposito dissentiat per voluntatis imperium; potest tamen intellectum impedire, ne exeat in actum suum credendi elicited circa praeposita credibilia.

ARTICULUS VIII.

UTRUM EXPLICITE CREDERE MYSTERIUM TRINITATIS SIT DE NECESSITATE SALUTIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 1. — S. Thomas 2. 2. q. 2. a. 8.

RESPONDEO: *hic dicitur* ex sententia sic: eodem modo quo mysterium Incarnationis Christi est explicite credendum ad salutem, ita et mysterium Trinitatis; etenim illud mysterium hoc plane includit; siquidem credimus Filium Dei assumpsisse naturam humanam, conceptum de Spiritu Sancto in utero Virginis.

Nos dicimus, revera haec ita se habere, et in hunc modum esse do-

cendum, et erudiendum populum christianum. Verumtamen [*Oxon.* 3. d. 25. q. 1. n. 6.] quia Deus neminem ad sibi impossibile obligavit, si esset aliquis adeo rudis, ut concipere nequiret notiones naturae, et personae, is profecto elicere non posset actum explicitum iuxta fidem certissimam, qua Ecclesia tenet mysterium Trinitatis; imo nec habere oporteret, quia sibi impossibile foret concipere essentiae unitatem in Trinitate personarum; satis ergo sibi esset credere sicut Ecclesia credit.

ARTICULUS INCIDENTS.

UTRUM BEATUS ADHAERENS SUMMO BONO PER VISIONEM ET FRUITIONEM ESSE QUEAT FELIX, NON VIDENDO TRINITATEM PERSONARUM.

Doctor, Oxon. 1. d. 1. q. 2. — *S. Thom.* 2. 2. q. 2. a. 8.

VIDETUR haud stare posse beatitudo sine visione et fruitione Personarum, in quibus unicum summum bonum reperitur. Siquidem [*Oxon.* 1. d. 1. q. 2. n. 3.] cognitio confusa imperfecta est visio; Beatorum visio haud esse potest imperfecta cognitio obiecti beatifici; ergo esse nequit cognitio confusa. Videns autem essentiam, et non personas, confuse et non distincte illam intueretur; esset enim visio cuiusdam communis ad personas, et non ipsarum personarum; non foret ergo visio beatifica.

2. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Visio est existentis, qua existens est, et ut est praesens videnti, secundum existentiam sui, in quo distinguitur intuitiva ab abstractiva cognitione, quae non exigit existentiam obiecti, ut terminum; estque in intellectu distinctio haec similis illius in parte sensitiva, quae versatur inter visum et actum phantasiae. Visio beatifica intuitiva est; erit ergo existentis, ut per se existens est. Non existit autem essentia, nisi in personis; ergo intueri non potest essentia, nisi in personis.

3. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Cognosci non potest aliquid cognitione intuitiva, in quo plura reperiuntur distincta ex natura rei, nisi et ea pariter distincte videantur; ergo si nequit essentia videri nisi in persona, et non magis videtur in una, quam in alia persona; aequè enim immediate videtur se habere ad quamlibet ipsarum; nequit igitur videri, nisi in qualibet videatur persona; nec in una, nisi videatur in alia.

4. PRAETEREA. [*Oxon.* ib.] Quoad frui arguitur; nam voluntas non potest magis abstrahere obiectum suum, quam intellectus ostendere; si igitur intellectus ostendere nequit essentiam sine persona, nec unam personam sine alia, nec voluntas poterit distincte frui. — *Confirmatur:* voluntas nequit habere actum distinctum circa obiectum ex parte obiecti, nisi ponatur distinctio in obiecto vel re, vel ratione. Sed si intellectus apprehendit indistincte essentiam, et personam, non erit distinctio ex parte obiecti, nec rei, nec rationis; ergo voluntas nequit habere ibi actum distinctum ex parte distinctionis in obiecto primo. Quod non rei, patet. Quod nec etiam rationis, probo; nam intellectus non distincte apprehendit hoc, vel illud; igitur non distinguit hoc, et illud.

Ex parte item fruitionis arguitur sic: [*Oxon.* ib.] etenim fruitio quietat fruentem: sed una persona non perfecte quietat sine alia; nec

essentia sine persona; quia tunc potentia quietata in illa, non posset ulterius in aliis quietari; ultimate enim quietatum non est ulterius quietabile; et per consequens ista potentia non posset ulterius quietari in aliis personis, nec frui eis, quod falsum est.

5. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Si quietaretur in una persona sola, quoniam constat posse frui etiam aliis; vel igitur fruitio istius personae esse potest cum fruitione alterius, vel erunt impossibiles, ita quod una non erit cum alia. Si primum; ergo duo actus eiusdem speciei erunt in eadem potentia simul, quorum uterque aequatur capacitati illius potentiae; quod est impossibile. Si secundum detur; igitur neuter actus est fruitio, quia neuter esse potest perpetuus.

6. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Mens est imago Trinitatis; ergo quietari nequit nisi in Trinitate; ac proinde nec aliquo obiecto ordinate frui, nisi sit Deus unus, et trinus. — *Confirmatur*: [Oxon. I. d. I. q. 2. n. 1.] actus non terminatur ad obiectum in quantum numeratur; nisi obiectum, ut est formale obiectum numeretur: sed actus fruendi terminatur ad tres personas, in quantum tres; ergo obiectum fruitionis, in quantum obiectum formale, numeratur. *Probatio minoris*, credimus in Deum, in quantum trinus; igitur videbimus Deum, in quantum trinus, quia visio succedit fidei secundum totam eius perfectionem; ergo fruemur Deo, in quantum trinus est.

CONTRA. Obiectum beatitudinis est bonitas summa: haec autem summa bonitas intelligi potest in Deo, etiam sine personarum distinctione; ergo stare potest perfecta felicitas Beatorum, sine visione, et fruitione personarum.

RESPONDEO dicendum, spectata Dei absoluta potentia fieri posse ut Beatus fruatur summo bono, quod est essentia, non fruendo personis, vel una persona sine aliis. *Declaratio*: [Oxon. I. d. I. q. 2. n. 6.] actus omnis habens primum obiectum, a quo essentialiter dependet, et obiectum secundum, a quo essentialiter non dependet, sed tendit in illud virtute primi, licet non possit manere idem actus, nisi habeat habitudinem ad primum obiectum, potest tamen perstare idem sine habitudine ad secundum obiectum, quia ab eo non dependet. *Exemplum*: idem est actus visionis essentiae divinae, et aliarum rerum in essentia; sed essentia in se est primum obiectum, res visae secundarium obiectum. Non posset autem manere eadem visio, nisi esset eiusdem essentiae; posset autem manere eadem visio absque hoc, quod essent res visae in ea. Sicut igitur Deus absque contradictione potest cooperari ad actum illum in quantum tendit in primum obiectum, non cooperando in ipsum in quantum tendit in secundum, et tamen est idem actus; ita sine contradictione potest cooperari ad visionem essentiae, vel fruitionem, quia essentia habet quasi rationem primi obiecti, non cooperando eidem actui visionis, vel fruitionis, in quantum tendit in personam, et ita in unam quod non in aliam, quia persona habet rationem obiecti quasi secundarii. — *Deinde*, quaelibet persona intelligit formaliter intellectu, ut est in ipsa, non ut est in alia aut in tribus; nam ex Aug., 15. *De Trinit.*, cap. 9. *Quaelibet persona intelligit sibi ipsi*. Sed idem videtur esse de intellectu, ac de obiecto; ergo quaelibet persona beatificabitur perfecta obiective essentia, ut est in se ipsamet persona, non ut in altera, aut in tribus; satis est ergo divina essentia ad beatificandum tum ipsum Deum tum caeteros

beatos, non ut est in personis, sed ut summum bonum in se. — *Denique*, [ib. n. 5.] Pater omnem perfectionem habet a se; nec aliqua perfectio simpliciter et essentialis est quasi posterior ipsis personis: sed visio beatifica, quae dependet ab essentia ut in tribus, est quasi posterior tribus, cum ab eis pendeat obiective; ergo si visio beatifica est ab essentia ut in tribus, Pater hanc perfectionem quodammodo non habebit a se, sed a tribus, et haec perfectio in eo erit quasi posterior tribus personis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo sic: [*Oxon.* i. d. i. q. 2. n. 6.] universale in creaturis dividitur in suis singularibus; hoc autem quod est dividi, imperfectionis est, ideo non competit ei quod est commune in Deo, imo essentia divina, quae de se est communis tribus personis, est de se *haec*. Propterea igitur cognitio alicuius universalis a singularibus abstracti confusa est atque imperfecta, quia obiectum est confusum, divisum in illis, quae in ipso confuse concipiuntur. Haec autem cognitio essentiae Divinae distincta est, quia est obiecti, quod est de se *hoc*; et tamen non oportet in illo distincte concepto personam distincte concipi, quia ipsa non est primus terminus visionis, vel fruitionis, ut declaratum est.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon.* ib.] oportere quidem terminum visionis esse quid existens in quantum existens, sed non esse necessarium ut terminetur ad subsistentiam, seu existentiam alteri incommunicabilem. Essentia autem divina est de se *haec*, et actu existens, esto in sui ratione non includat incommunicabilem existentiam; ideoque ipsa terminare potest visionem intuitivam, citra visionem personarum. — *Ad formam* igitur argumenti, concedo visionem non esse nisi existentis in quantum existens. *Cum subditur*: non est existens nisi in persona; igitur visio est existentis ut in persona; *non sequitur*; sed tantum potest inferri visionem non esse subsistentis, nisi videatur essentia, ut in persona existit, vel incommunicabiliter subsistit.

AD TERTIUM dico, [*Oxon.* i. d. i. q. 2. n. 7.] negandam esse primam propositionem, nisi quando in illis ex natura rei distinctis, ipsum primum visum distinguitur. *Exemplum*: albedo et album visum distinguuntur in partes, in quibus videtur, et ideo non distincte videretur album nisi illae partes, in quibus distinguitur album visum, distincte viderentur. In proposito autem, etsi personae ex natura rei distinguantur, tamen essentia visa non distinguitur in eis, quae est de se *haec*; ideo potest distincte videri sine illis visis quae subsistunt in ea. — *Ad aliam deductionem* de voluntate, aimus, *antecedens* esse falsum; et praeterea quia *consequentia* non est necessaria, respondemus sic: intellectus ostendere potest aliquod obiectum primum voluntati, et in illo primo obiecto ostendere potest aliquod per se obiectum, sed non primum. Vocamus autem obiectum primum totum illud ad quod terminatur actus; et obiectum per se quod includitur per se unitive in obiecto terminante primo. Utraque autem ratio ibi ostensa sufficit ad hoc, ut voluntas habeat actum suum circa illud. Non enim oportet voluntatem velle totum illud primo ostensum; sed magis velle potest id quod sibi repraesentatum fuit in illo ostenso, et etiam non velle. — *Ad confirmationem* [ib. n. 8.] cum dicitur: obiectum aut differt re, aut ratione; aimus, differre ratione. — *Et cum contra* probatur, quia intellectus non distincte concipit hoc ab illo; *responsio*, non oportere ad distinctionem rationis intellectum habere

illa, sicut obiecta distincta, sed satis esse, ut in primo obiecto aliquid concipiat.

AD ALIUD *de quietatione* [*Oxon.* i. d. i. q. 2. n. 8.] respondeo sic: Pater aeternus quietatur in essentia una, ut est in se. Non ergo sequitur; igitur quietari, nequit in essentia, ut est in Filio, vel Spiritu Sancto; imo quietatur in essentia sua, ut communicata est eis, idque eadem quietatione, qua quietatur in essentia, ut est in se. Quod enim quietatur primo in aliquo obiecto, quietatur in eodem, in quocumque est, secundum illum modum. Ita et hic, si Beatus prius fruatur essentia, postea persona, non quietatur ulteriore quietatione, ac prius quietabatur, sed eadem omnino quietatione, in quantum obiectum quietans terminat ut in aliquo, et prius non terminabat ut in illo.

Atque ex his ad SEQUENS ARGUMENTUM dico, [*Oxon.* i. d. i. q. 2. n. 8.] haud fore ibi duos actus; quia quicumque actus est ibi fructivus, vel visivus, est obiecti primi sub una ratione formali: sed iste actus unus esse potest obiecti per se, virtute primi obiecti, vel potest esse tantum ipsius obiecti primi; nec proinde erunt duo actus eiusdem speciei simul, nec successive.

AD ULTIMUM dicendum, *consequentiam* non recte inferri, quia esto voluntas fruatur Deo ut trinus est; non tamen ut trinus, quia non spectat haec trinitas ad obiectum primum fruitionis. — *Ad confirmationem*, cum dicitur: actus fruendi terminatur ad tres personas, in quantum tres. *Dicimus*: [*Oxon.* i. d. i. q. 2. n. 13.] Beatos videre tres, in quantum tres; idest rationem formalem Trinitatis vident. Sed ipsa Trinitas non est ratio formalis videndi, vel causa inherenciae praedicati ad subiectum, quae est vis reduplicationis proprie acceptae, scilicet fruitionis vel visionis; imo haec ratio est essentiae divinae unitas. — *Cum probatur* ulterius per *credere Deum trinum*; dico plurimum interesse inter credere, et videre, vel frui. Essentia enim divina non causat in nobis immediate actum credendi, sicut causabit immediate actum videndi; idque evenit ob imperfectionem intellectus nostri pro statu isto; nam intelligimus personas distinctas ex creaturis et distinctis actibus; et in quantum ad cognitionem nostram potest modo Trinitas esse ratio formalis cognoscendi, tunc autem erit praecise cognita, et non ratio formalis cognoscendi, quia tunc videbitur per rationem essentiae in se, ut per rationem obiecti.

AD ARGUMENTUM *in oppositum respondetur* sic: summa Dei bonitas, secundum modum quo nunc cognoscitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum; sed secundum quod Deus intelligitur in seipso, prout videtur a Beatis, non potest intelligi sine Trinitate personarum. — *Nos dicimus*, [*Oxon.* i. d. i. q. 2. n. 12. seqq.] obiectum fruitionis esse oportere bonitatem quidditativam, et non perfectionem suppositalem, vel suppositi; nam haec perfectio, ut distinguitur contra perfectionem quidditativam, non est formalis ratio agendi, nec ratio formalis termini alicuius actionis. Perfectio autem quidditativa non est nisi perfectio abstracta a supposito, quae de se respicit omne suppositum indifferenter, et ideo bonitas ut terminat actum fruendi sit oportet perfectio quidditativa. Est igitur bonum non quomodocumque sumptum, sed *bonum* quidditative acceptum terminus fruitionis. Quatenus igitur bonitas haec essentialis de facto videtur a Beatis, utique ut in tribus intuetur de facto, non quia illae tres suppositales unitates sint termini actus fruitionis, sed qua-

tenus ratio formalis agendi, et terminandi in eis reperitur. Nulla est interim repugnantia ex natura rei, quia fruitio ad ipsam summam terminatur bonitatem, etsi non videantur rationes suppositorum. Nam nos quoque concedimus de facto Beatos habere non posse ordinatam fruitionem, nisi ad tres personas terminetur.

ARTICULUS IX.

UTRUM CREDERE SIT MERITORIUM.

RESPONDEO dicendum, credere esse meritorium, ut patet ex dictis 1. 2. q. 114. art. 1., et 2.

ARTICULUS X.

UTRUM RATIO INDUCTIVA AD EA QUAE SUNT FIDEI MINUAT MERITUM FIDEI.

Doctor, Oxon. 2. d. 1. q. 3. — S. Thomas 2. 2. q. 2. a. 10.

RESPONDEO [*Oxon. 2. d. 1. q. 3. n. 10.*] rationes inductivas ad credendum non minuere fidei meritum. Etenim Doctores Catholici creditorum veritates inquirentes per rationes, et nitentes intelligere illud quod crediderunt, profecto non intendebant destruere meritum fidei; imo Augustinus et Anselmus arbitrati sunt se meritorie laborare, ut intelligerent quod crediderunt, secundum illud Isaiae, 7. iuxta aliam translationem: *Nisi credideritis non intelligentis*. Credentes ergo inquirebant, ut intelligerent ea, quae crediderunt per rationes. — Porro si rationes necessariae excogitentur ad persuadenda quae fideliter credimus, utile foret eos infidelibus proponere ad extorquendum eorum assensum. Quod si eiusmodi rationes minime occurrant ad probandum esse factum, scilicet fidei articulum, sed tantum ad ostendendam rei possibilitatem, etiam utile esset eos adducere contra infideles, qui exinde aliququaliter persuaderentur, ne resisterent credibilibus veluti impossibilibus. Tantum ergo abest ut rationes inducentes ad credendum quae sunt fidei evacuent meritum, imo in talibus sese exercentes constat eos opera meritoria repraesentare.

QUAESTIO TERTIA.

DE EXTERIORE ACTU FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

QUAESTIO QUARTA.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa fidei virtute. Et *primo* quidem de ipsa fide: *secundo*, de habentibus fidem: *tertio*, de causa fidei: *quarto*, de effectibus eius.

Circa primum quaeruntur octo.

1. Quid sit fides. - 2. In qua vi animae sit sicut in subiecto. - 3. Utrum forma eius sit charitas. - 4. Utrum eadem numero sit fides formata et informis. - 5. Utrum fides sit virtus. - 6. Utrum sit una virtus. - 7. De ordine eius ad alias virtutes. - 8. De comparatione certitudinis eius ad certitudinem virtutum intellectualium.

ARTICULUS I.

UTRUM HAEC SIT COMPETENS FIDEI DEFINITIO: FIDES EST SUBSTANTIA SPERANDARUM RERUM, ARGUMENTUM NON APPARENTIUM.

Alensis Collat. 31.

ARTICULUS II.

UTRUM FIDES SIT IN INTELLECTU SICUT IN SUBIECTO.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 1. — S. Thom. 2. 2. q. 4. a. 2.

De hoc Alens. Collat. 35.

RESPONDEO dicendum, fidem esse in intellectu sicut in subiecto. Etenim [*Oxon. 3. d. 31. per tot. — 4. d. 10. q. 6. n. 14.*] fidei succedit visio in Patria fidem evacuans: visio autem est actus intellectus; igitur et credere pariter erit eiusdem potentiae actus; atque ita fidei habitus, a quo est credendi actus, sit oportet subiective in intellectu.

Et si obiiciatur: [*Oxon. 3. d. 25. q. 1. n. 11.*] ergo aliquis potest credere nolens; nam quae sunt in intellectu praecedunt *velle*. *Respondeo*, consequentiam esse negandam; quia actus credendi dependet a duobus, scilicet habitu inclinante, et credibili praesentato, non quomodocumque, sed praesentato tamquam credibile; quo pacto non praesentatur communiter nisi per doctrinam; et adhuc si sit praesentatum, non necessario credit intellectus, ut sic credere praecedit *velle*; quia proponens credibile intellectui non demonstrat, ita ut cogat intellectum ad assentiendum; ideo non credit nisi volens. Quamvis autem voluntas habeat imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super oppositum actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis; sed solum potest impedire intellectum, ne exeat in actum suum credendi elicited circa credibilia proposita.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM UT FIDES SIT IN INTELLECTU, NECESSE SIT ALIQUEM
HABITUM INFUSUM ESSE IN VOLUNTATE.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 2. lat. — S. Thom. 2. 2. q. 4. a. 2.

VIDETUR oportere, aliquem habitum infusum esse in voluntate, ad hoc ut fides sit in intellectu. Nam [*Oxon. 3. d. 25. q. 2. lat. n. 1.*] intellectus pro praesenti statu non movetur nisi a duobus; nempe ab obiecto, et voluntate, quae est universalis motor: sed credibilia non sunt eius efficaciae, ut moveant ipsum intellectum ad assensum; ergo ad hoc ut intellectus assensum praebet, oportet ipsum a voluntate moveri: sed a voluntate moveri non potest ad assentiendum alicui supernaturali, nisi in ipsa sit aliquis habitus supernaturaliter inclinans ad illud volendum; sicut ergo requiritur in intellectu habitus supernaturalis ad assentiendum, ita et in voluntate, ut velit ipsum assentiri.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Ad hoc ut actus dependens a duobus agentibus sit perfectus, necesse est principale agens perfici supernaturaliter, vel tantum, vel plus sicut instrumentale: sed voluntas respectu actus credendi est motor principalis, intellectus autem instrumentalis; igitur si habitus supernaturalis requiritur in intellectu ad hoc ut assentiat, magis requiritur in voluntate habitus supernaturalis, ad hoc ut moveat, et velit ipsum assentire.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Nulla apparet contradictio, quominus intellectus si fieret mere per se, et haberet obiectum praesens, valeat et possit intelligere, vel credere sibi praesentato, nullo in voluntate existente habitu infuso.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [*Oxon. ib.*] actus credendi est ab obiecto praesente, sicut ab efficiente actum; non ita autem est a voluntate; alioquin si voluntas foret causa actus credendi, et proponeretur intellectui, astra esse paria, nulla praecedente persuasionem, posset voluntas imperare intellectui, ut assensum praestaret huic complexioni, *astra sunt paria*; quod nihil est dictu. Itaque oportet obiectum habere causalitatem super actum, nec voluntas movet, nisi pariter et obiectum moveat. Tunc dico, credibilia, ut sunt praesentia in se, sive in fide acquisita, vel infusa, licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum, sed voluntas, ut dicis, simul movet, et verum est pro quanto movebat ad acquirendam fidem acquisitam, sed posita fide acquisita, credibili praesente potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat, nec plus requiritur. — *Respondeo etiam*, quamvis requiratur motus positivus voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus, quia posito noto supernaturali praesente intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum illud; dummodo in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud, sicut est in proposito; stante ergo fide infusa in intellectu, non oportet habitum supernaturalem esse in voluntate, ad hoc ut intellectus exeat in actum credendi.

AD SECUNDUM: [*Oxon. ib.*] cum dicitur principale: agens debet esse

dispositum; *responsio*: sicuti in instrumento artificiali sufficit acuties, ad hoc ut virtus motiva moveat ipsum ad scindendum, nec similis dispositio requiritur in principali movente, vel dispositio illi proportionata, scilicet in virtute motiva, ita hic, ad hoc ut voluntas moveat intellectum ad fidem praestandam credibili, sufficit dispositio intellectus; nec oportet supernaturalem dispositionem illi proportionatam poni in voluntate; nec ad hoc ut difformiter operetur per instrumentum requiritur talis dispositio proportionata in voluntate, qualis est in actu credendi perfectiori, et minus perfecto; sed sufficit proportionalis dispositio in intellectu differens, secundum quod gradus differentes in perfectione sunt in actibus.

Poncius in Comm. praesentis, et sequentis quaestionis dignus est legi; multa enim bona scitu dignissima circa fidei materiam inserit, ac solita eruditione, et claritate expendit; ut de iudicio praerequisito ad actus fidei; an volitio credendi sit actus peculiaris virtutis: an fides sit virtus, et prima virtutum; et utrum sit practica, vel speculativa, etc. Exacte declarans secundam responsionem ad primum: ostendit calumniam illatam Doctori de Semipelagianismo ad ipsum minime pertinere; ac denique docet Aquinatem et Scotum in praesenti quaesito non dissidere, quia quod negatur ab uno, non asseritur ab altero.

ARTICULUS III.

UTRUM CHARITAS SIT FORMA FIDEI.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. 2. 2. q. 4. a. 3.

RESPONDEO dicendum, charitatem esse fidei formam; non sic intelligendo, quasi sine charitate proprium actum habere non valeant, sed quia ulteriore perfectione, qua pollere possent, destituuntur. *Declaratio*: [*Oxon. 3. d. 36. n. 31.*] in quantum fides, aut etiam spes sunt principia priorum actuum respectu priorum obiectorum, in eos respective possunt, et per fidem credere, et per spem sperare quis valet, esto Dei charitate privatus inveniatur. Verumtamen perfectionem illam ultimam, qua ornatur in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine charitate. Et haec quidem perfectio tam in moralibus, quam in istis, licet dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, sive per aliquem ordinem istarum, vel eorum actuum ad finem; potest tamen dici esse praecipue in hoc quod est acceptari a Deo ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec eius actus acceptatur sine charitate, quae sola dividit inter filios regni, et perditionis.

ARTICULUS IV.

UTRUM FIDES INFORMIS POSSIT FIERI FORMATA,
ET E CONVERSO.

RESPONDEO, citra ullam dubitationem fidem informem fieri posse formatam, et e converso. Si enim (ut dictum est *art. praec.*) aliud non sit fidem esse formatam quam ipsius actum acceptari a Deo in ordine ad beatitudinem per charitatem inhaerentem et ordinantem idest dantem passivam acceptabilitatem, qua stare potest fides sine charitate, et perseverante illa desuper adveniente, palam est, informem fieri posse formatam, et e converso.

ARTICULUS V.

UTRUM FIDES SIT VIRTUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 24. n. 14. 16.

RESPONDEO dicendum, fidem esse unam de tribus virtutibus theologicis, ponendam ob auctoritatem Scripturae et Sanctorum. Sed esse in nobis, eadem fide tenemus; ostendi id enim non potest. Est tamen ponenda et propter actum primum, et propter perfectionem actus secundi, quem gradum non posset habere intellectus cum fide acquisita solum, huic autem virtuti fidei fieri non posse ut subsit falsum, ut fidei acquisitae, late declaratum fuit *supra q. 1. art. 3.*

ARTICULUS VI.

UTRUM FIDES SIT UNA VIRTUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 25. q. 2. — S. Thom. 2. 2. q. 4. a. 6.

RESPONDEO *supra, q. 1. a. 1.* exponentes fidem infusam versari circa primam veritatem, tamquam eius per se obiectum, declaratum quoque fuit, unam esse fidem omnium credibilium, quia non respiciuntur credibilia sub propriis rationibus illorum, sed quatenus omnia sunt a Deo revelante et attestante singula et omnia revera ita se habere.

Nunc exposituri qua ratione fides una sit virtus, [*Oxon. 3. d. 25. q. 2. n. 3.*] dicimus quemlibet habitum intellectualem suam mutuare unitatem ex unitate sui primi obiecti, in quo habitus virtualiter continetur, veluti in sua causa partiali, sicut Geometria dicitur unus habitus ex unitate lineae, in quo sunt omnia alia, quae deducuntur in scientia illa, et virtualiter continentur mediatus vel immediatus, secundum quod se habent ad illam: tamen si alia explicita in scientia considerentur sub propriis rationibus in se, non autem ut continentur in aliquo uno primo subiecto, forte tot sunt habitus, quot conclusiones distinctae specie sunt emonstratae. — Non potest autem dici, fidem infusam habere unitatem ex obiecto primo, scilicet Deo, quia Deus non movet in ratione obiecti ad cognitionem omnium credibilium, nec in Deo ut in obiecto concipiuntur omnia credibilia, ut ex illo deduci possunt, licet contineat omnia, ut causa effectiva omnium. Ideo oportet dicere, fidem habere unitatem, vel ab unitate revelantis credibilia, quia omnia respiciuntur a fide, ut revelata a Deo, eaque formalis ratio una est in omnibus, iuxta dicta *q. 1. a. 1.*; vel certe fidem habere unitatem in se formaliter ex seipsa, quamvis illam effective accipiat a Deo; non vero accipere unitatem ex aliquo, ut obiecto, quemadmodum accipit scientia ab suo obiecto propriam unitatem.

ARTICULUS VII.

UTRUM FIDES SIT PRIMA INTER VIRTUTES.

Poncius in Comm. super q. 2. d. 25. 3. late hanc quaestionem expendit

ARTICULUS VIII.

UTRUM FIDES SIT CERTIOR SCIENTIA ET ALIIS
VIRTUTIBUS INTELLECTUALIBUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 23. — S. Thom. 2. 2. q. 4. art. 8.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 23. n. 19.*] uno modo actum credendi esse simpliciter perfectiorem actu intelligendi elicito ab habitu naturali perfecto primorum principiorum; alio vero modo, mox explicando, reputandum fore imperfectiorem. *Declaratio*: nam possumus considerare hos actus in se; qua in comparatione actus credendi est perfectior; nam est a perfectiori principio elicitus, et in perfectius pariter tendit obiectum. Quod si hi actus considerentur secundum quod magis et minus attingunt propria respective obiecta, tunc profecto actus intelligendi est actu credendi perfectior. Siquidem eius actus obiectum non sic ipsum excedit in intelligibilitate non intellecta, quantum Deus excedit actum credendi in intelligibilitate non intellecta per actum fidei. *Exemplum*: aquilae oculus intuetur solem; oculus meus videt candelam; simpliciter loquendo visio Aquilae est perfectior, quia a perfectiori et acutiori potentia elicita. Sed loquendo de actu secundum proportionem ad obiectum, e contra res se habet; quia visio mea magis attingit ad omnimodam candelae visionem, quam visio Aquilae ad comprehensionem solis in se; atque ita secundum proportionem geometricam visio mea est perfectior; at secundum arithmetica visio Aquilae meae praecellit visioni; quia nobilius est parum attingere de nobilioribus obiectis, quam multum de aliis, ut dicit Aristoteles, I. *De Animalibus*.

QUAESTIO QUINTA.

DE HABENTIBUS FIDEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Videsis Alens. Coll. 34.

QUAESTIO SEXTA.

DE CAUSA FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causâ fidei.

Et circa hoc quaeruntur duo.

I. Utrum fides sit homini infusa a Deo. - 2. Utrum fides informis sit donum Dei.

ARTICULUS I.

UTRUM FIDES SIT HOMINI A DEO INFUSA.

Doctor, Oxon. 3. d. 23. — S. Thom. 2. 2. q. 6. a. 1.

VIDETUR fides non esse homini a Deo infusa. Nam [*Oxon. 3. d. 23. n. 1.*] ad quamcumque certitudinem actus credendi, quem experimur in

nobis respectu credibilium, sufficit nobis fides acquisita; igitur non est adstruenda ulla fides infusa. *Consequentia* patet; quia non ponitur habitus nisi propter actum, et sufficiente uno superfluum est ponere plura. *Probatio antecedentis*: etenim fide acquisita credimus iis, quae notantur in chronicis et historiis de gestis quorundam hominum, rebusque bellicis, accremento vel eversione Regnorum, aliisque similibus, quia veraces esse et fuisse illos, qui talia litteris mandaverunt; ergo pariter fide acquisita firmiter credere possumus vera esse omnia, quae in Canone Bibliae traduntur, eo quod persuasum nobis sit eorum librorum Auctores mentiri et decipere noluisse.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Magis est supra inclinationem intellectus, imo contra, assentiri falsis impossibilibus oppositis necessariorum, quam assensum praestare obiectis neutris, quae licet sint vera, non tamen habent evidentiam ex terminis: sed aliquis habitu acquisito per phalsigraphum assentit opposito conclusionis demonstratae vel demonstrabilis, sicut habens ignorantiam dispositionis, qui nempe est in errore, firmiter illi falsitati adhaeret; ergo multo fortius fide acquisita potest firmiter credere vera neutra, cuiusmodi sunt credibilia a nobis. — *Sed dices*, ideo illum falso assentiri, quia persuasus est aliqua argumenti apparentia. *Ideo pono aliud exemplum*. Aliquis haereticus sic firmiter assentitur errori suo, ut paratus sit morti se exponere pro eo; et fide sua ita adhaeret illi quod evidens ex terminis esse non potest, cum sit falsum et haeresis; ea autem fides esse non potest, nisi acquisita; estque in ratione inclinans ipsam firmiter in illum errorem; nec ratione aliqua est persuasus, sed credit auditui aliquorum, ut proprio conceptui; igitur aliquis fide acquisita potest firmiter adhaerere alicui credibili, sine fide a Deo infusa.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Si ponatur in nobis fides infusa, illa nequit corrumpi, nec amitti; id autem est falsum; igitur non est ponenda eiusmodi fides infusa. *Probatio antecedentis*: nam sicuti habitus infusus creatur a Deo, et non gignitur ex actibus nostris, ita quum corrumpitur, annihilatur omnino; et sicut creatura nequit aliquid creare, ita nec quidquam in nihilum redigere; igitur nemo habens fidem quocumque errore valeret effective fidem annihilare, nec demeritorie; nam tunc id eveniret per maximum demeritum, scilicet per odium Dei. Id vero apparet falsum, quia doemones cum odio Dei habent fidem informem; ipsi enim credunt et contremiscunt. Si igitur adstrueretur fides infusa, nulla ratione posset corrumpi, nec amitti; igitur non est ponenda alia fides, praeter acquisitam.

CONTRA [*Oxon. ib. n. 3.*] Ad Hebraeos, 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*: sed certum est multos Deo placuisse, et etiam placere; necesse est igitur ponere fidem respectu credibilium, nobis revelatorum. Quod vero loquatur de fide infusa patet per eundem, 1. *ad Corinth.*, 12. ubi dicit, adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, et post, *cap.* 13. subdit de istis virtutibus theologicis, quae sunt viae excellentiores omnibus habitibus acquisitis. Ibi enim loquitur de fide infusa, sicut de charitate infusa.

RESPONDEO, *pro solutione* esto PRIMUM DICTUM: [*Oxon. ib. n. 5.*] Propter credulitatem articulorum revelatorum ut nempe homo firmiter credat omnibus articulis revelatis, atque ad alteram partem determinetur, citra omnem formidinem de opposito, non oportet ponere fidem infusam, nec eius necessitas potest ex hoc concludi. *Declaratio*: fides acquisita est

supra opinionem; hæc enim adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius; licet sit infra scientiam, quæ est ex evidentia obiecti scibilis. Quare non dico, mundum incepisse mecum, non quia scio ipsum præcessisse me, quia præteritorum non est scientia, secundum Augustinum; nec opinor mundum præcessisse me, sed adhaereo firmiter huic, *mundum præcessisse me*, per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veritati credo firmiter. Nec dubito, mundum præcessisse me, et esse partes mundi, quas non vidi, quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia, et affirmantium vera esse. Ideo sicut non haesito de veritate eorum, quæ est quasi principium, sic neque de dictis eorum, quæ est quasi conclusio sequens eodem modo, quia homo non dubitat de Dei veracitate; id enim cuique naturaliter inditum est, nempe Deum esse veracem, ipsamque veritatem; nec dubitatur de Ecclesiae approbatione, approbantis dicta et scripta virorum præcedentium, ideo nec dubitatur de his, quæ in Scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu quis firmiter illis adhaeret.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon.* 3. d. 23. n. 14.] etsi nequeat naturaliter ostendi dari fidem infusam, esse tamen admittendam propter auctoritatem Scripturæ et Sanctorum. *Declaratio*: si enim fide acquisita possumus firmiter assentiri omnibus fidei articulis; ergo ex eo quod quis firmiter teneat verissima esse omnia revelata, nequit inferri eum præditum esse fide de facto; tantum ergo præsupposita fide, quod quis velit credere Scripturæ et Sanctis, potest ostendi habitum hunc fidei inesse obiecto; sed infideli numquam ostenderetur. Sicut ergo credo, Deum esse unum et trinum, ita credo me habere fidem infusam, idque a Deo perficiente animam in actu primo; Dei enim est perfectè perficere, quum perficit. Sicut enim cum sanat aliquem secundum corpus, perfecte sanat; ita etiam se gerit respectu animæ. Hæc autem erat per peccatum deformata, ideo Christus eam reformando sicut perficit voluntatem per charitatem, ita et intellectum per fidem. Et quemadmodum voluntas sine charitate non esset perfecta in actu primo, nec posset in actum secundum perfectum, uti cum illa; ita et intellectus fide infusa destitutus. Perficit itaque Deus has potentias per habitus supernaturales in esse quodam supernaturali, sicut natae sunt etiam perfici naturaliter habitibus moralibus.

Nec pono habitum fidei infusæ solum propter gradum in actu, [*Oxon.* 3. d. 23. n. 15.] sed etiam propter assensum, quia assensus non est penitus a voluntate. Aliqui enim sunt, qui vellent magis assentire, et tamen minus assentiunt, et ideo petebant Apostoli; *Domine adauge nobis fidem* Lucæ, 17. Et in quadam collecta petitur augmentum eius: *Omnipotens sempiternæ Deus da nobis fidei, spei, et charitatis augmentum*. Istud non oporteret petere, si assensus omnimode et unice esset a voluntate, nec fides omnem excludit dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis. — Quod vero requiratur fides infusa non solum propter intensionem actus, sed etiam propter assensum, et certitudinem, patet; quia hoc esse nequit a fide acquisita, nempe firmus assensus, et absque ulla penitus haesitatione. Nam fide acquisita nullus credit alicui, nisi quem scit posse falli, et fallere; esto supponatur fallere nolle. Sed nemo potest perfectè assentiri dictis illius, quem novit posse falli, et fallere, in iis, quæ asserit ut vera, cuiusmodi est quilibet homo, cui, et non alij assentitur per fidem acquisitam, ob illius veracitatem. Cum igitur ita

sit oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum respicientem Deum pro obiecto primo, quae est veritas prima, de qua sicut de obiecto formantur aliae veritates, quae continentur in articulis mediatus, vel immediatus, secundum quod ipsum obiectum primum hac, aut altera ratione respiciunt.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. ib. n. 18.] *antece-*
dens esse falsum. Licet enim fides acquisita sufficiat ad assensum et certitudinem actus prout *credere* opponitur *opinari*; tamen non est ita perfecte rectus, sicut cum fide infusa; nec iste actus ita intensus; nec sufficit in *esse* primo, quia fides acquisita non perficit animam ita perfecte sicut infusa, ut dictum est in *secunda conclusione*; oportet igitur adstruere utramque fidem; etsi de infusa nobis non constet, nisi per auctoritatem.

AD SECUNDUM concedo, [Oxon. ib.] aliquem assentiri posse per phalsigraphum opposito conclusionis demonstrabilis, propter apparentem syllogismum; sed numquam firmiter. Quò in casu, causa adhaesionis est apparentia syllogismi; et causa prima deceptionis est defectus in forma, non in materia; quia tunc numquam staret ad aliquod principium verum, sed iretur in infinitum in principiis. — *Et cum dicitur*: haeretici praestant assensum falsis dogmatibus sine ratione; *dicimus*, hoc non esse verum; quia nullus haeticus proprie loquendo (ut excludantur simpliciter infideles) est, qui non reputet se christianum; et omnis talis errat male intelligendo aliquam Scripturae auctoritatem; ex quo falso intellectu, falsior infertur conclusio, cui pertinaciter adhaeret. Sicut si aliquis male intelligendo illud Apostoli, ad Rom., 14. *Qui infirmus est olus manducet*; exinde inferret anathema esse omnem infirmum, qui vescitur aliis cibis, praeter olera, nihil profecto esset ad intellectum Apostoli; quia non loquitur de infirmitate corporali, sed de spiritali in fide.

AD TERTIUM concedo, [Oxon. ib.] fidem in nobis non corrumpi effective, sed demeritorie. — *Et cum subditur*; igitur per maximum demeritum; dico, non oportere incidere odium Dei, sed corrumpi demeritorie sive error per illud, quod ex sui ratione opponitur fidei, cuiusmodi est infidelitas, circa credibilia.

ARTICULUS II.

UTRUM FIDES INFORMIS SIT DONUM DEI.

Doctor, Oxon. 3. d. 36. — S. Thom. 2. 2. q. 6. a. 2.

Videsis Alensem 3. p. q. 64. et Collat. 38.

RESPONDEO dicendum, fidem vel informem esse donum Dei, iuxta dicta supra q. 4. art. 3. et 4.

QUAESTIO SEPTIMA.

DE EFFECTIBUS FIDEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Alensis 3. p. q. 66.

QUAESTIO OCTAVA.

DE DONO INTELLECTUS ET SCIENTIAE, IN OCTO
ARTÍCULOS DIVISA.*De his late actum 1. 2. q. 68. ex Doctore Oxon., 3. dist. 34. et 35.*

QUAESTIO NONA.

DE DONO SCIENTIAE, IN QUATUOR ARTÍCULOS DIVISA.

De his locis q. antecedenti notatis.

QUAESTIO DECIMA.

DE INFIDELITATE IN COMMUNI, IN DUODECIM ARTÍCULOS DIVISA.

De his Alens. 2. p. q. 160. Ultimum articulum qui est, An pueri Iudaeorum et aliorum infidelium, sint invitis parentibus baptizandi? late expendimus, 3. p. q. 68. art. 10.

QUAESTIO UNDECIMA.

DE HAERESI, IN QUATUOR ARTÍCULOS DIVISA.

Alensis 2. p. q. 163.

QUAESTIO DUODECIMA.

DE APOSTASIA, IN DUOS ARTÍCULOS DIVISA.

Alensis 2. p. q. 165.

QUAESTIO DECIMATERTIA.

DE PECCATO BLASPHEMIAE IN GENERALI,
IN QUATUOR ARTÍCULOS DIVISA.*Alensis 2. p. q. 132. per totum.*

QUAESTIO DECIMAQUARTA.

DE BLASPHEMIA IN SPIRITUM SANCTUM
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum Sanctum.

Circa quod quaeruntur quatuor.

1. Utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum Sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia. — 2. De speciebus huius peccati. — 3. Utrum sit irremissibile. — 4. Utrum aliquis peccare possit in Spiritum Sanctum a principio antequam alia peccata committat.

ARTICULUS I.

UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IDEM,
QUOD PECCATUM EX CERTA SCIENTIA.

Doctor, Oxon. 2. d. 43. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 14. a. 1.

VIDETUR fieri haud posse, ut voluntas peccet in Spiritum Sanctum, nisi a pariter peccet in caeteras divinas personas. Etenim [*Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 1.*] Ioan., 15. *Qui me odit, ait Salvator, et Patrem meum odit.* Ubi Glos. *Qui peccat, inquit, in unam personam, peccat et in aliam.* Unde Ioan. 15., cit. *Qui diligit me, diligit et Patrem meum.*

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si esse posset peccatum in Spiritum Sanctum, profecto tale peccatum charitati opponeretur; nam iuxta Magistrum, 1. dist. 17. Charitas est Spiritus Sanctus, dicente Ioan. Epist. prima, cap. 4. *Deus charitas est.* Charitati autem directe odium opponitur; fieri autem non potest, ut voluntas odio prosequatur Deum, in quo nulla esse potest ratio mali.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Lucae, 12. *Ei autem qui dicit verbum in Filium hominis, remittetur illi: ei autem qui in Spiritum Sanctum blasphemaverit, non remittetur.* Contingit igitur peccare in Spiritum Sanctum.

RESPONDEO: [*Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 2. — Report. ib. n. 2.*] primo videndum est qua ratione esse queat peccatum praecise in Spiritum Sanctum. Ad eius rei intelligentiam, sciendum, peccatum aliud non esse, quam aversionem a Deo, et conversionem ad creaturam. Verum aversio haec intelligi et esse potest vel virtualis, vel formalis. Primo modo nequit quis averti ab una persona, quin virtualiter intelligatur aversus a reliquis. Cum enim omnium sit una essentia bonitas et Maiestas, nequit fieri uni ipsarum irreverentia, aut iniuria, quin simul inferatur omnibus. At de aversione formali, actualique, aliter evenire posset. Cum enim circa tres divinas personas distincti inveniantur articuli credendi, potest aliquis errare circa articulum concernentem Filium, et non errare circa alios. Sic quoque in illo Hymno *Veni Creator Spiritus*, multa attribuantur Spiritui Sancto, quae aliis non appropriantur personis.

Verumtamen [*Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 4. — q. 2. n. 2.*] non hac ratione et modo accipitur peccatum in Spiritum Sanctum, quasi nempe

peccans in ipsum non offendat alias personas; sed dicitur peccatum in Spiritum Sanctum non proprie, sed appropriate, idest quatenus peccatum aliquod versatur, estque contra Spiritus Sancti appropriata: Quoniam ergo *bonitas* est appropriata Spiritui Sancto, ideo peccans ex certa malitia, dicitur esse peccatum in Spiritum Sanctum; Patri autem *potentia* appropriatur; idcirco peccans ex infirmitate, dicitur appropriate delinquere in Patrem; et quia denique *sapientia* appropriatur Filio, ideo peccatum ex ignorantia dicitur esse contra Filium.

At minime probandum videtur, quoties ex certa malitia peccatur, toties in Spiritum Sanctum delinqui. Etenim [*Oxon.* 2. d. 43. q. 1. n. 5. — *Report.* n. 5.] omne peccatum, quod est in voluntate, non praecedente perturbatione, vel passione, nec ex ignorantia in ratione, est peccatum ex certa malitia; quia voluntas ex sui libera potestate, absque passione in appetitu sensitivo, et errore in ratione peccat, tunc enim adest plenissima ratio peccati; et fortassis ita peccavit Adam, quia non praecessit ulla perturbatio ex passione, nec ignorantia, quippe quae sequelae peccati fuerunt. Sed nihilominus non quodcumque tale peccatum ex malitia, vel certa scientia commissum independentem a passionibus appetitus sensitivi, et rationis, dici cum veritate potest peccatum in Spiritum Sanctum, quia tunc peccatum in Spiritum Sanctum non foret gravissimum peccatorum. Nam error vel peccatum ex certa malitia, vel scientia, perinde versari potest contra praecepta primae, et secundae tabulae; haec autem peccata non sunt gravissima, quia nonnisi virtualiter avertunt ab ultimo fine.

Oportet igitur [*Oxon.* ib.] peccatum in Spiritum Sanctum versari contra praeceptum primae tabulae, quo intelligatur actu et reipsa avertere ab objecto illo perfectissimo et ultimo fine, ac contrariari actui perfectissimo conversivo in bonum infinitum. Quia itaque actus charitatis, qui est dilectio Dei, est actus perfectissimus conversivus in Deum, si foret possibilis actus oppositus, quod est odium Dei, id profecto reputandum esset maximum peccatorum. Sed non putamus aliquam voluntatem posse in actum odio prosequendi Deum, nec subinde actum charitatis habere actum contrarium. Peccatum igitur in Spiritum Sanctum non est odium Dei, quia Deus nequit per se odio haberi. Cum igitur post dilectionem Dei, actus perfectissimus quo voluntas tendit in Deum, sit actus spei, oppositum eius erit peccatum gravissimum, idque est peccatum desperationis, sive obstinationis in malo, cum desperatione, et proposito non poenitendi, atque eiusmodi est peccatum in Spiritum Sanctum.

Ea propter tria requiruntur ad peccatum in Spiritum Sanctum: [*Oxon.* ib. n. 6.] *primum*, quod sit ex certa malitia; esto non quodcumque tale sit in Spiritum Sanctum. *Secundo*, ut sit contra praeceptum primae tabulae. Et *denique* opponi oportere actui perfectissimo conversivo. quibus concurrentibus recte intelligitur peccatum in Spiritum Sanctum; estque finalis impoenitentia; non quia quis decedit sine poenitentia suorum peccatorum, sed quia habet propositum de numquam poenitendi, et oritur ex desperatione. Unde Fulgentius, *De Fide ad Petrum*, cap. 3. *Obduratus igitur vivit, sive qui non convertitur desperans de indulgentia peccatorum suorum; sive qui sic misericordiam Dei sperat, ut usque in finem vitae praesentis in suorum criminum perversitate per-*

maneat. Et paucis interiectis: *It sunt, inquit, qui peccantes in Spiritum Sanctum, neque in hoc saeculo, neque in futuro remissionem accipiunt peccatorum.* Haec ille. Sic Cain dicens: *Maior est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Gen. 4. putavit misericordiam Dei esse minorem suo delicto; et misericordia Dei est bonitas, quae Spiritui Sancto appropriatur; et propterea recte notatur a Mag. cit. *cap. primo*, ipsum in Spiritum Sanctum peccasse. Eodem modo Iudas, Matthaei, 27. et allegatur a Mag. *cap. tertio*, ac de eo loquens, Aug. lib. 1. *De Serm. Domini in Monte.* Iudas, inquit, *desperans facilius cucurrit ad laqueum, quam humiliatus veniam peteret.* Quibus iure censendus est Achitophel ille, qui laqueo se suspendit, ut notatur, 2. Reg. 17.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex dictis supra; concedimus enim [Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 2. 7.] non posse aliquem diligere aut odisse unam personam, quin virtualiter odio habeat, aut diligat ceteras, quia omnibus inest eadem bonitas et maiestas. At de dilectione aut odio actuali aliter est sentiendum, cum de tribus personis sint diversi articuli et citra omnem repugnantiam quis potest errare circa articulum pertinentem ad unam personam, etsi non erret circa alios articulos.

AD SECUNDUM patet etiam ex dictis; nam [Oxon. ib. n. 7.] peccatum in Spiritum Sanctum non est contra virtutem charitatis, sed contrariatur spei; quae responsio potest sustineri etiamsi teneatur opinio Magistri de charitate.

ARTICULUS II.

UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES PECCATI IN SPIRITUM SANCTUM, SCILICET DESPERATIO, PRAESUMPTIO, ETC.

CIRCA praesens quaesitum videndus Bonaventura, 2. d. 43. a. 3. q. 1.

ARTICULUS III.

UTRUM PECCATUM IN SPIRITUM SANCTUM SIT IRREMISSIBILE.

Doctor, Oxon. 2. d. 43. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 14. a. 3.

VIDETUR peccatum in Spiritum Sanctum haud esse irremissibile. Etenim secundum Augustinum, 1. *Retract.*, cap. 19. ubi tractans illud ex Epist., 20. Ioan., cap. 5. *Est peccatum ad mortem, non pro eo dico, ut quis oret, etc.* scribit: sic Apostoli dictum accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem, vel in Spiritum Sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus. Deum autem in hac vita est, nec peccatum illius iudicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Nullum est ergo, de Augustini sententia, peccatum irremissibile in praesenti vita.

2. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 7. — Report. ib. n. 6.] Peccatum hoc dicitur, estque irremissibile, cum non habet poenitentiam comitem ex Magistro in litera: atqui quodcumque aliud mortale peccatum, nisi habeat comitem poenitentiam, non remittitur, neque in praesenti vita, neque in futuro saeculo; ergo hoc peccatum in Spiritum

Sanctum perinde ac cætera peccata mortalia est remissibile, vel irremissibile.

CONTRA. Matthæi, 12. *Quicumque (ait Veritas) dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro.* Eadem habentur Lucae, 12. et alibi. Oportet ergo peccatum in Spiritum Sanctum esse irremissibile.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. ib.] peccatum in Spiritum Sanctum esse irremissibile, qua ratione nullum aliud peccatum ab ipso est irremissibile; idque duplici ex capite: *primo*, quia nullum aliud peccatum opponitur directe principio remissionis in remittente, nisi istud; quia hoc solum directe aufert a Deo misericordiam, quæ est principium remittendi peccata, solam iustitiam in Iudice relinquens; idque habet hoc peccatum in quantum est cum desperatione; desperans sane diffidit de Dei misericordia. *Secundo*, autem est irremissibile, quia corrumpit dispositionem pro consequenda peccatorum remissione, in eo cui sunt condonanda peccata. Necessaria quippè est in peccatore desiderante veniam aliqua dispositio, quæ est displicentia aliqualis de peccatis ab se commissis, cum conversione ad Deum, a quo expectat, et sperat suorum vulnerum medicinam; at hoc peccatum, prout praesertit propositum numquam poenitendi, aufert profecto dispositionem necessariam ad gratiam Dei recuperandam; atque hac ratione peccatum hoc est irremissibile.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, peccatum in Spiritum Sanctum non esse simpliciter irremissibile. Unde quamdiu quis est in praesenti vita, quantumvis obduratus et obstinatus in malo, potest gratia Dei praeveniri et inflecti ad poenitendum; ideoque monet Augustinus pro iis esse orandum ad Deum, ut convertantur per illius misericordiam praevenientem et adiuvantem.

AD SECUNDUM expositum est qua ratione hoc peccatum dicatur irremissibile, et alia non item. Posset tamen et ipsum comitem habere poenitentiam, et propterea non est censendum simpliciter irremissibile.

QUAESTIO DECIMAQUINTA.

DE VITIIS OPPOSITIS SCIENTIAE ET INTELLECTUI,
IN TRES ARTICULOS DIVISA.

QUAESTIO DECIMASEXTA.

DE PRAECEPTIS FIDEI SCIENTIAE ET INTELLECTUS,
IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

QUAESTIO DECIMASEPTIMA.

DE SPE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et *primo*, de ipsa spe: *secundo*, de dono timoris: *tertio*, de vitiis oppositis: *quarto*, de praeceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quaeruntur octo.

1. Utrum spes sit virtus. — 2. Utrum obiectum eius sit beatitudo aeterna. — 3. Utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei. — 4. Utrum homo licite possit sperare in homine. — 5. Utrum spes sit virtus theologica. — 6. De distinctione eius ab aliis virtutibus theologis. — 7. De ordine eius ad fidem. — 8. De eius ordine ad charitatem.

ARTICULUS I.

UTRUM SPES SIT VIRTUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — S. Thom. 2. 2. q. 17. a. 1. — Alens. Collat. 46.

RESPONDEO dicendum, revera spem esse virtutem, et sperare sive desiderare esse actum virtuosum capacem circumstantiis reddentibus ipsum laude dignum. *Declaratio*: [*Oxon. 3. d. 26. n. 10.*] etenim experimur in nobis actum sperandi, sive desiderandi bonum infinitum inesse nobis bonum, idque a Deo seipsum nobis liberaliter communicante; non quidem primo, sed propter aliquod medium acceptum sibi, atque ad aliud ordinatum, ut propter merita. Is sperandi actus est bonus, quia debite circumstantionatus; igitur ad ipsum esse potest virtus inclinans. *Assumptum* patet ex circumstantiarum declaratione. Nam de obiecto eius actus non est ulla dubitatio, cum sit bonum infinitum.

Prima itaque circumstantia [*Oxon. ib.*] includitur in *velle desiderare*; id autem est velle non absolute, sed absentis. Deus enim viatori est absens in ratione obiecti perfecte habendi; igitur *velle* tendens in ipsum sub tali ratione praesefert tali ex capite circumstantiam debitam. Quod autem additur *inesse nobis bonum*, est circumstantia debita, *cui*; quia istud bonum est debitum illi, cui appetitur esse bonum; nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum, nisi sit bonum infinitum. Quod subditur a, *Deo*, etc. notat circumstantiam debitam ex parte eius, *a quo*; non enim potest tale bonum communicari, nisi a Deo, liberaliter se conferente. Quod addiicit, *non primo*, etc. notat dispositionem ex parte eius, scilicet, quod ad istud bonum perveniatur; exprimiturque dispositio conveniens secundum ordinationem sapientiae divinae ad tale bonum perveniendi. Statutum est enim Deum non perfecte se communicaturum, nisi aliquo praeaccepto. Est igitur is actus rectus, quia debite circumstantionatus; ad ipsum ergo esse potest virtus inclinans, eaque est spes, virtus utique appetitiva, quia actus hic expressus est actus appetitivus, et circumstantiae sunt notae actus appetitivi.

Illud posset obiici, quod Aristoteles, 2. *Ethic.*, videatur reponere spem inter passiones; non ergo putavit ipsam esse virtutem. *Ad hoc dicimus* sic: [*Oxon. ib. n. 23.*] nomina sunt imposita ad placitum. Quapropter *spei*

nomen potuit applicari ad significandam passionem impressam appetitui sensitivo ex delectabili, non in se, sed in phantasia praesente; quod si esset in se praesens, natum esset imprimere delectationem, sicut ex alia parte malum praesens in imaginatione imprimit timorem, praesens in se causat dolorem. Qua ratione concedendum est spem non esse virtutem moralem, nec theologicam. Nihilominus eodem nomine posset significari habitum spei, quem descripsimus, cuius sit inclinare in actum desiderandi, bonum infinitum esse mihi bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis quae habeo, vel habiturum de Dei misericordia confido.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM DESIDERARE SIT ACTUS SPEI.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — Thomistae ad quaest. 17. 2. 2. et praecipue super art. 6. ubi S. Thom. et q. seq. art. 1.

VIDETUR *desiderare* haud esse actus spei virtutis. Nam [Oxon. 3. d. 26. n. 19.] desperans desiderat beatitudinem; quod et probatur, quia tristatur de amissione illius: nemo autem tristatur de amissione rei alicuius, nisi ipsam amet vel desideret; igitur qui desperatione agitur aliquid desiderat, nihil interim sperans.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Contingit de habitu eodem amare aliquem amore amicitiae, et concupiscere illi bonum; nullum enim in se amo, cui non velim bonum; ergo si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se, ex charitate pariter illi concupisco bonum; et eodem concupiscitur illi bonum praesens, et absens, dicente Augustino, 5. *De Trinit.*, cap. ult. *idemque appetitus quo inniatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem*; igitur desiderare non est sperare.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Beatitudo naturaliter concupiscitur, iuxta Augustinum, 13. *De Trinit.*, cap. 5. Igitur pro beatitudine desideranda adstruere non oportet virtutem supernaturalem spei.

4. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Est spes virtus inclinans ad desiderandum; igitur *desiderare*, quod est actus eius, esse poterit meritorius, praecipue cum sit virtus theologica: sed nullus actus est meritorius, nisi eliciatur, vel imperetur a charitate. Si a charitate esse dicatur; ergo spes est charitas. Si imperetur; ergo simul spes elicit, et charitas imperat illum; at uterque est voluntatis actus in hypothesis quod desiderare sit a virtute spei; igitur voluntas habebit simul duos actus circa idem obiectum, quod videtur inconveniens.

AD OPPOSITUM est declaratio *praec. art.*

RESPONDEO revera *desiderare* esse actum virtutis spei, cuius probatio patebit ex solutione inductarum obiectionum.

AD ARGUMENTA, AD PRIMUM respondeo [Oxon. ib.] ex dictis 3. *p. q. 15. art. 5.* et alibi, velle conditionatum satis esse inducendae tristitiae, si non eveniat volitum conditionatum. Desperans autem vult beatitudinem sub conditione, idest desiderat eam, si posset ad illam pertingere; et quia intellectus errans ostendit sibi illam tamquam quid impossibile attingi, propterea tristatur. Exemplum *loco cit. et 1. 2. q. 6. art. 6.* adductum de proliiciente merces in mare metu tempestatis; nam is periclitans, nisi ab-

solute vellet, plane non proliceret merces ad levamen navigii, ne aquis obruatur; non enim cogitur ad proiciendum; et nihilominus, quia est ibi *velle* conditionatum, vellet enim non abicere a se merces, si posset alia via evadere periculum imminens, ideo proiciendo tristatur; illa enim conditio, propter quam vult mercibus privari, est simpliciter non volita. Ita in casu; nam desperans desiderat beatitudinem, eamque profecto vellet, si esset sibi possibilis assequutio illius; sed intellectus de falsa apprehensione ostendit sibi contrarium. Haec conditio, sub qua vult, quia vult si posset esse sibi possibilis, est volita; et propterea tristatur de opposito eius conditionis volitae et etiam de eventu illam consequente. — *Ad formam* igitur argumenti respondendo dicimus, desperantem de aeterna salute, illam desiderare desiderio conditionato, quia vellet, si posset; at absolute non concupiscere, quia ad ita desiderandum opus est ut intellectus apprehendat concupitum esse desideranti possibile. Quicquid enim ostenditur voluntati tamquam impossibile, aut voluntas omnino non vult, aut certe tenuiter vult. Actum proinde spei praecedat aliqua fides acquisita, vel infusa, per quam ostenditur desideranti concupitum tamquam possibile, vel impossibile ad consequendum.

AD SECUNDUM dico, [*Oxon. ib. n. 21.*] sicut charitas in actu recto habet pro primo obiecto Deum in se, ita etiam in quocumque actu reflexo esse quodammodo principium tendendi in Deum, ut in se. Principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem virtute. Sicut ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se. Quotiescumque igitur reflecto, numquam habeo obiectum, ut commodum mihi, sed tantum bonum infinitum ut in se bonum; et ille est actus perfecte meritorius in desiderando beatitudinem, non ut commodum sibi, sed ut est perfectus amor Dei, ut in se boni. Concedo igitur, eodem quo amo concupiscere me bonum amato, et non concupiscere quodcumque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se, hoc est, quod cuicumque amato concupisco amare Deum propter se, idest, in quantum est bonum in se, non in quantum bonum huic.

AD TERTIUM respondeo sic: [*Oxon. ib.*] beatitudo in universali est ex naturalibus concupita ex commodi affectione, quia secundum Anselmum de Concordia non longe ante finem *Commoda nolle non possumus*: at beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, adeo ut applicentur media ad illius consequutionem. Et si tale *desiderare* esse queat ex spe acquisita, non tamen eo in gradu perfectionis sine spe et charitate infusus; quemadmodum dictum fuit de fide acquisita, qua non perfectissime assentitur sine fide infusa.

AD QUARTUM [*Oxon. ib.*] concedendum est, voluntatem meritorie desiderantem habere duos actus, alterum sperandi, a spe elicited; alterum imperantem illum, a charitate elicited. Neque ullum incidere inconveniens, si dicatur actus plures subordinati simul inesse; imo forte oportere scientem conclusionem dum actu speculatur scientificè, intelligere simul et principium, et amantem ordinate illud, quod est ad finem, utendo simul frui fine.

ARTICULUS V.

UTRUM SPES SIT VIRTUS THEOLOGICA.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — S. Thom. 2. 2. q. 17. a. 5.

VIDETUR spes minime computanda inter virtutes theologicas. Etenim [*Oxon. 3. d. 26. n. 1.*] nulla eiusmodi virtus determinat sibi medietatem duarum malitiarum: spes autem determinat tale medium; ergo haud esse potest virtus theologica. *Probatio maioris*: ubicumque est medium duarum malitiarum, ibi esse potest defectus, et excessus: sed tendentia in Deum per desiderium non est capax ullius excessus, sicuti est evidens in aliis virtutibus theologis; siquidem nequit homo nimis credere in Deum, aut nimium diligere Deum; ergo neque per excessum sperare in Domino. *Probatio minoris*: nam spes determinat medium inter praesumptionem, et desperationem, sicut inter duas malitias; potius ergo videtur moralis, quam theologica virtus.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Virtus theologica non est in homine, nisi a Deo immediate infundente illam: sed non intellecta hac Dei operatione contingit habere spem respectu eorum, quae communiter speramus; siquidem per spem acquisitam speramus potiri iis, quae ab homine veraci promittuntur; igitur multo magis per spem acquisitam poterimus sperare nos adepturos promissa Dei, qui est summe verax.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Duo perfectibilia respectu eiusdem obiecti numero sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus: sed in anima non sunt nisi duae potentiae perfectibiles respectu obiecti increati, nempe intellectus et voluntas; igitur sicut intellectus sufficienter perficitur uno habitu, qui est fides talis obiecti, ita et voluntas respectu eiusdem sufficienter perficitur uno habitu, qui est charitas; igitur non erunt nisi duae virtutes theologicae. — *Quod si dicatur*, esse tres partes imaginis ac proinde tres esse oportere habitus eas perficientes; *contra*, duae partes imaginis pertinent ad intellectum, et una sola ad voluntatem; ergo si iuxta illam distinctionem requirerentur distincti habitus, tunc duo habitus theologici essent in parte intellectiva, et unus dumtaxat in voluntate, quod est manifeste falsum, secundum Theologos, qui negant spem esse virtutem intellectualem.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 13*] Desiderare bonum infinitum esse mihi bonum, variat rationem formalem obiecti; siquidem ita desiderans commutat bonum honestum in bonum utile. — *Denique* [*ib. n. 14.*] voluntas sperans est mala; nam utitur fruendo referendo illud ad aliud; ergo ad actum sperandi, seu desiderandi nequit inclinare virtus theologica.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 26. n. 1.*] 1. *ad Corinth.*, cap. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec.*

RESPONDEO dicendum, ad actum sperandi inclinare posse virtutem theologiam, sicuti ad actum credendi et diligendi Deum super omnia, ac proinde spem esse theologiam virtutem, uti sunt fides, atque charitas, iuxta praemissam Apostoli auctoritatem. *Declaratio*: [*Oxon. ib. n. 13.*] spes respicit Deum pro obiecto immediato; ipse enim Deus in se possidendus desideratur a sperantibus, quibus modo ille est absens in ratione obiecti. Quo-

niam ergo per omnia alia, quae adduntur ipsi obiecto, non aufertur ratio obiecti, ut obiectum est; nam eo quod desiderem illud mihi, vel tibi, non tollitur quin cupiam illud ut obiectum. Id igitur, circa quod versatur actus spei, est bonum infinitum atque aeternum; est igitur spes virtus theologica. — *Deinde*, [Oxon. ib. n. 12.] sicut in effectivis non variat rationem efficiendi quod non pertinet ad per se rationem efficiendi, ita in finibus illud non variat rationem terminandi: tale est esse absens vel praesens obiectum in quod tendit virtus spei; igitur non variat formalitatem obiecti, sicut rationem formalem eius. *Probatio minoris*: secundum eandem rationem formalem respicit spes obiectum et tensio, sicut eadem ratio formalis est tendendi in illud et quiescendi in eodem; et illud interest, quod obiectum est diversimode approximatum; et absens quidem, vel imperfecte approximatum, desideratur atque concupiscitur; praesens, vel perfecte approximatum diligitur et possidetur. Sicut in naturalibus ignis magis et minus approximatus causat calorem remissum et intensum; nec tamen calor in igne est minus ratio activi in inducendo calorem remissum, aut intensum. — *Denique*, [Oxon. ib. n. 15.] tres conditiones communiter dicuntur pertinere ad theologicam virtutem: *prima* est, ipsam respicere Deum, ut obiectum primum: *secunda*, habere pro regula primam regulam humanorum actuum, quae est voluntas divina, vel prima veritas, non vero regulam acquisitam: *tertia* denique, infundi a Deo immediate, sicuti a causa efficiente. Quae distinguuntur, sicuti alia est ratio obiecti, alia regulae, alia efficientis. Et statim apparet qualiter ex defectu tertiae conditionis, fides, spes et charitas acquisitae non sunt virtutes theologicae, imo nec Theologia est virtus theologica, quia duae primae conditiones non sufficiunt sine tertia.

Quapropter concludendum est, [Oxon. ib. n. 16.] oportere quidem spem, ut sit theologica virtus, habere duas primas conditiones; complete tamen ex tertia conditione fieri, ut sit theologica virtus, ex eo nempe, quod ipsa sit nata infundi. Nam quaecumque spes acquisita non habetur ita perfecte, sicut nata est haberi ex infusione. Cum enim suprema portio rationis immediate subdatur Deo, non perficitur perfectissime ab aliquo creato, sed immediate a Deo perficiente: habitus autem qui natus est esse circa Deum immediate, ut circa obiectum, et inniti sibi ut primae regulae, immediate natus est perficere supremam portionem; igitur licet aliquis habitus acquisitus possit haberi, non tamen perfectissimus; ac per consequens quemadmodum, esto esse queat aliqua spes acquisita, necessaria est etiam infusa, licet necessitas habitus infusi haud probari possit per naturalem rationem, quae omnia sunt fidei, et spei communia. Et sicut fides adstruitur theologica, virtus propter obiectum et regulam, et aptitudinem, ut infundatur, quae concluditur ex superiori portione recipiente, ita etiam arguitur in proposito de spe, licet aliqua spes (ut dictum est) possit esse acquisita, sicut et aliqua fides.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [Oxon. 3. d. 26. n. 24. — Cf. 1. 2. q. 64. a. 4.] concedi posse, virtutem theologicam esse proprie mediam, non ex parte obiecti, sed ex parte excessus, qui esse potest in actu. Virtus quidem moralis habet excessum et defectum, non tantum ratione modi actus, sed etiam ratione obiecti, in quod tendit actus; at theologica virtus, propterea quod obiectum eius sit infinitum, ex parte obiecti excludit excessum et defectum; at ratione adiuncti esse potest

excessus vel defectus; sed virtus moderatur ut medio modo tendat in illud. Qua ratione concedi potest fidem medium tenere inter levitatem, qua quis nimis firmiter assentitur ei, quod non est credendum, iuxta illud Eccles., 19. *Qui cito credit levis est corde*, et inter pertinaciam, qua quis nimis resistit credendis, nolens alicui assentiri nisi per naturalem rationem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod diligibile, et nimis remisse, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum possit aliquis amando et credendo tendere in Deum.

AD SECUNDUM [*Oxon. ib. n. 25.*] concedimus, haud ostendi posse naturali ratione, esse aliquam virtutem modo praedicto infusam a Deo; quia actus, quos in nobis experimur, inesse possunt eiusdem rationis, et forte aequae perfecti, dato quod nulla esset virtus infusa. Sed ponendo, de auctoritate, virtutes infusas, recta ratione existimamus, actus non esse ita perfectos sine illis, ut quum illae concurrunt, atque in actus nostros influunt. Nam etsi quis spe acquisita sperare possit a Deo promissa, uti et fide acquisita credere vera esse quaecumque promittit; nihilominus nata est esse aliqua virtus perficiens portionem superiorem voluntatis in desiderando bonum infinitum sibi, qua virtute inhaerente perfectius desiderat bonum illud, quam sine ea.

AD TERTIUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 26.*] voluntatem praeditam esse duabus affectionibus, atque utraque attingere Deum immediate; et alteram quidem esse iustitiae affectionem, qua per actum amicitiae tendit in Deum immediate, ut est bonum in se; alteram vero affectionem commodi, qua per actum concupiscentiae tendit in Deum immediate, ut est bonum huic; et utrumque actum esse posse ordinatum, habereque habitum inclinantem ad ipsum, etiam theologicum, quia respicientem Deum immediate pro obiecto. At intellectus minime pollet his affectionibus, eo quod non sit, nisi una potentia nata habere actum attingentem Deum, quae est intelligentia; ea autem sufficienter perficitur uno habitu tendente in verum, cui assentiendum est propter revelationem. — Atque ex his patet responsio *ad obiectionem de partibus imaginis*, quia licet sint duae partes imaginis penes intellectum, una vero in voluntate; id profecto non evenit ex eo quod intellectus duplici actu elicitio attingat obiectum voluntatis; memoria enim licet habeat actionem de genere actionis, non potest tamen in actionem de genere qualitatis, qua attingat Deum, sed solius intelligentiae est hanc habere actionem, quae est operatio circa tale obiectum, et pro tanto in intellectu est ratio patientis, cui competit actio de genere actionis, ut produci, quae duo representant in divinis Patrem, et Filium; in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed libere, et in quantum habet rationem originantis, potest poni voluntatem concurrere cum memoria, ut dictum fuit *1. p. q. 93. art. 8.* — *Respondentes ergo ad argumentum*, dicimus, eos habitus non correspondere partibus imaginis, esse tamen duas praecise potentias, quarum est attingere Deum immediate per actus elicitos; eae autem sunt intellectus, qui ut indistinctus per unicum actum elicito immediate attingit Deum credendo, et voluntas, ut praedicta affectionibus iustitiae et commodi amando, et sperando.

AD ULTIMUM dicimus [*Oxon. ib. n. 13.*] falsum omnino esse, *desiderium* variare rationem formalem obiecti, quia conditio illa, vel circumstantia *cui* non est conditio obiecti per se; imo talis conditio potest addi

super obiectum, stante formali ratione obiecti, quod magis est perspicuum in habitu fidei; non enim credendo Deum esse Salvatorem et beatificatorem omnium bonorum, habeo aliud obiectum formaliter a Deo, de quo credo esse unum et trinum, caeteraque de ipso credenda; sed per ista tantum comparo aeternum ad aliquod temporale; ea autem comparatio aliud non importat, quam respectum rationis. Itaque desiderare *mihi* non dicit nisi respectum voluntatis. Nam omnis potentia collativa valet obiectum suum ad aliud comparare, et in eo ita comparato causare respectum rationis, qui propterea non inest nisi ex actu potentiae comparantis, non vero ex natura rei. Eodem ergo modo, quo intellectus causare potest hunc rationis respectum per comparisonem, ita et voluntas, qui dici potest respectus appetitivus; et eiusmodi causatur in obiecto visibili per actum usus, quum scilicet voluntas aliquo utitur; et talis dici potest causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se, esse mihi bonum; quia voluntas comparat illud bonum obiectum ad aliud quadam comparatione, quae non est in eo ex natura rei. — *Ultima instantia* procedit contra id quod statim dictum est. Respondeo itaque sic: [*Oxon. ib. n. 14.*] non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum est comparatio, quae est usus; sed tunc id contingit, quando comparatur ut minus bonum ordinatum ad aliud tamquam ad maius bonum consequendum per illud. Quae procul absunt a re praesenti; voluntas enim comparat illud ut superexcedens bonum ad minus bonum per infinitam distantiam cui liberaliter conceditur, tamquam perficiendum ab eo. Quae est comparatio non usus, sed liberalitatis, de qua loquitur Avicenna, 6. *Metaph. cap. ult.*

ARTICULUS VI.

UTRUM SPES SIT VIRTUS DISTINCTA AB ALIIS VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — S. Thom. 2. 2. q. 17. a. 6.

VIDETUR spes non esse virtus distincta ab aliis virtutibus theologis. Etenim [*Oxon. 3. d. 26. n. 2.*] ratio naturalis dictat, pluralitatem esse vitandam, ubi non apparet necessitas ponendi pluralitatem: nulla autem necessitate cogimur adstruendi tertiam virtutem theologicam, a fide et charitate distinctam. *Probatio minoris* ex parte voluntatis: voluntas eadem virtute sufficienter disponitur ad *velle* ordinatum, et *nolle* ordinatum. Nequit enim esse ordinatum *nolle*, nisi respectu eius, cuius oppositi est ordinatum *velle*. Eodem etiam disponitur ad amandum bonum praesens, et desiderandum bonum absens; nam eodem tendit aliquid in terminum non habitum, ac quiescit in habitu, iuxta illud Augustini, 9. *De Trinit.*, cap. ult. *Appetitus inhiantis fit amor fruentis.*

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] (Estque probatio secunda illius *minoris*) Amicitia acquisita sufficit ad omne *velle* ordinatum circa amicum; idque tam ad *velle* desiderii, quam ad *velle* quod est amare praesens. quam etiam ad *nolle* quod est oppositum amico: sed non est minus sufficiens amicitia infusa, quantum ad multitudinem obiectorum, quam amicitia acquisita, cum charitas per latitudinem extendat se ad omnia diligibilia ex charitate.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 3.*] Actus spei, qui est *expectare*, includit

certitudinem, quae pertinet ad intellectum et fidem; includit etiam desiderium, idque ad voluntatem pertinet, quod desiderium si sit meritorium, spectat ad charitatem, quae voluntatem perficit. Sicut igitur expectatio meritoria involvit certitudinem intellectus, et desiderium voluntatis ordinatae, ita spes ut virtus perfecta per quamdam aggregationem involvere videtur fidem et charitatem; est itaque spes tertia virtus, non quidem formaliter, nec simpliciter, sed secundum quod aggregat formaliter in se duas virtutes.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Spes ita convenit cum fide, ut non videatur alia virtus ab illa. *Probatio*: non est alius habitus formaliter particularis et universalis, uti est evidens in omnibus habitibus intellectualibus: fides est respectu universalis; fide enim teneo, omnem iustum esse salvandum, si in iustitia decesserit; et spe teneo, me iustum in termino vitae fore salvandum; non est igitur spei habitus alius a fide. — *Confirmatur*: desperans non dicitur odisse, sed diffidere, nec ei persuadetur ut amet, vel optet, quia optaret si crederet illud esse possibile; sed persuadetur ut credat illud possibile a se attingi.

CONTRA. [*Oxon. 3. d. 26. n. 1.*] 1. ad Corinth., c. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec.* Cui dicto innitentes Sancti adstruunt tres theologicas virtutes.

RESPONDEO dicendum, spem theologicam virtutem esse unicam et distinctam a fide et charitate. *Declaratio*: [*Oxon. 3. n. 17.*] spes esse non potest fides vel charitas; ergo est tertia virtus ab illis essentialiter distincta. *Minorem probo* primo de fide; nam omnis actus fidei est *credere*: nullum *desiderare* est credere. De charitate probatur; siquidem charitas est suprema virtus affectiva, et per consequens supremus amor habitualis: amor autem amicitiae est simpliciter perfectior amore concupiscentiae; charitas igitur inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiae: sed desiderare bonum infinitum esse mihi bonum, non est amor amicitiae, nec est nobilissimus, quia nobilior *esse* habet illud obiectum in se, quam habere in alio; tale igitur *desiderare* esse nequit actus charitatis. — *Deinde*, citra tale desiderium esse potest actus charitatis intensus, remissus et medius. De remisso patet, quia remisse velle possum Deum in se esse bonum, non concupiscendo illud mihi. Similiter est evidens de medio. De supremo probatur; nam Deus summe diligit se, et summe beatus est; et tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti; nec sane oportet potentiam libere agentem necessario agere quantum potest. *Probantur etiam* haec membra per hoc, quia non est necesse voluntatem habere duos actus in se; sed actus amandi Deum in se, et desiderandi eum amanti sunt duo actus; igitur unus esse potest sine alio. — *Postremo*, probari potest ex Anselmi doctrina *De casu diaboli*, c. 14. et *De concordia*, docentis duabus affectionibus praeditam esse voluntatem, quarum altera est affectio iustitiae, altera commodi; nobilior est autem affectio iustitiae, non solum intelligendo de acquisita et infusa, sed etiam de innata, quae est libertas ingenita, qua quisque velle potest aliquod bonum non in ordine ad se; at commodi affectione velle non potest, nisi in ordine ad se; et hanc haberet si esset praecisus appetitus intellectivus expers libertatis. Itaque quoniam amare aliquid in se est actus liberior, et magis communicativus, quam desiderare illud sibi magisque voluntati conveniens, quatenus praedita est affectione iustitiae; alius vero actus consonus est voluntati, ut

pollet commodi affectione; quemadmodum illae affectiones sunt distinctae in voluntate, ita et habitus inclinantes ad actus cuique congruentes oportet esse distinctos; fieri ergo non potest ut spei habitus sit formaliter habitus charitatis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo [*Oxon.* 3. d. 26. n. 22.] esse hic necessariam pluralitatem. — *Ad primam probationem* in oppositum, patet ex dictis; quia concupiscere hic, scilicet huic ibi sistendo, esse nequit actus eiusdem virtutis, cuius est velle illud ordinate in se; licet concupiscere hic huic, ut per hoc ille tendat in illud, ut est bonum in se, sit actus eiusdem virtutis.

QUOD ADDITUR de amicitia acquisita, posset dici amicitiam acquisitam, et infusam esse alium, atque alium habitum formaliter.

QUOD ADDITUR de habitu spei, et de certitudine sperantis, [*Oxon.* ib.] dico, illam, nempe certitudinem praecedere actum spei, et desperationis nemo enim efficaciter et absolute desiderat, nisi possibile attingi, et ideo persuadetur desperanti, ut credat, non ut diligat; quia prima radix huius erroris, scilicet quod non absolute desideret, nec efficaciter, ut oporteret, non est in voluntate, sed in intellectu, quia intellectus non ostendit illud efficaciter, tamquam desiderandum.

ET PER IDEM patet ad illud de universali et particulari, [*Oxon.* ib.] quia credere, me iustum finaliter salvandum, non est nisi fides applicata ad aliquid particulare; sed desiderare hoc est actus spei.

QUAESTIO DECIMAOCTAVA.

DE SUBIECTO SPEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subiecto spei.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subiecto. - 2. Utrum sit in beatis. - 3. Utrum sit in damnatis. - 4. Utrum in viatoribus habeat certitudinem.

ARTICULUS I.

UTRUM SPES SIT IN VOLUNTATE SICUT IN SUBIECTO.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — *S. Thom.* 2. 2. q. 18. a. 1.

RESPONDEO dicendum, spem esse in voluntate sicut in subiecto. Quae solutio evidens est ex dictis *art. praecedenti* et *art. 5.* responsione *Ad tertium principale.* Nam [*Oxon.* 3. d. 26. n. 18.] charitas perficit voluntatem, inquantum praedita est affectione iustitiae; spes autem eandem potentiam appetitivam perficit sed prout in ipsa reperitur affectio commodi, iuxta Anselmi auctoritatem *art. praecedenti* relata. Atque ita distinctae sunt virtutes, nedum ex actibus, qui sunt *amare* et *desiderare*, sed etiam ex susceptivis, quae sunt duae voluntatis affectiones. Verum earum distinctio minime est petenda ex obiectis, per *arduum*, et *delectabile*, ut quibusdam videtur; imo est omnino eadem ratio for-

malis utriusque obiecti, licet aliqua addantur hic, quae non in obiecto charitatis. Siquidem esse excedens dicit conditionem non eius quod est esse obiecti, sed eius quod est esse a quo: esse absens importat conditionem concomitantem istam, tam in causa efficiente, quam in fine, scilicet remotionem obiecti, non autem dicit rationem formalem obiecti; velle mihi dicit conditionem *cui*, et velle ex meritis dicit conditionem *qualiter* sperandum sit.

Aliqui sentientes spem esse in voluntate, [Oxon. ib. n. 6.] putant inde ab charitate distingui, quia spes est in *irascibili*, charitas vero in *concupiscibili*. Quod et declarant primo per obiecta; siquidem obiectum concupiscibilis est bonum delectabile, irascibilis autem est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupitum propter commodum eius; bonum arduum dicitur bonum appetibile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria. Sed istae duae conditiones, quae sunt eiusdem boni, non sub eadem ratione obiecti, non tantum sunt conditiones boni ut nunc, sed etiam boni simpliciter; igitur non tantum sunt boni, ut appetitus sensitivi, sed etiam ut est obiectum voluntatis; hae igitur duae conditiones accidentales distinguunt irascibile et concupiscibile, et in appetitu sensitivo, et in voluntate. — *Deinde*, *irasci* est actus solius irascibilis; convenit autem irasci, non tantum ex passione, quae est in appetitu sensitivo, sed etiam quae est in voluntate, iuxta illud Psal., 4. *Irascimini, et nolite peccare*; igitur actus ille est voluntatis. — *Denique*, concupiscibili volenti in contemplatione quiescere, quandoque insurgit voluntas ad impugnandum vitia impediencia contemplationem; sic autem impugnando impedit contemplationem: atqui nulla eadem vis habet actum impeditivum sui ipsius in actu principali; igitur concupiscibilis, quae quaerit delectari, non insurgit expugnando, per quam expugnationem impediatur a sua delectatione; est igitur alia vis.

Nobis haec declaratio [Oxon. 3. d. 26. n. 7.] *de obiecto spei non videtur probanda*. Et quoniam verbum illud *de bono arduo* posset bene et male intelligi, sciscitamus quid significari intenditur nomine *boni ardui*? Aut bonum absens; aut non solum hoc, sed praeterea excedens facultatem potentiae, cui est et dicitur arduum; aut certe id est bonum appetibile, idest amabile excedens omnia alia sibi contraria. *Si primo modo*, igitur irascibilis non erit in Patria, et per consequens spei non succedit tensio; nam oporteret tensionem subiectari in eadem potentia et vi, in qua subiectata existimatur spes; atque ita eius obiectum esset *arduum* quod est bonum absens, si eiusmodi bonum diceretur bonum *ardui*; quod est evidenter falsum, siquidem in Patria haud absens erit bonum desiderabile. — *Si secundo modo* dicatur bonum arduum; igitur a Deo abesset irascibilis, quia respectu ipsius nullum est bonum excedens; igitur nec tensio: *consequens* est falsum; non enim videtur negandum in Deo esse tensionem respectu sui ipsius: igitur et *antecedens*, nempe spem esse habitum irascibilis. — *Denique*, si *tertio modo* intelligatur bonum arduum, plane iuxta hunc intellectum male ponitur bonum arduum obiectum spei distinctum contra obiectum charitatis, nam charitas inter virtutes omnes maxime respicit Deum sub ratione appetibilis, quia sub ratione boni infiniti. *Deinde*, aut intelligitur appetibilitas ista in obiecto aptitudinaliter, aut actualiter. Si primum, id maxime pertinet ad obiectum charitatis respicientis obiectum suum

sub ratione infiniti in se, et ita maxime aptum natum super omnia appetiari. Si secundum, igitur male assignatur appetiatio ista actualis esse ratio obiecti potentiae vel vis, nam appetiatio actualis est quia voluntas per actum suum tanti facit obiectum; haec vero appetiatio passiva actualis sequitur in obiecto rationem formalem obiecti; formalis autem ratio obiecti alicuius potentiae vel vis praecedat naturaliter actum illius potentiae vel vis; igitur talis appetiatio esse nequit ratio formalis obiecti talis potentiae vel vis. — *Amplius*, actus adaequatus irascibilis est *irasci*, sicut actus adaequatus intellectus est *intelligere*: sed *irasci* respicere non potest pro obiecto bonum arduum aliquo praedictorum modorum; etenim *irasci* est appetere vindictam seu punitionem, ut dicitur 2. *Reth.*, cap. 2. Id vero *appetere* respicit primo pro obiecto, vel puram punitionem, vel ipsum punibile; et neutrum est appetibile; igitur irascibilis non respicit arduum. — Qua ratione improbat *secundum argumentum* opinionis; si enim irasci est actus irascibilis; ergo non distinguitur a concupiscibili per rationem boni ardui, quod a bono delectabili distinguitur. — *Tertiam rationem* opinantis non concludere ostendo per hoc, [*Oxon.* ib. d. 26. n. 8.] quia licet quod natum est impedire delectationem potentiae per actum positivum, oporteat expugnari per alium actum, quo potentia quiete in obiecto oblectetur; attamen quod natum est impedire tantum privative, haud opus est positive expugnare, cum satis sit privativa expugnatio, quae in fuga sita est. Atqui actus vitiosus non impugnat, nec positive impedit delectationem ordinatam concupiscibilis; quia non simul insurgit talis actus quasi impediens actum concupiscibilis; igitur non oportet actum illum expugnare, nisi tantum privative, nisi fugiendo, ne talis actus insit: sed cuius est concupiscere obiectum honestum, eius est fugere et aversari obiectum inhonestum; igitur concupiscibilis expugnat.

ARTICULUS II.

UTRUM SPES SIT IN BEATIS.

ARTICULUS III.

UTRUM SPES SIT IN DAMNATIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 31. — *S. Thom.* 2. 2. q. 18. a. 2. et 3.

DE hoc argumento late actum 1. 2. q. 67. art. 3. 4. et 5. et 3. p. q. 7. art. 3. et 4. *Supra* autem q. 15. art. 1. in incid. dictum fuit, *spem esse tantum circa possibile. Quare ut abiudicanda est damnatis, ita statuenda in animabus iustis Purgatorii incolis.*

QUAESTIO VIGESIMATERTIA.

DE CHARITATE SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de charitate. Et *primo*, De ipsa charitate: *secundo*, de dono sapientiae ei correspondente. — Circa primum considerata sunt quinque: *primo*, de ipsa charitate: *secundo*, de obiecto charitatis: *tertio*, de actibus eius: *quarto*, de vitiis oppositis: *quinto*, de praeceptis ad hoc pertinentibus. — Circa primum est duplex consideratio: *prima* quidem de ipsa charitate secundum se; *secunda* de charitate per comparisonem ad subiectum.

Circa primum quaeruntur octo.

1. Utrum charitas sit amicitia. — 2. Utrum sit aliquid creatum in anima. — 3. Utrum sit virtus. — 4. Utrum sit virtus specialis. — 5. Utrum sit una virtus. — 6. Utrum sit maxima virtutum. — 7. Utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus. — 8. Utrum sit forma virtutum.

ARTICULUS I.

UTRUM CHARITAS SIT AMICITIA.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 2. 2. q. 23. art. 1.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 3. d. 27. n. 20.] charitatem proprie dici posse amicitiam, licet non omnino accipiendo amicitiam stricte, sicut accipit Philosophus, 8. *Ethic.* dicens, non esse amicitiam ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, qui excessus prohibet amicitiam, quae inter aequales versatur. Charitas itaque proprie, inquam, amicitia est, non stricte tamen, sed aliquantulum extendendo, quia de Aristotelis auctoritate, hominis ad Deum est aliquid excellentius amicitia; at illa excellentia obiecti non aufert quod est perfectionis in obiecto, sed id quod importat imperfectionem. Honestas quippe in diligibili, et redamatio in dilecto, sunt conditiones per se in diligibili, non quidem imperfectionis; imo non esset perfectior si non redamaret: aequalitas autem est conditio concomitans. Deus habet honestatem et redamationem, sicut amationem; excellentius ergo esse potest amicitia ad ipsum, ita ut dicatur superamicitia. — *Et si dicas, aequalitatem videri esse amicitiae rationem; concedendum est,* sed supposita honestate, quae est prima ratio amabilis. Aequalitas tamen est ratio amicitiae stricte sumptae; sed excellentia est ratio habitus magis similis, vel perfectioris, quam sit amicitia; talem in proposito voco *charitatem*. — *Rursus*, [Oxon. ib. d. 26. n. 17.] charitas est suprema virtus affectiva, ac proinde supremus amor habitualis: amor autem amicitiae est simpliciter perfectior amore concupiscentiae; igitur charitas inclinatur ad amandum simpliciter amore amicitiae. Est igitur charitas vere dicenda amicitia.

ARTICULUS II.

UTRUM CHARITAS SIT ALIQUID CREATUM IN ANIMA.

Doctor, Oxon. i. d. 17. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 23. a. 2.

VIDETUR charitas non esse aliquid creatum in anima. Nam [*Oxon. i. d. 17. q. 1. n. 1.*] Augustinus, 8. *De Trinit.*, c. 7. *Qui diligit proximum*, inquit, *consequens est, ut et ipsam praecipue dilectionem diligat*: dilectio autem est Deus; consequens igitur est, ut diligat Deum. Quaero quomodo accipit dilectionem in *minori*? Si formaliter; habeo propositum. Si effective, tunc erunt quatuor termini, quia *maior* non est vera nisi de dilectione formali, qua proximus diligitur. Si etiam dicas, praeter istam dilectionem, quae est Spiritus Sanctus, esse aliam dilectionem formaliter; ergo *fallacia consequentis* est in argumento, sic arguendo: diligit dilectionem formaliter; ergo hanc, quia *antecedens* potest verificari pro alia; si ergo argumentum concludere supponatur, oportet Deum esse formaliter dilectionem, quae est formaliter in diligente respectu proximi.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Secundum Augustinum, 15. *De Trinit.*, c. 18. *Nullum est isto Dei dono excellentius*. Dono videlicet charitatis: sed nullum donum Dei est Spiritu Sancto excellentius; ergo Spiritus Sanctus est charitas. Nec istud argumentum concludit, nisi intelligatur de charitate formali, quae charitas Spiritus Sanctus est. — *Responsio*, [*Oxon. ib. n. 2.*] has et similes Sanctorum auctoritates esse intelligendas causaliter; quo sensu non est negandum Spiritum Sanctum esse charitatem, quia ipse verissime est causa effectiva charitatis. — *Hanc responsionem excludit* Magister, 1. *dist. 17. Ex August.*, 15. *De Trinit.*, c. 17. *Sed ne forte*, dicens non ea ratione dictum esse Spiritum Sanctum charitatem, qua dicitur de Deo, *Tu es patientia mea, spes mea*, et alia eiusmodi; nempe quia ab illo est patientia, spes etc.; sed magis scriptum esse, *Deus charitas est*, sicut dictum est. *Deus spiritus est*. Unde concludit, *ex praedictis clarescit, quod Spiritus Sanctus charitas est, qua diligimus Deum et proximum*.

3. PRAETEREA. [*Oxon. i. d. 17. q. 1. n. 2. — Report. ib. n. 1.*] Omnis creatura intelligi potest non bona quia est bona per participationem: charitas nequit intelligi non bona; videtur enim bona per essentiam; non est igitur charitas aliquid creatum, sed magis ipse Spiritus Sanctus, qui per essentiam bonus est.

4. PRAETEREA. [*Report. i. d. 17. q. 1. n. 1.*] Per charitatem diligimus Deum sicut diligendus est: sed a nobis Deus est in infinitum diligendus; igitur per charitatem est diligendus in infinitum. Huic autem dilectioni satis non est forma aliqua creata; charitas ergo non est forma aliqua creata. *Minor probatur*: illud est a nobis diligendum in infinitum, cui nihil est aequaliter diligendum. Nam si posset sibi aliquid adaequari in dilectione, augendo illud per finitum non esset aliud in infinitum diligendum, ad cuius dilectionem secundum portionem posset aliud diligibile pertingere: sed Deus est diligibilis a nobis super omnem proportionem cuiuslibet alterius diligibilis; igitur est a nobis in infinitum diligendus; non ergo per formam creatam charitatis.

CONTRA. [Oxon. I. d. 17. q. 1. n. 2.] Augustinus, *de Moribus Ecclesiae*, c. 4. pertractans illud ad Rom., 8. *Quis nos separabit a charitate Christi*, etc. *Charitas*, inquit, *Dei hic dicta est virtus, quae animi nostri rectissima est affectio*. Est igitur charitas quid a Deo creatum animae inhaerens.

RESPONDEO: [Oxon. I. d. 17. q. 3. n. 16.] *de quorundam* sententia opinio Magistri fuit *dist. 17. primi*, Spiritum Sanctum animae inexistentem, sine habitu medio informantem voluntatem, movere ipsam ad actum meritorium; et quidem alio modo, ac moveat animam ad actus credendi et sperandi; ad hos enim actus movere arbitratus est mediantibus habitibus fidei et spei, ac proinde visus est negasse habitum omnem charitatis creatae. Hanc opinionem videntur persuadere sequentes deductiones: [Oxon. ib. n. 17.] *prima* est: Spiritus Sanctus citra omnem habitum potens est movere voluntatem ad amandum; ergo frustra in adstruitur. *Assumptum* est notum consideranti causam primam posse se sola quicquid efficit una cum causa secunda efficiente, vel quae non est de essentia rei, ut excludatur causalitas materiae et formae in composito, quod utique compositum a Deo causari non potest sine causis materiali et formali. Sed habitus si inesset, aliam causalitatem non haberet, quam efficientis suo modo, esset enim extrinseca causalitas, et non intrinseca; quicquid igitur potest Spiritus Sanctus, una cum habitu in actum, potest et se solo; non est propterea adstruendus is habitus charitatis in anima, quia nulla eum ponendi apparet necessitas. — *Secunda*, voluntati habenti habitum, ad hoc ut agat iuxta inclinationem illius, utique oportet Spiritum Sanctum cooperari ita in actum exeunti; alioquin non esset causa prima in quacumque actione creaturarum: atqui non cooperatur, quia voluntas habet istum habitum, quia tunc Spiritus Sanctus non esset causa prima, sed quasi causa secunda respectu voluntatis habentis habitum, nam determinaretur per habitum voluntatis ad sibi coagendum; ergo e converso, quia revera voluntati cooperatur, ideo voluntas secundum istum habitum operatur. Sed aequè potest cooperari et in primo instanti naturae voluntati non habenti charitatem; ergo necesse non est eiusmodi charitatis habitum adstruere. — *Tertia*, Filius Dei ita humanae naturae est unitus, ut operatus sit actus humanae naturae, adeo ut illae operationes vere dicebantur esse Filii Dei, tamquam suppositi agentis. Et nihilominus exinde nihil detrahitur unitae humanitati, quominus ipsa sit verissime principium suarum operationum; ergo a simili Spiritus Sanctus potest aliqua ratione uniri voluntati, ut ipse agat opera voluntatis, nec interim denegetur in aliquo naturae voluntatis, quatenus ipsa est principium operativum. — *Quarta*, intellectus est magis passivus, quam voluntas, et minus activus; igitur magis indiget aliquo actuante, ad hoc ut exire queat in actum suum: sed ponitur posse in visionem beatam absque omni forma informante, ex eo tantum, quod essentia Dei est sibi praesens, quasi per modum formae; ergo multo magis voluntas potest in omne actum suum sine forma informante, ex eo quod Spiritus Sanctus sit sibi quasi forma ad diligendum.

Contra conclusionem harum rationum, quae est, adstruere non oportere habitum creatae charitatis in anima, cum ad actum diligendi Deum et proximum immediate movere queat Spiritus Sanctus; contra, inquam, hoc assertum late actum est I. 2. q. 110. art. 1. quia in sententia opposita actio

meritoria non foret in potestate hominis operantis, nec ipsa diceretur meritorie agere, sic ut opera ipsius digna essent a Deo acceptari tamquam meritoria vitae aeternae; et rursus *q. 113. art. 2.* probantes, ad impii iustificationem requiri necessario gratiam Dei animae inhaerentem, qua de indigno vitae aeternae, fiat aeterna felicitate dignus. — Nunc breviter dicta *cit. q. 110. art. 1.* repetentes dicimus, ponendam esse omnino charitatem creatam in anima; quia [*Oxon. 1. d. 17. q. 1. n. 21.*] etsi id nequeat persuaderi ex nullo actu, quem in nobis experimur, neque ex substantia actus ipsius, nec ex intentione eiusdem, nec ex delectatione, sive facilitate in operando; neque ex rectitudine morali actus, eo quod omnia haec inesse possunt actui ex sola potentia, concurrente ratione recta; vel si opus sit potentiae aliquo habitu, is esse posset requisitus; posset enim amicitia acquisita tantam intentionem tribuere actui, sicut causa secunda cum potentia; unde sequerentur illae conditiones; et tamen non procederent de habitu infuso. Et sane nullo negotio supernaturalis habitus probaretur inesse, quoties quis in se experiretur actum illis praeditum conditionibus, vel saltem aliqua ex illis, quod non tenetur. — Propterea, [*Oxon. ib. n. 22.*] ultra omnes conditiones supra enarratas, creditur actum de charitate proveniente esse Deo gratum et acceptum speciali illa acceptatione, secundum quam ita acceptatum ordinatur ad praemium felicitatis aeternae; et non praecise actum sic acceptari tenetur, sed etiam naturam cuius est potentia ita operans. Ob hanc itaque acceptationem habitualement naturae beatificabilis, etiam cum actu non operatur, et propter actualem acceptationem actus eliciti ab ea natura, ponere omnino oportet habitum supernaturalem charitatis, quo habens formaliter acceptetur a Deo quove actus elicited eius pariter acceptetur tamquam meritorius.

Sed [*Oxon. 1. d. 17. q. 3. n. 30.*] numquid revera Magister negavit hunc habitum supernaturalem charitatis creatae, ut quidam opinati sunt? *Respondeo*, Magistrum non negare omnem habitum supernaturalem, evidens est ex cap. *Illud quoque mirabile*, dist. 37. 1. ubi adducit Augustinum, ad *Dardanum* scribentem: *Ad templum Dei pertinent pueri sanctificati, qui non valent cognoscere Deum*; ergo Deus inhabitat parvulum, qui tamen habere non potest actum elicited erga Deum. Inhabitatio haec, quae pertinet ad parvulum aqua baptismatis regeneratum, et non ad eos qui ad Christi Sacramentum non accesserunt, esse non potest sine omni habitu supernaturali inhaerente animae parvuli in Christo regenerati; non enim fingi potest eiusmodi parvulos pertinere ad Dei templum per actum, nam in actus erga Deum exire non valent, non pollentes rationis usu; nec per ipsam naturam; nam tunc caeteros parvulos inhabitaret, etiam non renatos, cum omnibus sit communis eadem natura. Baptizatos igitur parvulos inhabitat Spiritus Sanctus per habitum infusae charitatis. *Rursus* ipse Magister, 2. d. 26. videtur ponere gratiam creatam in anima. — Itaque videtur Magister sensisse ac statuuisse unum habitum, quo habitu anima ornata esset templum Spiritus Sancti eam inhabitantis; ex ea autem inhabitatione fieri, ut Spiritus Sanctus animam perficeret habitibus supernaturalibus quoad eius potentias; fide quidem et spe ad credendum et sperandum. Sed voluntatem ad amandum nullo habitu medio, praeter istum, quo dicitur inhabitare; nam is actus amandi est usque adeo perfectus, ut minime attribui possit

illi habitui, quo formaliter inhaerente Spiritus Sanctus inhabitat, tamquam perfectissimo habitui. At actus credendi et sperandi non ita immediate attribui possunt illi habitui, per quem Spiritus Sanctus inhabitat, propter imperfectionem actuum horum, et perfectionem habitus illius quo Spiritus Sanctus mentes inhabitat. Is enim ita debet esse perfectus, ut in patria non evacuetur, quum anima erit templum Dei; tunc quippe non manebunt *credere*, et *sperare*. Iuxta quem intellectum Augustini auctoritates positae in argumentis principalibus faciunt pro Magistro, non quasi negaverit omnem habitum supernaturalem in anima, sed quatenus non posuit alium ab illo, quo mediante Spiritus Sanctus animam inhabitat. — Ita autem Magistrum intelligendo plane ipse non discordat a communi sententia Theologorum, nisi quia videtur adstruere gratiam importare habitum distinctum a charitate, vel certe velle habitum qui realiter est gratia, formaliter esse in voluntate, et non in essentia animae, quia tunc non inhabitaret Spiritus Sanctus per habitum unum, quasi radicalem respectu fidei et spei; sed inhabitaret per habitum formaliter informantem voluntatem, qui ordine quodam naturae foret fide, atque spe posterior. Sicque esset in anima charitas quoad actum primum, non quoad actum secundum; atque ita Spiritus Sanctus non perinde moveret ad diligendum per habitum medium, quo inhabitat, uti movet ad credendum et sperandum per habitus fidei et spei.

ARGUMENTA quibus *persuadetur opinio, quae imponitur Magistro*, non ostendunt propositum. Quare *ad primum* respondentes dicimus, [*Oxon.* I. d. 17. q. 3. n. 35.] utique Spiritum Sanctum posse actum causare immediate in voluntate, ipsumque veluti ab se creatum acceptare ut vita aeterna dignum; sed tunc eum actum minime dicendum fore voluntatis actum; nec de eiusdem potestativa virtute exiisse; unde credimus non acceptare, nec imputare ad meritum alicui actum ullum, quem ipse libere non posuit; is enim tantum iuxta praesentem divinae sapientiae dispositionem est imputabilis ad meritum vel demeritum. — *Ad secundum* respondeo, Spiritum Sanctum cooperari ad calefaciendum, non esse miraculum; sed aquae frigidae cooperari, ad calefaciendum fore opus miraculosum; si id citra contradictionem competere posse aquae dicatur. Et ita pariter Spiritum Sanctum cooperari voluntati habitu pollenti ad operandum iuxta habitus inclinationem, id de communi lege evenire, qua Deus causae secundae assistens, cooperatur ad actum suum. Sed ipsum voluntati non habituatae cooperari miraculo esse deputandum, si tamen ipsa voluntas operari valeret. Itaque dicimus Spiritum Sanctum cooperari voluntati habenti charitatem; non quia adest ei charitas, quasi is habitus sit causa prior movens Spiritum Sanctum ad cooperandum; sed quia Deus omni causae secundae universe cooperatur ad eum actum, ad quem de formae suae instinctu ordinatur, sicuti est *diligere* in voluntate habitu charitatis ornata. — *Cum ergo dicitur: prius operatur Spiritus Sanctus, quam voluntas habeat charitatem; falsum est*, nisi intelligatur de eminentiae prioritate, sicut causa superior. Simul quippe cooperatur Spiritus Sanctus voluntati praeditae charitate, et ipsa in actum exit; aut si concedatur, prius Spiritum Sanctum cooperari, quam habeat charitatem, haud tamen sequitur: ergo aequè possit cooperari voluntati non habenti charitatem; nam non ita cooperatur non habenti formam, sicut habenti. — *Ad tertium* dicendum, [*Oxon.* ib. n. 36.]

esto per idiomatum communicationem operationes humanae dicantur de Verbo, actus tamen proprios Verbi in natura humana non fuisse in potestate illius hominis, sic ut ipse, quatenus homo, posset illis actibus mereri. Non enim Christus nobis merebatur ex eo quod Filius Dei qui erat in carne animabus *esse* dabat cum Patre et Spiritu Sancto. Et ita in casu, non merebitur mea voluntas, si Spiritus Sanctus quomodocumque ei coniunctus, causet in ipsa actum diligendi. — *Ad ultimum* respondeo sic: etsi argumentum difficile sit opinantibus speciem esse actum primum respectu intellectus, per quem intellectus potest in actum secundum, sicut lignum calefactum calefacit calore; hoc enim dato, plane intellectus aliqua forma non informatus non posset in ullam operationem, iuxta sic sentientes; at nos, I. p. q. 85. art. 2. explicavimus, obiectum sive in se, sive in specie, concurrere uti causam partialem cum intellectu ad causandam intellectionem. Hac itaque in hypothesi, argumentum non facit difficultatem. Quia obiectum in se praesens, quomodo utique erit in Patria, satis est causandae visioni, absque omni informatione, vel ex se sola cum intellectu. — *Et si arguas*: sine habitu informante esse potest visio perfecta; ergo et fruitio perfectissima: *respondeo*: nullus negat universim in gloria habitum luminis gloriae in intellectu, qui habitus afficiens intellectum potest poni correspondere charitati ex parte voluntatis.

AD ARGUMENTA PRINCIPALIA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* I. d. 17. q. 3. n. 31.] Augustini discursum ita esse disponendum in forma syllogistica: omnis diligens dilectionem suam formaliter diligit Spiritum Sanctum, qui est dilectio per essentiam: omnis autem diligens proximum diligit dilectionem suam formaliter, si convertit se super illam; ergo omnis diligens fratrem diligit Spiritum Sanctum. *Probatio maioris*: ordinate diligens minus bonum, magis debet diligere aliud maius bonum, praecipue quum in minori non est ratio diligibilitatis, nisi a maiori bono. Dilectio autem mea formaliter est minus bona, quam dilectio illa bona per essentiam, quae est Spiritus Sanctus, a qua dilectio mea habet rationem diligibilitatis. Istud ergo Augustini argumentum probat quidem Deum esse diligendum, non tamen Deum esse dilectionem meam formaliter, aut in me non esse aliam dilectionem formaliter, ad quem sensum auctoritas inducebatur.

AD SECUNDUM argumentum de dono excellentissimo [*Oxon.* ib.] respondeo, ita esse disponendum; nullum donum creatum est excellentius charitate creata; ergo charitas est perfectio simpliciter, non includens limitationem ex sui ratione. *Probatio consequentiae*: etenim omni dono, quod non est perfectio simpliciter, eminentius est aliquid in creaturis, quod formaliter est perfectio simpliciter. Ulterius, omnis perfectio simpliciter formaliter competit Spiritui Sancto, ex hoc, quod ipsum est donum simpliciter excellentissimum, ac per hoc Deus; Deus enim dare potest seipsum, et ita excellentissimum donum eius est Deus. Igitur Spiritus Sanctus, ex hoc quod est donum excellentissimum simpliciter, est omnis perfectio simpliciter; sed cum hoc stat, ut ista perfectio simpliciter in nobis sit participata, et alia essentialiter ab ipsa persona divina, quae hac perfectione est perfecta simpliciter. Absolute ergo argumenta Augustini praesupponunt unum verum, nempe Deum esse formaliter dilectionem, et formaliter charitatem; et non tantum effective,

sicut dicitur spes, vel patientia mea; quia patientiam efficit veluti non perfectionem simpliciter, et ideo non convenientem sibi formaliter; sed charitatem efficit in anima et dilectionem, tamquam perfectionem simpliciter, et ideo sibi formaliter convenientem; quemadmodum alio modo facit bonitatem, alio modo humanitatem; ex hoc quippe quod facit humanitatem, non sequitur quod sit formaliter homo, sed tantum causa eius effectiva; sed ex hoc quod efficit bonitatem, sequitur in ipso formaliter bonitatem reperiri; quia omnis perfectio simpliciter reperta in causato reducitur ad causam formaliter ea perfectione praeditam, non ita de perfectione limitata argui potest. — *Verum* hae auctoritates ita intellectae [*Oxon. ib. n. 32.*] quid faciunt ad intentionem Magistri? *Respondeo*, quoniam ille habitus, quo inclinatur anima ad diligendum meritorie, est perfectio simpliciter, in tantum ut ista perfectio simpliciter conveniat formaliter Spiritui Sancto, sequitur hunc habitum esse posse etiam immediatum habitum respectu dilectionis, quae est perfectio simpliciter; et per hoc Spiritum Sanctum, ut inhabitantem per huiusmodi habitum, immediatius causare actum diligendi, non item credendi et sperandi, quando respectu horum actuum esse nequeat causa proxima, quae sit perfectio simpliciter.

AD TERTIUM dicendum, [*Report. I. d. 17. q. I. n. 9.*] creaturam intelligi posse non bonam abstractive, non circumscriptive, nempe amovendo bonitatem et fingendo oppositum illius. Caeterum charitatem participare bonitatem, non ita intelligendum est, uti dicitur subiectum participare formam, sine qua esse potest, sed magis ita dicitur participare bonitatem per essentiam, uti radius asseritur lux per participationem, eo quod sit participatio lucis solis. Quod ita autem est participans esse nequit sine participato, imo est ipsum participatum.

AD ULTIMUM, [*Report. I. d. 17. q. I. n. 10.*] cum dicitur: *Deus est in infinitum a nobis diligibilis*; aut ista *infinitas* refertur ad intentionem actus diligendi; aut ad appetiabilitatem obiecti. Et eodem modo cum, subditur: per charitatem Deus est diligendus, quantum est diligibilis; quantitas ista eodem pacto intelligi potest referri. Primo modo non est verum; imo peccator aliquando elicit actum diligendi inordinatum, quem si haberet aequae intensum erga Deum, satis esset ad salutem. Est tamen vera quantum ad appetiabilitatem obiecti; et sic procedit probatio, nihil interim concludens contra assertam communem conclusionem.

ARTICULUS III.

UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 27. — S. Thom. 2. 2. q. 23. a. 3.

VIDETUR charitas haud esse virtus. Etenim [*Oxon. 3. d. 27. n. 1.*] nulla virtus inclinatur in actum impossibilem habenti; impossibile est autem nos amare Deum super omnia, qui actus dicitur proprius charitatis; ergo ipsa charitas non est virtus. *Probatio minoris primo*; nam, 2. et 9. *Ethic.*, cap. 4. *Amicabilia ad alterum mensurantur ex his quae sunt ad ipsum*: sed mensuratum non excedit mensuram in mensuris acceptis cum perfectione; igitur amicitia ad alterum non excedit illam, quae est

ad seipsum. — *Secundo probatur eodem minor*: amicitia fundatur super unitatem: impossibile est autem aliquid esse aequum unum amanti sicut ipsemet sibi; ergo charitas non est accensenda virtutibus.

CONTRA. [Oxon. 1. d. 17. q. 1. n. 2.] Augustinus, *De Moribus Ecclesiae*, cap. 4. pertractans illud ad Rom., 8. *Quis nos separabit a Charitate Christi*, etc. *Charitas*, inquit, *Dei hic dicta est virtus, quae animi nostri rectissima est affectio*.

RESPONDEO, dicendum charitatem esse virtutem. *Declaratio*: [Oxon. 3. d. 27. n. 2.] diligere Deum super omnia est actus natura apprimè consentaneus rectae rationi dictanti, optimum esse summe diligendum; est igitur eiusmodi actus rectus; imo eius rectitudo est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus. Nam aliquid est summe diligendum, et nonnisi summum bonum, sicut nihil aliud a summo vero est maxime tenendum, vel credendum, tamquam verum apud intellectum. — *Confirmatur*, praecepta moralia sunt de lege naturae, et per consequens praeceptum illud, *Diliges Dominum Deum tuum*, est de lege naturae; naturaliter igitur notum est eum actum esse rectum. Ex quo sequitur esse posse virtutem inclinantem ad illum, et quidem theologiam; nam versatur circa obiectum theologicum, qui est ipse Deus, immediate attingendus per actum dilectionis eius super omnia. Haec etiam virtus immediate innitur primae regulae humanorum actuum, infundique potest a Deo naturae intellectuali; atque ita nata est perficere supremam animae portionem, quae non perficitur perfectissime, nisi a Deo immediate perficiatur. Eaque virtus distincta est a fide; nam actus eius non est credere. Similiter a spe; etenim actus eius non est concupiscere bonum amanti, inquantum est commodum illud diligenti; imo tendit in obiectum secundum se, etiamsi per impossibile non foret commodum amanti. Hanc igitur virtutem effectivam perficientem voluntatem, inquantum pollet affectione iustitiae, voco charitatem; quae est virtus theologica fide atque spe praestantior, iuxta Apostoli doctrinam, 1. Corinth., 13.

AD ARGUMENTUM respondeo sic: [Oxon. 3. d. 27. n. 21.] nedum ex charitate posset Deus diligere super omnia, sed etiam ex naturalibus, saltem in statu naturae institutae, uti declaratum fuit 1. 2. q. 109. art. 3. — *Cum primo probatur assumptum ex Aristotele*, 9. *Ethic.*, cap. 4. *Dico* Philosophum esse intelligendum quoad innotescentiam; signum quippe evidens amicitiae ad alterum est, cum alteri opto similia eorum, quae mihi concupisco; sed non quoad per se rationem amicitiae, quasi alia amicitia non sit praeter illam: in amicitia tamen stricte accepta, quae est inter aequales, concedo, amicitiam ad se esse mensuram amicitiae ad alterum, et non e converso. — *Ad secundam probationem* de unitate dicendum, duas condiciones concurrere in obiecto amabili, unitatem scilicet et bonitatem. Etsi igitur quandoque bonitas superet unitatem, nam maior est unitas hominis ad se, quam respectu alterius, attamen immensa bonitas in altero a se reperta compensat, sic ut queat illud super omnia diligere, et etiam plusquam natura ipsius diligentis ab ipsomet diligatur.

ARTICULUS IV.

UTRUM CHARITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

Doctor, Oxon. 3. d. 27. — S. Thom. 2. 2. q. 23. a. 4.

RESPONDEO: *quorundam* est hic sententia talis: proprium obiectum amoris est bonum; ubi ergo adest specialis ratio boni, ibi et ratio specialis amoris sit oportet, cum actus et habitus specificentur per obiecta. Bonum autem divinum in quantum est beatitudinis obiectum, habet specialem rationem boni; amor igitur charitatis, qui est amor huius boni, est specialis amor; est ergo charitas specialis virtus.

Nobis amplectentibus conclusionem ut verissimam, *non probatur principium* unde infertur; *primo* [Oxon. 3. d. 27. n. 5.] quia actus charitatis, qui est perfectus, respicit Deum sub ratione perfectissima diligibilitatis; non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo comparatio aliqua sui ad creaturam, sed aliqua ratio eius absoluta in se; absolute enim est quid melius in se, quam esse queat quaecumque habitudo ad alterum. — *Secundo*, si Deus in quantum beatificat mentes intellectuales est principale obiectum charitatis; quaero, quid est esse beatificum? Aut enim est respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare; aut actualis, quo reipsa beatificat. Si primum dicatur; contra est quia aptitudo non est ratio terminandi actum perfecte, nisi ratione naturae, cuius est talis aptitudo, sicut nec universe aptitudo est perfectio, sed necessario complicat secum naturam, cui inest. Non est igitur dicendum, Deum sub hac ratione esse obiectum charitatis. *Nec secundus modus* videtur probabilis, nam illa relatio, quae in obiecto esse intelligitur, in quantum beatificat sequitur actum; non enim est differentia in obiecto inter actuale et aptitudinale, nisi quia actus est circa ipsum elicitus; igitur id esset dictum, obiectum qua terminans actum a charitate elicitum, habere rationem formalem obiecti actus. — *Amplius*, appetere bonum, ut *huic*, pertinet ad commodi affectionem; at charitas minime perficit voluntatem, quatenus praedita est commodi affectione. — *Denique*, beatificatio tam actualis, quam aptitudinalis, si dicit aliquid in Deo, importat praecise relationem rationis aptitudinalem vel actualem: nullus autem respectus rationis esse potest formalis ratio terminandi actum charitatis.

Est ergo dicendum [Oxon. 3. d. 27. n. 7.] Deum sive essentiam divinam in se esse rationem formalem terminandi omnem actum et habitum theologicum. Nam intellectus et voluntas nequeunt perfecte quietari nisi in obiecto omnium perfectissimo. Quae magis *art. sequenti* explicabuntur.

ARTICULUS V.

UTRUM CHARITAS SIT UNA VIRTUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 27. — S. Thom. 2. 2. q. 23. a. 5.

VIDETUR charitas non esse una virtus. Etenim [Oxon. 3. d. 27. n. 4.] si per impossibile daretur alius Deus, utique et is foret ex charitate super

omnia diligendus: hoc autem videtur esse contra rationem dictantem esse non posse duo diligibilia super omnia; quia unum super alterum diligetur, atque ita unum et idem diligeretur super omnia, et non diligeretur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Si ratio boni simpliciter est ratio diligibilis super omnia; igitur ratio maioris boni est ratio maioris diligibilitatis; ergo quisque teneretur magis diligere proximum suum se meliorem, ac seipsum diligit; quod non videtur probabile.

3. PRAETEREA. Iuxta Magistrum, 3. dist. 27. cap. *Cum autem*, duo sunt praecepta charitatis; et altero iubemur diligere Deum super omnia, altero autem proximum sicuti nos ipsos; duo sunt ergo charitatis obiecta: atqui tam actus, quam habitus ab obiecto mutantur unitatem, et distinctionem; ergo charitas dici non potest una virtus, sed magis duae videntur virtutes.

CONTRA. Fidei et spei theologicarum virtutum unum est obiectum, ipsaeque unus sunt habitus; ergo etiam charitas una est virtus.

RESPONDEO: *quidam* declaraturi virtutis charitatis unitatem, rationem accipiendam putant, ex eo quia charitas quaedam amicitia est hominis ad Deum; diversae amicitiarum species accipiuntur, vel secundum diversitatem finis, quo pacto tres sunt species amicitiae, scilicet amicitia utilis, delectabilis, et honesti; vel secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiae fundantur. Neutro autem istorum modorum charitas dividi potest in plura. Nam charitatis finis unus est, nempe divina bonitas. Est etiam et una communicatio beatitudinis aeternae, super quam haec amicitia fundatur. Unde relinquitur charitatem esse simpliciter virtutem unam, haud distinctam in plures species.

Nos dicimus, conclusionem hanc esse approbandam, sed non videri recte deduci ex assumptis principiis. Etenim [*Oxon. 3. d. 27. n. 6.*] eiusdem actus esse nequit duplex formalis ratio obiectiva. Illud ergo quod est ratio formalis obiecti, quando alteri coniungitur, si per se esset, utique foret obiectum formale. Hinc si calor coniunctus est formalis ratio calefaciendi, si per se esset, adhuc per se calefaceret; ergo alterum illorum, quod ponitur charitatis ratio obiectiva, si per se esset, utique terminaret charitatis actum; et per consequens alterum per se non terminaret, nec modo terminat. — *Rursus*, si aliqua creatura intellectualis esset a se, idest non ab alio effective (uti Philosopho imponitur, quasi id posuerit de Intelligentiis aliis a Prima), talis creatura posset diligere aliquid super omnia, et non aliud secundum rectam rationem, nisi primum; et nihilominus non foret participatio illius, quod super omnia diligeret.

Pro solutione *quaesiti* dicimus [*Oxon. 3. d. 27. n. 7.*] rationem obiectivam actus et habitus charitatis, posse intelligi tripliciter: *uno modo*, ut ea sit, quae secundum se accepta nata est per se esse ratio terminandi. Vel *secundo*, ut intelligatur ratio praecedens actum, ob quam natus est actus elici circa obiectum. Vel *denique* ea, quae quasi concomitatur, imo ipsum sequatur actum elicited. Prior intellectus est rationis obiectivae propriissime, sic ut nulla alia sit ratio obiectiva stricte loquendo, eaque est ratio Deitatis in se; praecisa enim ratio huius essentiae est ratio formalis terminandi ad omnem actum, omnemque habitum theologicum; idque in quacumque natura intellectuali, uti expositum fuit, 1. p. q. 1. art. 7. Ratio autem est, quia potentia respiciens aliquod obiectum commune, sive in ratione motivi, sive sub conceptu termini, nequit perfecte

quietari nisi in eo solo, in quo est perfectissima ratio obiecti adaequati: omnis autem potentia intellectiva et volitiva respicit pro obiecto adaequato terminante totum ens; igitur in nulla natura, sive creata, sive increata, potest perfecte quietari nisi in illa, in qua est perfecta ratio entitatis: tale autem est praecise Ens primum, non sub ratione aliqua relativa, sed quatenus est tale ens infinitum, talisque natura.

Ad secundam rationem quod attinet, [Oxon. 3. d. 27. n. 8.] quoniam actum praecedere intelligitur alliciens ad amandum, dici potest aliquo modo ratio obiectiva actus. Et eiusmodi revera est ratio relativa huius naturae ad amantem, in quantum est conveniens bonum communicativum sui se diligenti. *Exemplum*: inter homines primo amatur aliquis propter bonum honestum; secundo quia scitur redamare se amantem; ea redamatio est specialis ratio amabilitatis in illo, alliciens ad amandum, et quidem alia ab illa quae erat honestas in amato. Ita in Deo non sola bonitas infinita allicit ad amandum, sed quod haec bonitas amaverit me, communicando se mihi, secundario hoc allicit ad amorem rependendum illi; atque tali in gradu amabilitatis potest poni omne illud, in quo ratio amabilitatis invenitur, uti sunt creatio, reparatio, ordo mediorum ad aeternam felicitatem, et alia eiusmodi; has enim omnes rationes respicit charitas, non solum quia est in eis bonum honestum, sed etiam quia bonum sui communicativum, et amans, et ideo dignum redamari, iuxta illud Joannis, 1. cap. 4. *Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.*

* *Tertia ratio*, [Oxon. 3. d. 27. n. 9.] quae est esse obiectum finiens actum non est proprie ratio formalis obiectiva, quia naturaliter sequitur actum, elicatum; et tamen pro quanto semper comitatur actum, posset poni aliqua ratio obiecti. Et hoc modo diligitur, in quantum est bonum beatificum diligentis, sicut diceretur Deus diligere in quantum summe diligitur; id vero non est ex ratione formali obiecti, sed magis sequitur rationem in obiecto concomitantem actum. — *Exemplum* huius distinctionis in tria membra esset, si poneretur unum, quod esset pulcherrimum visibile ex natura rei. *Secundo* si esset dans oculo virtutem videndi, qua ipsum inspiceretur. *Tertio*, si esset quietans visum, prout attingitur ab oculo per actum videndi; qui actus est ratio formalis terminandi amorem visivum, si visus posset tale diligere obiectum. *Prima ratio*, qua visus tendit in obiectum, est prima ratio talis naturae, pro eo quod in ipsa reperitur perfecte ratio obiecti adaequati tali potentiae, quantum in aliquo coadunari potest. *Secunda* est quaedam ratio alliciens ad amandum, quatenus communicavit se huic dando videndi facultatem. *Tertia* vero est ratio concomitans actum, in quo perfecte quietatur visus absolute. Igitur prima ratio in visu respectu *amare*, si in id posset, esset ratio huius pulcherrimi visibilis, minime autem et non nisi impropriissime ratio eius, quod attingitur per actum.

Ex quo sequitur [Oxon. ib.] impropriissime videri loquutos dicentes, Deum, prout est obiectum beatificum, esse charitatis obiectum; si intelligatur per *beatificum* respectus actualis, in quantum scilicet terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligatur respectus aptitudinalis, tunc sicut deductum est, illa esse nequit ratio terminandi, nisi quia natura, in qua fundatur, est revera ratio terminandi actum beatificum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [Oxon. 3. d. 27. n. 22.] hypotheseim de positione duorum deorum penitus evertere naturam charitatis.

Nam cum ratio formalis eius sit tendere in unum super omnia alia a se diligendum, supponere ipsum tendere in plura, plane intelligitur non subsistere natura illius; esset enim omnino alia a formali ratione charitatis. Quemadmodum si aliquis habitus simpliciter proprius sit primi principii, supponendo esse perinde alterius primi principii, idem esset ac statuere hunc habitum huius obiecti, ut proprii, et non proprii. Ita in casu; nam plures esse deos includit utrumque esse diligendum ex charitate, et neutrum fore ita diligendum.

AD SECUNDUM dico sic: [Oxon. ib.] non est simile de magis et minus in aliquo ordine, et de supremo in eodem ordine quoad omne extrinsecum operantis circa illa eius ordinis. Potest enim operatio alterius necessario requirere supremum, ut sit perfectissima, et interim non necessario habere ordinem ad alia ordinata in tali ordine. *Exemplum*: in coloribus esse nequit perfectissimus visus, nisi respectu coloris perfectissimi; et tamen non oportet necessario esse visum perfectiorem circa colorem perfectiorem illis. Eius autem rei causa est, quia ratio quietationis ex parte coloris perfectissimi est ratio totalis eius, quae in alio diminute reperitur; et ideo licet in proposito unum aliquo modo excellat alterum, in nullo tamen est ratio quietandi, licet potentia naturaliter sit libera. Etsi ergo infinitum bonum, et non aliud quietet voluntatem, idque quatenus est infinitum bonum, non tamen oportet quodlibet bonum finitum pro gradu bonitatis suae magis et minus quietare; et ratio est, quia ii gradus sunt accidentales per comparisonem ad extrinsecum quietandum. Falsum est ergo omne melius esse magis diligendum, nisi sit aequalis unitas utriusque boni ad diligentem; dilectio enim in unitate fundatur.

AD TERTIUM [Oxon. 4. d. 50. q. 6. n. 9.] dicendum; Deum et proximum non constituere duo formalia obiecta charitatis; imo hanc virtutem tendere in proximum sub eadem formali ratione. Nam proximum diligitur gratia bonitatis divinae, et ita per Deum et in Deo amatur. Sed de his amplius infra, q. 25. art. 1.

ARTICULUS VI.

UTRUM CHARITAS SIT EXCELLENTISSIMA VIRTUTUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 26. — S. Thom. 2. 2. q. 23. a. 6.

De praesenti quaesito pariter actum 1. 2. q. 62. a. 4. et latius q. 66. a. 6.

VIDETUR charitas haud esse excellentissima virtutum. Etenim [Oxon. 4. d. 49. q. 4. in lat. n. 13.] excellentissima virtus oportet ut reperiatur in suprema animae portione et virtute: eiusmodi non est voluntas, in qua charitas est ut in proprio subiecto. Et *probatur*; nam intellectus voluntate est praestantior animae potestas; ergo si charitas foret omnium excellentissima virtutum, in intellectu et non in voluntate reponenda foret; quod tamen charitati repugnat, cum sit virtus appetitiva. Magis ergo sapientia est nobilissimus habitus, ex Philosopho, 1. *Metaph. in proemio*, et 6. *Ethic.*, cap. 8. et 10. *Ethic.*, cap. 8. et inde.

2. PRAETEREA. [Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 1. seqq.] Peccatum in Spiritum Sanctum est omnium gravissimum, unde et irremissibile dicitur tam in praesenti quam in futuro saeculo; ergo tale peccatum opponitur ex-

cellentissimae virtuti: atqui non charitati, sed spei opponitur peccatum in Spiritum Sanctum; ergo spes praecedere videtur charitatem, ac reputanda virtutum praestantissima.

CONTRA. [Oxon. 4. d. 49. q. 4. n. 13.] August., 15. *De Trinit.*, cap. 19. *In donis Dei nullum est maius donum charitate, nec aequale.*

RESPONDEO dicendum [Oxon. 3. d. 34. n. 3.] charitatem caeteris praestare virtutibus, ac longe excellere. Quae est Apostoli doctrina, 1. *Corinth.*, 13. *Si habuero, inquit, omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Et si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Et plura alia scribens in eamdem sententiam, tandem concludit: *Nunc autem manent, fides, spes, charitas, tria haec: maior autem horum est charitas.*

Potest autem [Oxon. 3. d. 26. n. 17.] veritas haec declarari ex Anselmo docente, *De Casu diaboli*, 14. et *De Concordia cap.* 19. voluntatem praeditam esse duabus affectionibus, nempe iustitiae et commodi, et nobiliorem esse iustitiae affectionem altera quae est commodi, idque nedum intelligendo de acquisita atque infusa iustitia, verum etiam de innata, quae est eius ingenua libertas, iuxta quam quisque velle potest aliquod bonum, non in ordine ad se. Verum de commodi affectione velle nequit, nisi in ordine ad se; eaque affectione polleret, si praecise foret intellectivus appetitus expers libertatis consequentis cognitionem intellectivam, sicut sensitivus appetitus sequitur cognitionem sensitivam. Quoniam itaque diligere aliquid in se est actus liberior, magisque communicativus, quam desiderare illud bonum sibi, magisque voluntati conveniens inquantum est praedita iustitiae affectione, saltem ingenuae; alius autem actus voluntati congruit, ut habet commodi affectionem; sequitur, quemadmodum illae affectiones sunt distinctae in voluntate, ita et distinctos esse habitus inclinantes ad actus elicitos iuxta affectiones iustitiae et commodi. — Cum igitur [Oxon. ib. n. 18.] charitas perficiat voluntatem, quatenus in ipsa est affectio iustitiae; tendit enim in Deum qua talis essentia est in se, super omnia diligendum; spes vero prout praedita est affectione commodi, profecto distinctae virtutes erunt, nedum ex actibus qui sunt *diligere et desiderare*; sed etiam ex susceptivis, quae sunt voluntas quatenus gemina iam dicta pollet affectione. Praestat ergo charitas reliquis virtutibus theologicis; et ita multo magis moralibus, quae immediate non versantur circa Deum tamquam eorundem obiectum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, a nobis non admitti assumptam hypothesim; putamus enim voluntatem esse intellectu potentiam praestantiorē, ut declaratum fuit 1. *p. q.* 82. *art.* 3. ubi respondentes ad *secundum principalem*, inductam *hic* obiectionem exclusimus.

AD SECUNDUM respondemus ex dictis supra *q.* 14. *art.* 1. dicimus breviter [Oxon. 2. d. 43. q. 1. n. 5. 7.] peccatum in Spiritum Sanctum, non charitati, sed spei oppositum esse. Cum enim charitatis sit actus perfectissimus et nobilissimus, quo convertitur ad Deum super omnia diligendum; quia infinitum bonum, huic actui esse nequit alius oppositus; is quippe esset odium Dei, at negamus nos quemque bonum infinitum odisse valere, ideo spei actum proxime illi perfectissimo accedentem excludere peccatum in Spiritum Sanctum. Quod qua ratione irremissibile dicatur, expositum est *loc. cit.*

ARTICULUS VII.

UTRUM SINE CHARITATE ESSE POSSIT ALIQUA VERA VIRTUS.

DE PRAESENTI quaesito late actum I. 2. q. 65. art. 2. ideo inibi dictis hic nihil addendum.

ARTICULUS VIII.

UTRUM CHARITAS SIT FORMA VIRTUTUM.

CHARITATEM esse formam virtutum caeterarum expositum fuit I. 2. q. 65. art. 2. et seqq.

QUAESTIO VIGESIMAQUARTA.

DE CHARITATIS SUBIECTO, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de charitate in comparatione ad subiectum.

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

- I. Utrum charitas sit in voluntate tamquam in subiecto. - 2. Utrum charitas causetur in homine ex actibus praecedentibus, vel ex infusione divina. - 3. Utrum infundatur secundum capacitatem naturalem. - 4. Utrum augeatur in habente ipsam. - 5. Utrum augeatur per additionem. - 6. Utrum quolibet actu augeatur. - 7. Utrum augeatur in infinitum. - 8. Utrum charitas viae possit esse perfecta. - 9. De diversis gradibus charitatis. - 10. Utrum charitas possit diminui. - 11. Utrum semel habita charitas possit amitti. - 12. Utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

ARTICULUS I.

UTRUM VOLUNTAS SIT SUBIECTUM CHARITATIS.

RESPONDEO, ex art. 6. quaestionis praecedentis locisque in ea citatis, constat, voluntatem, secundum iustitiae affectionem, esse proprium ac praecisum charitatis subiectum.

ARTICULUS II.

UTRUM CHARITAS CAUSETUR IN NOBIS EX INFUSIONE.

PRAESENS quaesitum discussum habes I. 2. q. 51. a. 5. et q. 62. a. 1., et duobus sequentibus.

ARTICULUS III.

UTRUM CHARITAS INFUNDATUR SECUNDUM CAPACITATEM NATURALEM.

RELATIVE ad Angelos praesens quaesitum discussum fuit I. p. q. 66. art. 6. ubi et nonnulla occurrunt ad hanc quaestionem pertinentia.

ARTICULUS IV.

UTRUM CHARITAS AUGERI POSSIT.

ARTICULUS V.

UTRUM CHARITAS AUGEATUR PER ADDITIONEM.

QUONIAM *de augmento habituum tum in communi, tum in particulari de charitate, abunde disputatum est* 1. 2. q. 52. *fere per totum eo loci dictis nihil censemus addendum pro horum solutione articulorum.*

ARTICULUS VI.

UTRUM QUOLIBET ACTU CHARITATIS CHARITAS AUGEATUR.

PER *quemlibet actum charitatis praeexistentem augeri explicatum fuit* 1. 2. q. 52. art. 3. *declarantes cur idipsum non verificetur in habitibus acquisitis. Oppositum esse opinionem communiorem censebat Richardus, 1. d. 17. art. 2. q. 3.*

ARTICULUS VII.

UTRUM CHARITAS AUGEATUR IN INFINITUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 13. q. 1. — Report. ib. —

S. Thom. 2. 2. q. 24. a. 7. — De his actum 3. p. q. 7. a. 9. et 11.

VIDETUR praefigi non posse terminus charitati quominus augeatur in infinitum. Nam [*Report. 3. d. 13. q. 1. n. 5.*] si status esset in augmento charitatis, certe ratio accipienda foret vel ex parte formae ipsius in se; vel ex parte agentis, a quo efficitur; vel denique propter susceptivum in quo recipitur. Non primum; quia creata charitas est participatio quaedam charitatis increatae; ergo in infinitum potest augeri, ac magis magisque crescere. Licet enim non contingat procedere in infinitum in forma coloris, quia in processu coincideret cum alia specie; attamen charitatis augmentum non efficeret aliam speciem, nec attingeret charitatem increatam. — Nec praefigi potest terminus charitati ex parte agentis, cum tale agens sit infinitae virtutis intensive. Nec ex parte susceptivi; nam charitas ampliat suppositum quod afficit, eiusque capacitatem, iuxta illud Psalmi, 118. *Latum mandatum tuum nimis.* Quo maior est ergo charitas, eo magis disponit susceptivum recipiendae charitati intensiori.

2. PRAETEREA. [*Report. 3. d. 13. q. 1. n. 6.*] Data quacumque charitate in effectu, ea distet oportet in infinitum ab idea, cuius similitudinem refert; ergo in charitatis augmento itur in infinitum. *Probatio assumpti:* idea charitatis realiter non est aliud ab essentia divina. Infinita igitur sunt, aut esse possunt media inter quamcumque gratiam creatam eiusdemque ideam. Ac proinde non datur status in charitate quacumque creata; quin esse queat maior. — *Aliter* etiam deducitur conclusio ex eodem antecedente; nam [*ib n. 6.*] tantum potest produci quantum imitari potest suam ideam, si foret productum: sed data suprema gratia,

quae posset creari, adhuc si perfectior produceretur, perfectius suam imitaretur ideam, nam nec tale productum pertingeret ad illam.

3. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Natura intellectualis nequit ita perfecta produci, quin illa perfectior non sit producibilis alia virtute divina; igitur nequit aliquis gradus gratiae tanta perfectione poni in effectu, quin altior et intensior sit producibilis; quia semper natura perfectior est capax gratiae secundum gradum ulteriorem. *Assumptum declaratur*, quia data quacumque natura intellectuali, ipsa esset finita intensive penes gradus perfectionis; igitur si sibi adderetur unus gradus perfectionis, non propterea foret intensive infinita, quia finitum additum finito non efficit infinitum; quamdiu autem quidpiam est finitum, sibi non repugnat produci; igitur in naturis intellectualibus procedi potest in infinitum, et ita in charitatis gradibus perficientibus illas naturas.

CONTRA. [*Report. 3. d. 13. q. 1. n. 1. - 5.*] Anima Christi Domini ornata fuit gratia tanta, quantam potuit Deus creare, iuxta illud Ioan., 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*: ea autem gratiae plenitudo non erat intensive infinita; ergo est status in forma charitatis, sic ut non contingat augeri illam in infinitum.

RESPONDEO, revera statum esse in forma gratiae sive charitatis, ut minime augeri queat in infinitum. *Declaratio*: [*Report. 3. d. 13. q. 1. n. 7. — Oxon. ib. n. 2. et seqq.*] quaelibet gratia creabilis distincte videtur ab intellectu divino. Quaero igitur, cum videat hanc gratiam creatam, an intueatur istam distare per infinitos gradus medios eiusdem qualitatis ab alia gratia, quam potest creare, vel certe videat inter utramque certos, finitosque gradus? Si intelligat eam distare per gradus finitos; igitur summa creabilis finita est, simulque creari poterit in effectu. Si videre dicatur distantiam infinitam secundum gradus eiusdem qualitatis intensivae; igitur videt aliquem gradum infinitum intensive; aliter enim quilibet, quem intuetur distaret finite ab isto. Ex quo duo sequerentur impossibilia. *Primum* est, quia is gradus esset factibilis; esset igitur creabilis creatura infinita. *Secundum* est, quia iste gradus creari poterit unica creatione, cum creator eum distincte intelligat. — *Deinde*, [*Report. 3. d. 13. q. 1. n. 7. - 8.*] est ratio Philosophi, 3. *Phys.*, text. c. 69. *quantum contingit esse in potentia tantum contingit esse in actu*. Et licet id verum non sit de discretis et successivis; est tamen dictum verum de permanentibus; unde Commentator ibi scribit: *Omnes potentiae, quae sunt ad formam permanentem, sunt unius potentiae demonstratae*; quare potentiae ad discreta et successiva non sunt partes unius potentiae demonstratae. Atqui quaelibet potentia ad charitatem, in tali vel tali gradu, est pars unius potentiae demonstratae; est enim charitas forma permanentis; igitur quanta est in potentia causativa, potest simul esse in effectu; erit igitur factibilis una charitas intensive infinita; quod est impossibile.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Report. 3. d. 13. q. 1. n. 18.*] ex iisdem capitibus unde arguitur processus in infinitum in charitate, evidenter concludi oppositum, nempe statum esse in tali forma, certoque gradu supra quem nequeat perfectior creari. Et incipiendo a prima, si charitas est quaedam participatio Dei; ergo necesse est, penes aliquem certum ac determinatum gradum accipere partem infinitae perfectionis increatae charitatis, sicuti est determinata participatio infinitae bonitatis;

alioquin eodem medio posset inferri et quamlibet aliam formam augeri in infinitum; quia quaecumque alia est perinde participatio infinitae perfectionis. — Similiter ex parte *efficientis* [*Report.* 3. d. 13. q. 1. n. 18.] quia efficit de nihilo naturam limitatam. Ratione etiam capacitatis receptivi; nam etsi capacitas sit respectu cuiuscumque gradus in forma, attamen nullius finiti capacitas est ad formam infinitam. — *Et cum subditur*; quia charitas auget capacitatem; *falsum est*, nam posterius qua tale nihil tribuit priori ut est causa hac causalitate, qua praecedat. Capacitas autem receptivi est prior natura ipso habitu quo ornat; nullam igitur capacitatem susceptivum mutuatur a forma, quia natura sua est eiusdem capacitatis. — Et tametsi concedatur ampliari a forma capacitas subiecti [ib. n. 19.] attamen nequit ampliari in infinitum; quia, ut dictum est, nulla est capacitas ad formam permanentem, nisi ad certum gradum illius formae. Propterea capacitas, quae est natura recipientis, numquam augetur per habitum advenientem, cum sit quid absolutum. Alia est capacitas propinqua, quae est accidentaliter, eaque potest ampliari per habitum; qua ratione meritum disponit dispositione propinqua ad hoc, ut gratia augeatur; non tamen ampliari potest in infinitum.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report.* ib.] quoties distantia non attenditur per media, sed prorsus accipitur ex parte unius extremi, ibi nullum potest fieri medium. Et eiusmodi distantia intelligitur inter *aliquid* et *nihil*, interque omnia contradictoria. Talis est ista; ideo non sequitur: suprema gratia creata distat in infinitum ab idea sua; igitur esse possunt aliqua media. — *Ad aliam illationem* [*Report.* ib. n. 20.] ex eodem principio, cum dicitur; si perfectius perfectissimo esset productum, adhuc perfectius imitaretur ideam, nec tamen attingeret eam. *Responsio*: impossibile est perfectiorem esse perfectissima gratia creata. — *Et cum dicitur*, non attingeret ideam suam, si poneretur in effectu; igitur imitaretur illam; *dico*, deductionem esse nullam, nisi sicut ex impossibili sequitur quodlibet; quia idem esset de idea asini sicut de idea Angeli.

AD TERTIUM dico sic: [*Report.* ib.] quamvis daretur ascensus in gradibus proportionis, numquam tamen foret creatura infinita in perfectione, quia adderetur primo medietas perfectionis duplae, et deinde medietas medietatis, et sic in infinitum numquam attingeret ad perfectionem duplicam; et si adderetur unus gradus perfectionis supremae gratiae creabili, adhuc non resultaret gratia infinita; et tamen impossibile est, tantam creari.

ARTICULUS VIII.

UTRUM CHARITAS IN VIA POSSIT ESSE PERFECTA.

ARTICULUS IX.

UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR TRES GRADUS CHARITATIS, INCIPIENS, PERFICIENS, ET PERFECTA.

PRO horum solutione articulorum, et praecedentis videndus Magister Alensis Collatione septuagesima prima et sequenti, etiam infra, art. 6. q. 27.

ARTICULUS X.

UTRUM CHARITAS POSSIT DIMINUI.

Doctor., Report., 1. d. 17. q. 7. — S. Thom. 2. 2. q. 24 a. 10.

VIDETUR charitas diminui posse. Etenim [*Report. 1. d. 17. q. 7. n. 1.*] contraria nata sunt fieri circa idem: atqui charitas augeri potest; igitur poterit et imminui.

2. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Omne malum qua tale aliquid adimit de bono, secundum August., *Enchir.*, cap. 12. Atqui veniale peccatum propriam praesefert malitiam; igitur imminuitur per ipsum aliqua bonitas. Nihil autem in anima statui potest contrarium illi peccato, nisi charitas; aliquid igitur de ipsa adimitur, atque ita imminuitur.

3. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Maius et minus videntur esse in eodem genere secundum virtutem, sicut si unum valet corrumpere contrarium, et alterum possit diminui: peccatum mortale et veniale videntur se habere ut maius et minus in eodem genere mali; igitur quoniam per mortale peccatum charitas corrumpitur, per veniale eadem imminuetur.

4. PRAETEREA. [*Report. ib. n. 2.*] Diligenti Deum supra omnem creaturam charitas augetur: at minus quam creaturam amanti charitas adimitur; igitur aequaliter diligentes Deum cum creatura charitas non corrumpitur, nec augetur; igitur diminuitur.

CONTRA. [*Report. ib.*] Aug., 83. qq. q. 21. probat Deum non esse causam deficiendi, quia non est causa mali, nec non essendi: malum autem est deficere, et ad non esse tendere; igitur cum charitatem diminui sit ipsa deficere, charitas a Deo non diminuitur; ergo a nullo alio.

RESPONDEO: [*Report. ib. n. 3.*] *quidam* opinati sunt, charitatem pati diminutionem ex incidentia venialium peccatorum, hoc fundamento moti: nam profectus charitatis est diminutio cupiditatis, loquendo de cupiditate veniali; igitur e converso profectus, sive augmentum cupiditatis, est diminutio charitatis. *Assumptum* probatur per August., 83. qq. q. 36. *Charitatis*, inquit, *venenum est spes adipiscendorum, aut recipiendorum temporalium; et nutrimentum eius est diminutio cupiditatis. Consequentia* probatur, quia contraria intensa nata sunt se invicem remittere; igitur si intensa charitas cupiditatem remittit, profecto et intensa cupiditas imminuit charitatem. — *Deinde*, accipiantur duo in charitate aequales, alter vero venialiter peccet. Quaero an aequaliter diligantur a Deo? Si non, dispare igitur sunt in charitate propter culpam venialem. Si aequales dicantur; contra, Deum peccantem venialiter vult punire, non ita eum qui non peccavit. Non autem diligit aequaliter eum, qui vult plectere ac illum, quem punire non vult.

Respondeo, hanc opinionem non esse probandam, imo tenendum, charitatem omnino immunem esse ab omni diminutione. Ad cuius solutionis intelligentiam [*Report. ib. n. 6.*] distinguendum est primo; siquidem aut quaestio intelligitur quoad esse ipsius charitatis in se, ut nempe est *talis forma*; vel secundum esse ipsius *in subiecto*; vel in comparatione ad suam causam, quae est solus Deus; vel denique ut comparatur ad suam causam demeritoriam. Sub *prima consideratione* utique charitas potest diminui

sicuti et quaecumque alia forma constans partibus, aut gradibus divisibilibus; sicuti enim quantum potest augeri ita et diminui, ita et charitas in se, sicuti virtute divina intenditur per additionem graduum ad praeexistentes, ita et eidem adimi queunt gradus, et sic diminuta intelligeretur. Similiter *secundo modo* charitas potest diminui ut est in subiecto; sicut enim est divisibilis in se, ita dare potest esse subiecto divisibiliter, habereque subinde magis et minus gradus suae intensionis.

Verum [*Report. ib.*] comparando charitatem ad *causam agentem*; nulla creata causa valet charitatem effective diminuere; nam quaecumque forma de nihilo producta, cum corrumpitur, vertitur in nihil; nulla autem creata virtus potest aliquid annihilare; oportet enim ipsum aliquid praesupponere, quod relinquitur post actionem; ergo nulla creata vis potest corrumpere illud, quod de nihilo producitur, et per consequens nec diminueret. Solus igitur Deus charitatem destruit, non per aliquam actionem, sed subtrahendo illius influentiam existentiae necessariam. — Quod si ad causam compareretur *demeritoriam*, quod est peccatum, dicendum, Deum spectata ipsius absoluta potentia posse quidem charitatem diminuere vel etiam destruere ob veniale peccatum, sed nequaquam iuxta leges a sapientia de facto praefixas; nam secundum eas statutum est, numquam pro minori malo ademptum iri maius bonum; etenim sicuti ex liberalitate suae bonitatis dat maius bonum pro minori bono praemians ultra condignum, ita etiam pro maiori malo punit minori malo plectens citra condignum. At demeritum omne culpae venialis est longe minus malum, ac charitas sit bona; igitur Deus de sua potentia ordinata non corrumpit, nec diminuit charitatem propter demeritum peccati venialis; sed eveniente culpa mortali, penitus corrumpitur charitas in anima, Deo tunc nolente sua munera conservare in eo, qui ita deliquit.

Si percuntetur, qua igitur ratione venalia multiplicata plurimum diminuant de fervore charitatis? *Responsio*, [*Report. ib. n. 8.*] fervor charitatis dupliciter potest diminui: *uno modo* positive per actionem positivam; *alio modo* privative, sive negative per omissionem. *Positivam* hanc immi-
nutionem ex eo intelligimus, quia charitas est pondus voluntatis inclinans quidem ipsam, sed non ita tamen, ut voluntas compellatur necessario ad sequendum illius inclinationem; imo velle potest praeter, et etiam contra charitatis instinctum. Ita autem agens habitum acquirit ad consimiles actus inclinantem, qui sane non sunt actus charitatis, sed quasi illis contrarii. Voluntas autem sic disposita minus habilis redditur ad eliciendum actus charitatis; ex quo plane fit ut fervor charitatis imminuatur; quia voluntas minus expedita facta est ob habitum acquisitum ex peccatis venialibus ad exercitium actuum eliciendorum iuxta charitatis inclinationem. — *Negative* etiam [*ib. n. 9.*] diminuitur fervor charitatis per omissionem actuum de charitatis inclinatione procedentium. Nam ex actibus de charitate provenientibus nata est generari in voluntate quaedam charitas acquisita, sive quidam habitus amoris quod et declaratur; nam activo et passivo approximatis sequitur actio et effectus actionis: sed actus elicti ex charitate non sunt minus activi minusque efficaces quam si a sola voluntate elicerentur sine charitate; igitur sicut illi actus nati essent quendam gignere habitum, ita etiam quum mediante habitu charitatis eliciuntur. Is autem habitus acquisitus plane voluntatem disponit, ut facili-
liter ac delectabiliter operetur; et per consequens maiori cum fervore,

quam si a sola charitate infusa ad operandum inclinaretur, qui etiam fervor manet aliquando in voluntate existentis in peccato mortali. Peccata proinde venialia et positive et negative diminuunt charitatis fervorem, non tamen quidquam detrimenti inferunt ipsi habitui charitatis, ut explicatum est. At omittens elicere actus charitatis, non acquirit hunc habitum, quo voluntas magis habilis redderetur ad operandum ex charitate, et magis subinde ferventer operaretur; negative propterea diminuitur fervor charitatis ex omissione actuum de charitatis inclinatione procedentium.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM, [*Report.* I. d. 17. q. 7. n. II.] concedo contraria versari ac fieri nata esse circa idem, atque ita et charitatem quemadmodum in se est augmenti capax, ita et diminutionis; non tamen sequitur: augetur charitas per actum meritorium; ergo diminuitur per actus demeritorios, idque ex statuto divino, ut explicatum est in *solutione*.

AD SECUNDUM dicimus [*Report.* ib.] peccatum nihil auferre de bono pertinente ad actum primum; quia ei non opponitur, ac propterea non aufert habitum; adimit ergo de bono in actu secundo et non de bono, quod inest; sed illud tollit quod revera inesset. Quare rectitudinem actus aufert, qua actus natus esset ornari, si illa deformitas ac obliquitas non inesset.

AD TERTIUM [*Report.* ib.] negamus, veniale et mortale pertinere ad idem genus mali propinqui; ac propterea non sequitur utrique inesse eandem rationem agendi. Sed nec mortale peccatum de sui formali ratione charitatem corrumpit, sed deficit, propterea quod ita peccanti iuste Deus denegat influentiam suam, qua charitas existit in anima.

AD QUARTUM dicendum [*Report.* ib.] nedum charitatem corrumpi quum Deus minus diligitur, quam creatura, sed etiam quando aequaliter, quia semper est diligendus super omnem creaturam; idque quoad apprehensibilitatem obiecti, licet non oporteat quantum ad actus intensionem.

AD MOTIVA ALTERIUS OPINIONIS. *Ad primum* dicimus [*Report.* ib. n. 10.] consequentiam esse negandam; non enim oportet ad intensionem formae unius diminui aliam. Est tamen vera consequentia in contrariis formaliter. Tenet etiam consequentia Augustini, per hoc augmentum charitatis sequitur intendi actus bonos et meritorios, per quos diminuitur cupiditas et actus eius. Non ita tamen potest actus cupiditatis super charitatem. — *Ad secundum* dico sic: quamvis unus venialiter peccet, non vero alius, si parum habeant charitatem, aequae a Deo diliguntur, ac ad aequale praemium ordinantur. Nec obstat venialiter peccatum ordinari ad poenam correspondentem culpae; quia non quicumque citius gloria potitur magis a Deo diligitur; alioquin parvuli nuper baptizati, qui vita excedentes statim transferuntur ad gloriam magis a Deo diligerentur; plus de praemio consequerentur; quod tamen universim non est verum. Quare Deus vult peccantem venialiter punire, ut ab omni faece purgatus mercedem recipiat meritorum.

ARTICULUS XI.

UTRUM CHARITAS SEMEL HABITA POSSIT AMITTI.

ARTICULUS XII.

UTRUM CHARITAS AMITTATUR PER UNUM ACTUM
PECCATI MORTALIS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 2. 2. q. 24. art. 11. et 12.

RESPONDEO, ad dogmata fidei pertinere sentire et docere semel habitam charitatem in via amitti posse, et quidem per quemcumque actum peccati mortalis, ut *art. etiam praec.* tactum fuit. Nam comparando gratiam ad potentiam operantem una cum ipsa, et ad actum inde procedentem, habitus dici non debet causa prima; quia actio non esset libera, si gratia intelligatur prima causa; cum enim haec naturaliter et non libere voluntatem moveret, et voluntas pariter necessario moveretur; non libere ergo ageret, cum non ageret nisi quia mota. *Amplius*, voluntas semel habens gratiam, numquam posset peccare; nam causa secunda semper sequitur motionem causae primae, nec potest moveri ad oppositum illius, ad quod causa prima impellit. Hac igitur inclinante ac necessario movente ad Dei dilectionem super omnia, numquam voluntas habere posset actum oppositum et peccare. Atqui potest peccare et revera peccat non obsecundando gratiae inclinationi, atque a Deo subinde avertitur; ergo demeretur ut Deus donis suis voluntatem spoliaret; sicque per actum quemcumque peccati mortalis gratia privatur. — *Neque contra* hanc veritatem est [*Oxon.* 3. d. 36. n. 2. — 10.] quod dicit Augustinus, sermone de operibus misericordiae, *Charitas quae deseri potest, numquam vera fuit*, iuxta illud Philosophi, *In Praedicam.* non dicit habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem; etsi ergo virtus possit amitti, et ita habens eam obliquari queat, non tamen ipsa virtus obliquatur, sed possidens eam recedit ab apice virtutis; non tamen sequitur eam non extitisse virtutem, etiam perfectam secundum rationem habitus, quia non fuit inamissibilis. Quod igitur Augustinus dicat, *non fuisse veram charitatem, quae amitti potuit*, est exponendum, quia vere fuit quis in charitate, qui postea eam per mortale peccatum amissit; sed non extitit illa vera charitas, idest, vere coniungens fini, idest, aeternae beatitudinis. Tunc enim charitas amitti amplius non potest; ac propterea in comparatione ad illam, charitas viae, quia deperdi potest demeritorie per peccatum, videtur non esse vera charitas.

QUAESTIO VIGESIMAQUINTA.

DE OBIECTO CHARITATIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de obiecto charitatis. Circa quod duo consideranda occurrunt: *primo* quidem de his, quae sunt ex charitate diligenda: *secundo*, de ordine diligendorum.

Circa primum quaeruntur duodecim.

1. Utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus. - 2. Utrum charitas sit ex charitate diligenda. - 3. Utrum creaturae irrationales sint ex charitate diligendae. - 4. Utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere. - 5. Utrum corpus proprium. - 6. Utrum peccatores sint ex charitate diligendi. - 7. Utrum peccatores seipsos diligant. - 8. Utrum inimici sint ex charitate diligendi. - 9. Utrum sint eis signa amicitiae exhibenda. - 10. Utrum Angeli sint ex charitate diligendi. - 11. Utrum daemones. - 12. De enumeratione diligendorum ex charitate.

ARTICULUS I.

AN DILECTIO CHARITATIS SISTAT IN DEO, AN SE
EXTENDAT ETIAM AD PROXIMUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 28. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 25. a. 1.

VIDETUR uno eodemque habitu charitatis, quo diligitur Deus haud esse diligendus proximus. Etenim [*Oxon. 3. d. 28. n. 1.*] unius habitus unicum est obiectum formale: sed in Deo et proximo est alia atque alia ratio bonitatis; ergo non habitu eodem tendimus in utrumque obiectum.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Habitus, quo Deus diligitur, est habitus theologicus; igitur Deum praecise respicit pro obiecto; non igitur circa aliquid creatum versatur. — *Responsio*, id verum esse principaliter; tamen etiam aliud respicit, prout ad ipsum Deum attribuitur. *Contra*, [*Oxon. ib.*] si attributio haec ad Deum sufficeret; igitur omnium esse posset unus habitus intellectualis, atque etiam appetitivus; cum penitus omnia attribuantur ad unum principium primum. Similiter omnes virtutes morales ad unum attribuuntur, scilicet ad felicitatem, tamquam ad per se appetibile.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Alius est habitus principii, alius conclusionis; ergo etiam in appetitivis alius est habitus finis, alius eorum quae sunt ad finem. Charitas versatur circa Deum ut finem; ergo statuendus est aliud habitus, quo tendamus in dilectionem proximi veluti entis ordinati ad finem.

4. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Non eodem habitu intelligo Deum et alium intelligere Deum; ergo neque habitu eodem diligo Deum in se, et alium volo pariter diligere Deum qua tale ens in se gaudendo illi bene esse.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] 1. Can. Ioannis, cap. 4. *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligit et fratrem suum.*

RESPONDEO dicendum, eodem omnino charitatis habitu, quo Deum diligimus pariter et proximum diligere. *Declaratio*: [*Oxon. ib. n. 2. — Report. ib. q. 2. n. 1.*] Charitas habitus est, quo Deus habetur charus.

Posset autem Deus haberi charus et diligi amore aliquo privato, peculiarique, quo amans habere nollet alium condiligentem, uti evenit zelotypia laborantibus, quibus sic mulieres charae sunt, ut non patiantur ab aliis diligi; at is amor et habitus non est ordinatus nec perfectus. Non, inquam, ordinatus; nam cum Deus sit bonum commune, non vult ab aliquo amari, ut bonum sibi privatum et peculiare. Nec secundum rectam rationem debet quis tale bonum universalissimum sibi ita proprium facere, seu aestimari, ut nolit esse bonum alterius; habitus igitur ille, qui inclinaret ad diligendum Deum, ut bonum sibi proprium, esset inordinatus. Esset quoque imperfectus, quia perfecte diligens vult dilectum ab aliis pariter diligi. Deus igitur infundens habitum, quo anima perfecte ac ordinate tendat in ipsum, dat habitum quo habeatur charus veluti bonum commune, ac condiligendum ab aliis; ac proinde habitus ille, qui versatur circa Deum diligendum, inclinatur quoque ad velle ipsum haberi charum et diligi ab aliis; saltem quorum amicitia sit Deo grata, vel non displiceat pro tunc, pro quando est grata. Quemadmodum igitur is charitatis habitus inclinatur ad diligendum Deum in se ordinate, atque perfecte, ita inclinatur ad velle eum diligi a se et a quocumque alio, cuius amicitia illi est gratia.

Quare [*Oxon.* 3. d. 28. n. 5.] nomine *proximi* significare intendimus quemcumque, cuius amicitia est grata dilecto, ut nempe ab eo diligatur; non enim debeo summe dilectum a me velle diligi ab aliquo, cuius dilectio non est sibi grata, et a quo ille diligi non vult. Quia igitur certum est Beatorum dilectionem esse Deo gratam absolute, velle debeo ipsum ab eis diligi, sicque ex charitate Beatos amare. Quia vero de quocumque viatore signato est dubium, debeo huic velle sub conditione, scilicet, si Deo placet ab tali diligi, et quando placet ei ab ipso diligi. Circa viatores autem in communi, quia semper supponendum est esse aliquos Altissimo gratos, potest haberi absolute actus volendi Deum ab eis diligi.

Ex quibus manifestum est [*Oxon.* ib. — Cf. q. 23. art. 5.] quia ratione charitas sit una, etsi versari videatur circa plura. Nam primo et per se non respicit plura, sed praecise ipsum Deum, ut primum et formale ipsius obiectum, atque ut in se est bonum infinitum; et secundario velle eum diligi ab aliis, et per dilectionem possideri a quocumque, quantum in se est; eo quod in eo sita sit ordinata atque perfecta dilectio ipsius. Id autem volendo diligo me, et proximum ex charitate, volendo mihi et illi velle, et per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter iustitiae. Itaque primum charitatis obiectum est praecise Deus in se; caetera autem alia ab illo sunt quaedam obiecta media, quasi actuum reflexorum, quibus mediantibus tendo in bonum infinitum, quod est Deus; idem vero est habitus actus recti, et reflexi. Eodem igitur habitu charitatis, quo Deum diligimus in se, diligitur etiam et proximus propter Deum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet responsio [*Oxon.* ib. n. 6.] ex statim dictis. — *Et cum probatur*, quia alia atque alia est ratio bonitatis in Deo et in proximo: *responsio*: ratio bonitatis proximi non est ratio terminandi actum, sed ea praecise est ratio bonitatis divinae; quia etsi is actus in proximi bonitatem tendat, id non evenit nisi per actum reflexum, qui semper ulterius tendit in obiectum actus recti, sicut declaratum fuit in *solutione*.

AD SECUNDUM respondeo, [*Oxon. ib.*] virtutem hanc habere pro obiecto quietativo Deum praecise; tamen pro obiecto proximo actus reflexi, non repugnare illi obici aliquid creatum. Quemadmodum fortassis visio in patria poterit pro obiecto habere aliquid creatum, non ut in eo sistat, sed praeterea ut exinde tendat in Deum.

AD TERTIUM dico sic: [*Oxon. ib.*] per habitum principii in ipsum tenditur principium ratione veritatis, quam ostendit ex terminis; per habitum vero conclusionis tenditur in conclusionem secundum propriam ipsius veritatem, quam ex terminis habet, aliam utique a veritate principii. At in casu adest tantum una bonitas, quae est ratio tendendi; non enim movet me plus bonitas proximi, quam festucae, si festuca valeret Deum diligere. Perfecte siquidem diligens Deum vult eum diligere ab omni proximo potente eum diligere ordinate, cuius dilectio ei placet. Nec universim est simile in obiectis intellectis, et ostensis, et in obiectis voluntatis allectivis, et volitis.

AD QUARTUM dico: [*Oxon. ib.*] licet non eodem sciam Deum, et sciam te scire Deum; eodem nihilominus volo Deum, et volo te velle Deum; quia in volitione diligo te ex charitate, quia exinde opto tibi bonum iustitiae. Iuxta quae non assignatur proximus quasi obiectum charitatis secundarium, sed quasi omnino accidentale obiectum, quia etsi ut aliquid potens mecum condiligere perfecte et ordinate obiectum, atque ad id eum diligo, attamen quia non me movet ulla proximi bonitas, ut dictum est supra, in hoc eum quasi accidentaliter diligo, non propter eum, sed propter obiectum, quod volo ab eo condiligere; ac volendo id obiectum ab eo diligere, volo sibi simpliciter bonum, quia bonum iustitiae.

ARTICULUS II.

UTRUM CHARITAS SIT EX CHARITATE DILIGENDA.

DE hoc argumento infra *art. 4.*

ARTICULUS III.

UTRUM ETIAM CREATURAE IRRATIONALES SINT
EX CHARITATE DILIGENDAE.

Doctor, Oxon. 3. d. 32. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 25. a. 3.

RESPONDEO dicendum, creaturas irrationabiles, ut inanimata quaeque, quodammodo esse ex charitate diligibiles. Nam [*Oxon. 3. d. 32. n. 6. — Report. ib. n. 12.*] etsi eius generis creaturae non sint proprie de charitatis instinctu diligibiles, nec amandae, quatenus nempe charitas amicitia est, quia ad illas non est proprie amicitia; potest nihilominus ad ipsas haberi aliquod velle ex charitate, qualis volitionis sunt capaces. Possum enim ex charitate velle arborem esse, et canem esse; eaque creata mihi inservire ad talem actum, inquantum talis actus movet me ulterius ad diligendum Deum in se.

ARTICULUS IV.

UTRUM HOMO DEBEAT SE IPSUM EX CHARITATE DILIGERE.

Doctor, Oxon. 3. d. 29. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 25. a. 4.

VIDETUR nemo debere seipsum ex charitate diligere. Etenim [*Oxon. 3. d. 29. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] Aristoteles, 9. *Ethic.*, c. 9. improbos esse dicit amatores sui; nam ii gratia sui faciunt omnia; igitur non apparet licitum esse, post Deum, seipsum prae caeteris omnibus amare. — His consona scribit Apostolus, 2. ad Timoth., c. 3. dicens: *In illis diebus erunt homines seipsos amantes*, etc. Sed et August., 14. *De Civit.*, c. ult. *Civilitatem diaboli fecit amor sui usque ad contemptum Dei*. Item Gregorius in Homilia super illud Lucae, 10. *Misit illos binos*, etc. *Nemo ad se*, inquit, *charitatem habere dicitur; sed dilectio in alterum tendit, ut charitas dici possit.*

2. PRAETEREA. [*Report. 3. d. 29. n. 1.*] Ex charitate diligitur bonum in se; igitur maius bonum et melius magis est diligendum; ergo proximum meliorem tenemur magis diligere quam nos ipsos.

CONTRA: [*Oxon. ib.*] dilectio sui ponitur mensura respectu dilectionis proximi a Salvatore, Matthaei, 19. et 22. *Diliges proximum tuum sicut teipsum*: mensura autem prior et perfectior est mensurato.

RESPONDEO dicendum, quemque teneri maxime diligere seipsum post Deum. *Declaratio*: [*Oxon. 3. d. 29. n. 2.*] iuxta dicta *art. 1.*, charitas ex hoc quod est principium tendendi in Deum diligendum ut est infinitum bonum in se actu directo, est quoque principium reflectendi super actus illos, quibus in Deum tenditur, atque ex eo est principium volendi cui libet potenti diligere Deum, ut ipsum diligit, quoniam bonum commune est, atque universalissimum, omnibus sufficiens. Inter omnes autem actus eiusdem rationis tendentes in Deum, charitas est principium immediate reflectendi super actum, quem elicit habens charitatem, quo tendit, diligitque Deum: igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum; hoc est dictum: vult se diligere Deum, idque volendo plane diligit se, quia diligit, atque optat sibi bonum iustitiae; igitur immediate post Deum quisque tenetur diligere seipsum ex charitate. — Accedit etiam, [*Oxon. ib. n. 3.*] quia pensatis rationibus bonitatis et unitatis, quae sunt rationes diligibilis, post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis, occurrit in seipso alia ratio, et quidem maxima, scilicet unitatis, quae est perfecta identitas; igitur quilibet de naturali instinctu inclinatur ad dilectionem sui, post bonum infinitum: inclinatio autem naturalis recta est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Report. 3. d. 29. n. 3.*] Philosophum *loco cit.* disputare ad utramque partem, et pro utraque quaedam adducere in medium; unde et scribit etiam: *Virtuosus maxime diligit se, et hoc est laudabile*; quia diligit se ad maxima bona, et non inordinate; unde amare se ad actum iustitiae, per quem attingo Deum, est Deum diligere. Porro interdum quis vult Deum unico actu, interdum vero per plures modos. Verumtamen diligere se, sicut finem caetera ad se ordinando, est maxime vituperabile. Quare ingens Dei donum est, ut quis de-

spiciat se, ac diligat Deum, quia ex eo summe pariter diligit seipsum. In allegata itaque auctoritate in contrarium, loquitur Philosophus de amore respectu sui, ad se ordinando alia; id est enim frui utendis, quod est perveritas maxima. In quem pariter sensum loquutos esse Apostolum et Augustinum, dubitari non potest. — *Ad Gregorii auctoritatem* dico sic: [*Report. ib. n. 4.*] omnis diligens se ex charitate diligit se in ordine ad bonum infinitum, quia diligit actum suum, vel habitum, quo tendit in illud bonum; qua in dilectione in alterum tendit, quia in Deum, tamquam in principale obiectum actus; et tamen ad se habet charitatem, licet non ut ad obiectum finale, sed proximum, ac ordinatum ad obiectum ultimum, quod est ab eo distinctum.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report. 3. d. 29. n. 4.*] omnia, praeter Primum, charitatem respicere accidentaliter, ut explicatum est, *art. 1. §. Ad quartum*, quia non nisi in respectu ad aliud; sed nihilominus immediate potest reflectere super actum proprium magis volendo se, quam alia; non quasi in ipso sit obiectum finale, sed ut proximum ordinatum ad obiectum ultimum; ac propterea nulla est illatio.

ARTICULUS V.

UTRUM HOMO DEBEAT CORPUS SUUM EX CHARITATE DILIGERE.

Mag., sent. 3. dist. 38. c. 1.

HIC potest quaeri, utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, idest, animam et corpus, nosque ipsos totos diligere praecipiamur? Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, ut ait Augustinus: unum quod supra nos est, scilicet Deus: alterum quod sumus: *tertium* quod iuxta nos est, scilicet proximus: *quartum* quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo et quarto nulla praecepta danda erant, scilicet ut diligeremus nos, vel corpus nostrum; praecipitur autem Deus diligi, et proximus. Ut autem quisquis se diligat, praecepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui; quia nemo unquam carnem suam odio habuit; nam viri iusti, quia corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones eius, et pondus oderunt. Hic videtur Augustinus tradere, etc. Et plura addit, subiicit Magister, apud ipsum videnda. Qua autem ratione corpus nostrum ex charitate diligere teneamur, explicatum est supra *art. 3.* loquentes de irrationabilibus et inanimatis creaturis.

Sed pro uberiore quaesiti declaratione et intelligentia videndi Alensis, Collat., 63. art. 3. Bonaventura, 3. dist. 28. art. 1. q. 4. Ricardus, ibidem q. 2. art. 1.

ARTICULUS VI.

UTRUM PECCATORES SINT EX CHARITATE DILIGENDI.

De his infra art. 8. Quaedam etiam tacta sunt supra art. 1. §. Quare nomine proximi.

ARTICULUS VII.

AN PECCATORES DILIGANT SEIPSOS.

QUA *ratione peccantes graviter, sic ut a gratia amicitiaeque Dei exci-
dant, seipsos diligant, atque perverse perfruantur, explicatum fuit* 1. 2.
q. 211. art. 2.

ARTICULUS VIII.

UTRUM SIT DE NECESSITATE CHARITATIS, UT INIMICI
DILIGANTUR.

Doctor, Oxon. 3. d. 30. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 25. a. 8.

VIDETUR non esse de necessitate salutis ut inimici diligantur. Nam
[*Oxon. 3. d. 30. n. 1. — Report. ib. n. 1.*] 3. *Regum*, c. 7. super illud, *Fecit
quoque Mare, Glossa; Decem praecepta in lege. Dominus omnia quae
facere debemus, expressit.* Inter decem autem praecepta non est aliquid
de dilectione inimicorum; ergo ad id de necessitate salutis non tenemur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Matthaei, 5. *Audistis, inquit Salvator, quia
dictum est antiquis, odio habebis inimicum tuum: sed moralia praecepta
manent eadem in nova lege; ergo et in nova lege inimici sunt odio
habendi.*

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] 1. *Topic.*, cap. 12. *et inde.* In contrariis
tenet consequentia in se ipsis; si igitur amicus est diligendus, profecto
inimicus est odio prosequendus; ista enim sunt contraria de contrariis.

CONTRA. [*Oxon. ib. — Report. ib. n. 2.*] Matthaei, 5. *Ego autem dico
vobis: diligite inimicos vestros; quod et probat ex eo, quia si diligitis eos,
qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? — Rursus Matthaei, 6. Di-
mittite; et subiungit probationem illius argumenti; igitur quilibet de ne-
cessitate salutis ad hoc tenetur. Denique, Matthaei, 18. in parabola de
servo efflagitante a Domino remissionem debiti, subditur, sic et Pater
vester caelestis, etc.*

RESPONDEO, pro *solutione* intelligendum, [*Oxon. ib. n. 2. — Report. ib.
n. 3.*] *inimicum* posse considerari dupliciter: *primo* modo per se, seu ut
talis est: *secundo* per accidens, quatenus homo est ille, qui se exhibet
inimicum. Iuxta *priorem* considerationem dicendum, inimicum non esse
diligendum. *Declaratio:* inimicus non est praecise malus privatione bo-
nitatis, sed etiam habitu positivo vitii; sicuti iniustus dicitur non tantum
carens habitu iustitiae, sed etiam habens iniustitiae habitum contrarium
iustitiae habitui, utique ex actibus iniustis causatum, sicuti docet Boëtius
in *Praedicamentis*, super caput *De Qualitate*. Itaque quoniam amicitia
respicit bonum virtutis in amato, idque quia conveniens actui virtutis in
amante: utique inimicitia respicit malum disconveniens bono, quod est
in illo, qui supponitur inimicus. Igitur inimicus inquantum talis est malus
et vitiosus; nullo proinde modo est diligendus, cum magis sit odii obie-
ctum. Hoc enim modo odio habebat inimicos qui dixit, *Psal.*, 103. *Defi-
ciant peccatores a terra, et iniqui, ita ut non sint: non sint quidem
inimici, sive iniqui: quia verte impios, et non erunt, Proverbiorum, 12.*

At iuxta *posteriores* intellectum [Oxon. ib. n. 3.] qui erat de inimico per accidens, sive de hoc homine, qui nunc est inimicus, habet quaestio ambiguitatem; nam aut potest intelligi de dilectione vel positive, quasi per modum actus eliciendi; vel quasi prohibitive per modum actus contrarii arcendi; et porro secundum est magis necessarium, quia praecepta affirmativa magis obligant, ne contraria eorum fiant. Hoc igitur pacto accipientibus *diligere*, nempe pro non *odisse*, distinguendum est de generibus bonorum. Nam duplex bonum in genere possumus non *odisse* vel nolle inimico, nempe bonum spirituale, quo attingit, vel natus est attingere Deum; vel bonum aliud indifferens, nempe potens de se ordinari ad illud, et ad oppositum eius. Prioris generis bonum est ipsum diligere Deum amore amicitiae, veluti maxime bonum honesti; vel concupiscere sibi Deum, ut est bonum commodi: eundem interesse Missarum Sacrificiis, audire praedicationem verbi Dei, correctionem, instructionem, per quae convertatur ad diligendum Deum. Posterioris vero rationis bona indifferentia sunt, ipsum vivere vita corporali, esse sanum, divitem, fortem, et alia id genus.

Ad *spiritualia* bona quod attinet, [Oxon. ib. n. 4.] omnino non possumus illa proximo *odisse* vel nolle; quia id non cohaeret cum perfecta dilectione divina; tunc enim nollemus eum condiligi ab aliis, cujus amicitia nescitur illi displicere; et istud condiligi tam ut est in se bonum honestum, quam ratione boni commodi condiligentis. Nec pariter stat cum sincera dilectione Dei, nolle aliis quibuscumque illa per quae inducerentur ad condiligendum Deum.

Quoad *bona indifferentia* [Oxon. ib. n. 5.] dicendum esse, posse nos ordinate *odisse* illa inimico per accidens sive proximo. Nam possum ordinate nolle vel *odisse* illa mihi; ac proinde et proximis; nam qui proximus est potest ordinate nolle sibi eiusmodi bona indifferentia; quaecumque autem ipse potest ordinate nolle sibi, vel ego mihi, si essem talis qualis est ipse, possum illi ordinate *odisse*, atque nolle. Quapropter possum ordinate mihi nolle divitias, sanitatem, et universim cuncta ad vitam corporalem necessaria, idque bifariam: vel contemnendo ea, sicut si fiam pauper voluntarie, vel volendo Deum infligere illa mihi propter peccata mea, seu voluntate consequente gratanter inflictata mala acceptando, ac de iisdem gaudium capiendo. Atque tot pariter modis velle possum opposita illorum proximo, ut voluntariam paupertatem, sicque carentiam divitiarum, infligi sibi a Deo aliqua mala ad vitae correctionem; et si crederem ipsum per temporalia commoda semper additurum peccatis peccata, possum ordinate velle opposita illi talium commodorum, et pariter sentiendum est de bonis fortunae et de bonis corporis.

Quantum denique spectat ad *vitam temporalem* [Oxon. ib. n. 7.] dicendum videtur, non posse quemque recta ratione *odisse*, aut nolle illam proximo. Nam vita temporali absumpta, ac termino vitae consummato, non est amplius locus poenitentiae, nec meriti, nec aditus convertendi se ad Dei amorem, illiusque amicitiam recuperandi. Contra vero durante statu viae, et homo potest poenitere erratorum, et mereri gloriam caelestem, ac magis magisque proficere in dilectione Dei. Fortassis potest quis proximo mortem desiderare sub conditione, si nempe credat in sua malitia usque ad finem perseveraturum; tunc profecto melius est sibi animam exhalare, quam addere peccata peccatis, unde maiorem subiturus sit poenam. Sed de hac difficultate redibit sermo infra, q. 63. art. 2.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 14. — Report. ib. n. 9.*] omnia secundae tabulae praecepta illud explicare praeceptum, *Diliges proximum*; specificant enim illa, in quibus non debemus odisse inimicum; et quidem, *Non occides*, involvit debere nos non odire iniuste illi vitam corporalem. *Non furtum facies*, teneri ad non odio prosequenda proximi bona fortunae, vel famae, et sic de aliis.

AD SECUNDUM dicendum [*Oxon. ib. — Report. ib.*] signanter dixisse Salvatorem dictum est, et non scriptum est. Quia etsi scriptum fuerat *Diliges amicum tuum*; non tamen perinde litteris erat traditum, *odio habebis inimicum tuum*. Sed Iudaei pervertentes Scripturam, id deducebant per locum a contrario sensu, et ita sentiebant. At quod male intellexerint ex eo probat Dominus: *Si enim tantum diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sic etiam male interpretabantur Scripturam in aliis pluribus. Sicut patet de illo praecepto; *Honora patrem tuum et matrem*. Hoc, inquam, praeceptum Iudaeorum legis doctores exponebant, licere non subvenire parentibus indigentibus, modo substantiae Templo inferrentur; existimantes tali in facto impleri Legis mandatum, quia Deus est pater spiritualis. Sed Salvator hanc explicationem atque intellectum reprobavit, dicens, *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram*.

Per hoc patet AD ILLUD de 2. *Topic.*, quia illa regula non intelligitur nisi de contrariis praecisis, hoc est, ubi non ambo contraria ex una parte subsunt uni extremo alterius contrarietatis; si enim color haberet contrarium, puta *A*. non sequitur, *Album esse coloratum*; igitur *nigrum est A*. Et ita est in proposito; quia sub ratione diligibilis continetur amicus et inimicus, loquendo de inimico per accidens; quia eadem ratio diligibilitatis est in utroque, scilicet, possibilitas diligendi primum obiectum charitatis, inquantum uterque est imago Dei.

ITERUM ARTICULUS VIII.

UTRUM SIT DE NECESSITATE CHARITATIS, UT INIMICUS DILIGATUR.

Doctor, Oxon. 3. d. 28. — S. Thom. 2. 2. q. 25. a. 8.

RESPONDEO dicendum, non ita pertinere ad naturam charitatis inimici seu proximi dilectionem, ut illa minime subsistere queat, nisi ad inimicum pariter terminetur; specificative intellecto nomine inimici, uti *art. praec.* extitit declaratum; idque seu intelligatur de habitu charitatis, seu de actu ex eodem procedente, et iuxta Dei potentiam absolutam, non vero ordinatam. *Declaratio*: [*Oxon. 3. d. 28. n. 4.*] quemadmodum negatio conclusionis non necessario sequentis ex principio, necessariam connexionem habente terminorum, non infert eiusdem principii negationem; imo stante veritate et necessitate principii, potest non intelligi conclusio, nec omnis error circa conclusionem destruit principii assertionem; ita etiam non necessario sequitur ex dilectione boni infiniti dilectio boni finiti. Nec in actibus dilectionis ex natura rei sequitur cessatio dilectionis Dei ex destructione dilectionis proximi; seu intelligatur destructio dilectionis contradictorie, seu contrarie. Et multo magis ex natura habitus non esset contradictio, quod intelligeretur inclinare in Deum, et non in proximi dilectionem. — Est igitur charitatis habitus inclinans ad proximum dili-

gendum, quatenus est datum praeceptum de illius dilectione repraesentanda, ad quem actum ponendum omnino quemque oportet uti habitu charitatis, aut saltem non agere contra eius habitus inclinationem, quatenus praecepto regulatur divino; alioquin destrueretur actus et habitus contra Deum; non quidem ex natura contradictionis, sed per rationem demeriti. Si quidem transgressio praecepti non corrumpit positive habitum, nec actum diligendi Deum, sed demeretur, ut Deus se subtrahat; sicque nec actus, nec habitus posset inesse. Nam quantum est ex parte habitus, talis utique est, ut ex sui natura natus sit inclinare ad amandum non amore privato; propterea igitur amor privatus, qui nempe destruit dilectionem proximi, nullo modo de charitatis habitu potest procedere. In quo plane elucet excellentia et perfectio habitus charitatis; nam etsi zelus acquisitus esse queat maior, quam minima charitas infusa, quantum ad intensionem actus hinc inde; attamen ille habitus infusus, quia ordinatus et perfectus in genere habituum appetitivorum, non potest esse Dei, nisi ut boni communis et condiligendi, et ideo esse nequit principium alicuius actus, quo diligitur Deus cum contrario dilectionis proximi.

ARTICULUS IX.

UTRUM SIT DE NECESSITATE SALUTIS, QUOD ALIQUIS SIGNA ET EFFECTUS CHARITATIS INIMICIS EXHIBEAT.

Doctor, Oxon. 3. d. 30. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 25. a. 9.

VIDETUR de necessitate salutis non teneri quis exhibere inimicis signa et effectus charitatis. Etenim [*Report. 3. d. 30. n. 2.*] Lucae, 10. Phariseo interroganti, *Quis est meus proximus?* Respondit Christus: *Qui fecit misericordiam cum illo*, apparet ergo determinasse, praecise illum pro proximo habendum esse, qui talia facit: atqui inimicus non exhibet opera misericordiae; igitur nec sunt illi rependenda.

2. PRAETEREA. [*Report. ib. n. 1.*] Lucae, 6. scribit Gloss., *Diligere inimicum est perfectorum, non peccatorum*. Igitur exhibere inimico dilectionis signa, non est de necessitate salutis. Hinc Augustinus, super illud Psal. 118. *Revela oculos meos. Mirabile*, inquit, *amicum diligere, mirabilius autem diligere inimicum*. Nullus autem tenetur ad mirabilia repraesentanda.

3. PRAETEREA. [*Report. ib. n. 2.*] Exhibere inimicis dilectionis argumenta videtur naturae repugnare; naturale est enim in omnibus aliis aversari nociva et contraria; ergo idipsum pariter erit contra naturam appetitus rationalis.

CONTRA. [*Report. ib.*] *Matthaei*, 18. narratur dominum carceri mancipasse servum nequam, eo quod misertus non fuerit conservi sui, sicuti ipsi a domino facta fuerat misericordia, et tandem concluditur: *Sic Pater meus caelestis faciet vobis, si non remiseritis unusquisque fratri suo de cordibus vestris*.

RESPONDEO: [*Oxon. 3. d. 30. n. 11.*] quaerenti de alio intellectu praecepti (prout *art. praec.* distinximus) nempe de actu positivo diligendi, potest responderi non teneri aliquem interdum elicere actum diligendi proximum, quia nec etiam tenetur cogitare de illo. Et quidem si inveniretur aliquis ita Dei contemplationi addictus et solitariam vitam agens,

ut numquam de proximo cum plena deliberatione sequente syllogismum practicum, cogitaret; et si etiam proximi nonnumquam recordaretur, profecto non deberet elicere actum diligendi circa ipsum; nam citra hunc actum habere posset circa finem ultimum actus ordinatos, et circa ea quae fini consequendo necessaria sunt. Quod si ut verum supponitur, equidem multo magis non tenetur elicere actum diligendi circa inimicum, quia nec cogitare de illo.

Verumtamen haec dicta limitando, ac planius exponendo, addendum est [*Oxon. ib.*] teneri nos subvenire inimico, si appareat, sibi non suppetere necessaria perveniendi et attingendi ad dilectionem Dei, ut, si est infidelis et absque eius doctrina imbui nequit necessaria veritate. Vel si est malus, corruptamque agat vitam, ac si sit illi opus correctione, et nemo alius id sibi exhibeat, quo ad bonum convertatur. His in casibus plane tenetur quis, nedum ad volendum bonum spirituale proximo, verum etiam ad exhibendum illi operationem efficacem et necessariam ad consequendum finale bonum, modo adsit facultas eadem repraesentandi. — Quod attinet ad *divitias* vel sanitatem et eiusmodi, quorum opposita potest velle proximo volitione ordinata, non tenetur quis in aliquo actu positivo velle easdem proximo. — Quantum autem ad *bona spiritualia*, [*Oxon. ib. n. 12.*] quisque tenetur velle ea proximo non solum actu interno, sed etiam efficaciter in opere. Siquidem quicumque tenetur orare ac deprecari Deum suum pro se et pro omni Ecclesia Dei, teneturque velle suam orationem prodesse bono et malo ad bonum spirituale. Nam quemadmodum esset malus stomachus, qui nollet sustentationem suam valere sustentationi manus, ita non foret bonus in Ecclesia, qui nollet bonos actus eius, si quos habet, prodesse omni membro Ecclesiae, pro quibus Deus eos actus acceptos habet, et pro quanto valere possent et sibi et aliis; numquam tamen tenetur quis simpliciter velle illud, cuius oppositum potest bene velle. — *Vitam corporalem* fortassis tenetur quis velle quoad actum interiorem, ac simpliciter eam salvare exhibendo praesens auxilium, quo depellatur vitae discrimen, nisi adsit alius proximus qui valeat eum a periculo liberare. Ut si quis fame adigeretur ad mortem, vel periclitaretur in fluvio, unus tamen adest, qui potest subvenire esurienti, vel ex aquis ereptum sistere aridae, teneretur forte non tantum velle vitam periclitanti, sed etiam pro viribus laborare, ut incolumis servaretur.

Attamen undenam probetur ista obligatio, [*Oxon. ib.*] non apparet esse manifestum ex Scripturis, nec ex ratione. Nam si quis fame enectus vita excederet, si in statu gratiae esset salutem consequeretur. At contra in vita temporali conservatus, forsitan postea in peccatum lapsus atque in fine vitae inventus malus, damnaretur. Quod est intelligendum, nisi forte ob avaritiam aut odium nollet quis proximo maxime indigenti subvenire. Nihilominus pium est et salutare omni conatu anniti ac satagere pro vita corporali proximi salvanda, si, ut dictum est, de illa in casu periclitari contingat. Etenim, si est bonus, supponendum est, meliorem evasurum, suaeque bonitate sibi atque aliis profuturum. Sin autem malus inveniatur, credendum est Dei gratia corrigendum, suamque vitam in melius commutaturum. Et profecto id est pie de proximo credere et iudicare, nempe semper de unoquoque, quod melius est, sentire et interpretari, quum de opposito non constat.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dico, [*Oxon. 3. d. 30. n. 13. — Report.*

ib.n. 10.] Christi responsum ad Pharisaicum sciscitantem. *Quis est proximus?* fore ita intelligendum, *quod proximus* importat relationem aequiparantiae, uti *amicus* vel *frater*. Si faciens igitur misericordiam proximus est, quod habebatur ex responsione Pharisaei, sequitur et illum, cui facta est misericordia reputandum ab illo fore proximum. Non erat autem gentis suae, nec sibi ligatus ex natione, sed plane extraneus; igitur quilibet quantumcumque extraneus, aut ego possum in necessitate subvenire, est habendus ut proximus, quod et ibidem intendit Salvator dicens: *Vade et tu fac similiter*, idest, habeto pro proximo quemcumque, cui potes bene facere, etiamsi sit tibi extraneus; non igitur benefaciens est tantum proximus, sed etiam potens bene pati a nobis; idque seu passione exteriori, sive bona dilectione passiva, quae est motus interior; qua ratione Beati, quæ bene facere non possumus, valemus tamen eos recte diligere et esse proximi. At Deus et si recte diligatur, quia tamen ex dilectione cuiuscumque addi sibi nequit aliquod bonum, ideo sub proximo comprehendendi dicendus non est.

AD SECUNDUM respondeo, [*Report.* 3. d. 30 n. 9.] diligere inimicum mirabile esse quoad bona temporalia, non quantum ad aeterna. Verumtamen tempore necessitatis succurrendum esse indigentiae proximi; ad id enim quisque tenetur, cui suppetit facultas subveniendi. — *Et cum subditur*: nemo tenetur ad mirabiliora repraesentanda; responsio: occurrente necessitate adiuvandi, *nego*: in casu congruitatis, *concedo*.

AD TERTIUM dico, [*Report.* ib. n. 10.] inimicum esse diligendum non sub illa ratione nocivi et repugnantis naturae, sed quatenus Dei creatura est, illiusque fruitionis capax, ac nostro indigens adiutorio.

ARTICULUS X.

UTRUM DEBEAMUS ANGELOS EX CHARITATE DILIGERE.

RESPONSIO: solventes primum argumentum *art. praec.* dictum est, quoniam Beatos recte diligere valemus, inter proximos nostros esse computandos. Idipsum *a. 1.* notavimus § *Quare nomine proximi*, quemcumque nomine proximi comprehendendi, cuius amicitia est grata dilecto, sic ut ab eo diligatur. Deo autem sunt longe acceptissima agmina Sanctorum Angelorum, caeterorumque Beatorum; ideo hos omnes recte nos ex charitate diligimus. De qua re Magister, 3. d. 28. cap. *Oritur etiam hic*.

ARTICULUS XI.

UTRUM DEBEAMUS DAEMONES EX CHARITATE DILIGERE.

RESPONDEO *ex art. praeced. locisque in eo citatis*, evidens esse daemones non fore ex charitate diligendos.

ARTICULUS XII.

UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR QUATUOR EX CHARITATE DILIGENDA, SCILICET DEUS, PROXIMUS, CORPUS NOSTRUM, ET NOS IPSOS.

SUPER hoc quaesito legendus Magister, 3. dist. 28. cap. primo *Bonaventura et Richardus in Commentis super praedictum caput. Videndus etiam Mag. Alensis, Coll. 63.*

QUAESTIO VIGESIMASEXTA.

DE ORDINE CHARITATIS, IN TRESDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine charitatis.

Et circa hoc quaeruntur tresdecim.

1. Utrum sit aliquis ordo in charitate. - 2. Utrum homo debeat Deum diligere plusquam proximum. - 3. Utrum plusquam seipsum. - 4. Utrum se plusquam proximum. - 5. Utrum homo debeat plus diligere proximum, quam corpus proprium. - 6. Utrum unum proximum plusquam alium. - 7. Utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis coniunctum. - 8. Utrum plus coniunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines. - 9. Utrum ex charitate plus debeat diligere filium, quam patrem. - 10. Utrum plus debeat diligere matrem, quam patrem. - 11. Utrum plus uxorem, quam matrem vel patrem. - 12. Utrum magis benefactorem, quam beneficiatum. - 13. Utrum ordo charitatis maneat in patria.

ARTICULUS I.

UTRUM SIT ALIQUIS ORDO IN CHARITATE.

DE ordine charitatis late tractat Magister, 3. dist. 29. per plura capita, digerens diversas sanctorum auctoritates, ubi sententiarum Bonaventura, Richardus, Durandus, alique passim; sed prae omnibus luculentissime materiam hanc versat Magister Alensis Collat. sexagesima octava, omnino legendus.

ARTICULUS II.

UTRUM DEUS SIT MAGIS DILIGENDUS QUAM PROXIMUS.

ARTICULUS III.

UTRUM HOMO DEBEAT EX CHARITATE PLUS DEUM
QUAM SEIPSUM DILIGERE.*Doctor, locis infra cit. — S. Thom. 2. 2. q. 26. a. 2. et 3.*

RESPONDEO: aliquorum est hic sententia talis: quisque duplex bonum a Deo accipere potest, nempe bonum naturae et bonum gratiae. Quatenus a Deo accipimus bona naturalia, nedum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plusquam seipsum, sed etiam quaecumque alia creatura suo modo, quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum, quam particulare bonum proprium; quod manifestatur ex opere; quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem concernentem utilitatem totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi etiam dispendia rerum propriarum interdum sustinent. Quare multo magis id verificatur in amicitia charitatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Ex charitate igitur homo debet magis diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in

Deo sicut in communi et formali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt.

Nos 1. 2. q. 109. art. 3. *diximus*, sentiendum esse creaturam rationalem in sui naturae institutione, supposita generali influentia, qua Conditor universitatis providet et contulit homini, nemini suum actuale auxilium denegando, potuisse diligere Deum super omnia, et super seipsum, tam intensive, idest ex maiori affectu, quam extensive, pluris faciendo Deum, quam caetera omnia simul. Inde autem haec conclusio deducebatur, quia recta ratio dictat bonum infinitum, de quo quaecumque sunt participiant, magis esse diligendum, quam ea quae sunt illius participationes et effectus; ergo voluntate sequente rationem rectam quisque diligit bonum infinitum plusquam se et magis ac caetera alia simul. Atque huc collimare ac velle rationes tum hic, tum *loc. cit.* adductae videntur, si sub cortice verborum intensius inspiciatur. — Quod vero ex charitate pariter homo debeat diligere Deum plusquam seipsum, patet ex dictis de charitate in *solutionibus praecedentibus*. Etenim [*Oxon.* 3. d. 26. n. 17. — d. 28. q. 2. — d. 29. n. 2-4.] charitas est suprema virtus affectiva, supremusque amor habitualis perficiens voluntatem, qua praedita est iustitiae affectione, ac inclinans ad dilectionem Dei amandi amore amicitiae, idest quatenus in se est infinitum bonum; non ergo inclinat in Dei dilectionem, quatenus est amor quidam privatus, quo amore zelotypi prosequuntur objecta amata, nolentes diligi ab aliis; quia eiusmodi amor est imperfectus atque inordinatus. Tendit ergo in Deum charitas, ut est bonum commune eminentissimae continentiae, sicque veluti ab omnibus condiligendum; necessario ergo diligens Deum ex charitate amat illum, plusquam seipsum, quia ipse est participatio quaedam. Alioquin is charitatis habitus inclinaret contra id, quod per rectam rationem ostenditur. — *Denique*, summum appetibile, quod est praecise bonum infinitum, esse prae omnibus diligendum, ex eo liquet, quia cum charitas rectissima sit animae nostrae affectio, fieri non potest, ut inclinet contra id quod a recta ratione praeostenditur. Restat ergo ut sicuti Deus est super omnia diligendus ut est naturae auctor, ita et pariter amandus ex charitate. — Quod denique additur ab istis de beatitudine, quae est in Deo ut in formali principio, in aliis vero per participationem, de his actum supra, q. 23. art. 4. et 5.

Illud tamen [*Oxon.* 3. d. 27. n. 19.] hic addendum, quod etsi natura rationalis, saltem in sui integritate considerata, potuerit et extensive, et intensive dilexisse Deum super omnia, opus tamen sibi fuit charitate, qua instructa et in intensiorem potuit actum, ac potentia cum aequali conatu potuerit, qui actus dignus fuit acceptari ut vita aeterna dignus. Habitus enim iste charitatis, quantum ad substantiam actus, dat ei ulteriorem intensionem, ac potentia aequali cum conatu sine charitate dare posset actui suo; imo quo potentia intelligitur perfectior, eo magis deficit in actu, nisi fuerit ornata habitu charitatis, sibi secundum proportionem correspondente, nempe arithmeticam proportionem; nam penes geometricam est aequalitas. In eiusmodi propterea actum tanta perfectione pollentem non posset voluntas sine charitate, et ideo hac ex parte fuit necessarius talis habitus a Deo infundi; unde etiam actus est Deo acceptus; id enim habet a charitate principaliter, et a potentia minus principaliter. — Hunc igitur habitum a Deo infundi, ac actum elicatum iuxta inclinationem ipsius a

Deo acceptari, creditum est. Probare enim non possumus per rationem naturalem esse talem habitum infusum, quo anima est illi grata, et ordinata ad vitam aeternam. Illa tamen congruitas apparet, quia quantum ad actus circa Deum immediate, probabile videtur, animam non posse perfectissime perfici quoad supremam portionem eius, nisi a Deo habitus supernaturales infundente fidei, spei, et charitatis.

QUAESTIO VIGESIMASEPTIMA.

DE PRINCIPALI ACTU CHARITATIS, QUI EST DILECTIO IN SEIPSUM.

ARTICULUS III.

UTRUM DEUS SIT PROPTER SEIPSUM EX CHARITATE DILIGENDUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 2. 2. q. 27. a. 3.

RESPONDEO dicendum, Deum propter seipsum esse ex charitate diligendum. *Declaratio*: [Oxon. 3. d. 26. n. 17. seqq.] charitas est suprema virtus affectiva, supremusque amor habitualis: amor autem amicitiae est, simpliciter perfectior amore concupiscentiae; ergo charitas tendat oportet in diligibile amore amicitiae. Perfectius quippe est diligibile in se, quam comparatum ad quodcumque aliud, ut est bonum commodum eius; charitas igitur, cum sit excellentissima virtutum, tendit in Deum ut est bonum infinitum in se, et non ut bonum alteri. — Hanc eandem sententiam clarius expendo: voluntas, in qua charitas recipitur, duplici praedita est affectione: et altera est iustitiae affectio; altera vero commodi, vis seu voluntatis inclinatio in proprium commodum. Praestantior est autem prior affectio; quia ea est innata voluntatis libertas, iuxta quam velle potest, et per actum dilectionis tendere in bonum infinitum secundum se, et non sub ratione, qua est commodum diligenti. Et rursus ille actus est liberior, magisque sui communicativus. — Cum igitur charitas sit voluntatis perficiens, [Oxon. ib. n. 18. — d. 27. n. 2.] ut est praedita affectione iustitiae, ipsaque sit omnium nobilissima virtutum, utique nobilissimus actus diligendi ex illa procedit. Is autem est dilectio, qua attingitur obiectum ut in se est diligibile infinite; ergo per charitatem est Deus diligendus amore amicitiae, et non aliter. Nam et si actus concupiscendi illud bonum mihi rectus esse queat; attamen est minus nobilis, minusque perfectus, ac sit amore prosequi Deum ut est bonum in se; ideo ad hunc charitas, ad illum spei virtus inclinatur; ideoque et nata est perficere supremam animae portionem, quae non perfectissime perficitur, nisi immediate a Deo infundente sibi virtutem hanc affectivam, quatenus ipsa pollet iustitiae affectione, qua superior nulla est vis et affectio in voluntate.

ARTICULUS IV.

UTRUM DEUS IN HAC VITA POSSIT IMMEDIATE AMARI.

PRO praesentis quaesiti solutione videndi art. 4. et 5. supra q. 23.

ARTICULUS V.

UTRUM DEUS POSSIT TOTALITER AMARI.

ARTICULUS VI.

UTRUM DIVINAE DILECTIONIS SIT ALIQUIS MODUS HABENDUS.

Doctor, Oxon. 3. d. 27. — S. Thomas 2. 2. q. 27. a. 5. et 6.

RESPONDEO, quoniam solius charitatis est tendere in Deum *super omnia* diligendum propter seipsum: etsi explicatum fuerit supra *q. 26. art. 3.* ubi significavimus *1. 2. q. 109. art. 3.* declaratum extitisse, id praestare etiam potuisse naturam rationalem in sui institutione ex naturalibus suis adiuta Dei auxilio praeveniente et adiuvante; nunc pro intellectu quaesitorum [*Oxon. 3. d. 27. n. 16.*] quomodo accipi queat *Deum nos diligere totaliter, et modum nullum esse habendum in illius dilectione*, dicendum, *in super omnia*, intelligi posse *extensive*, nempe Deum plus esse diligendum quam caetera omnia, ac citius et lubentius, velle omnia alia *non esse*, quam Deum *non esse*; et *intensive*, idest, de maiori velle Deo *bene esse*, quam alicui alteri ab illo.

Ad *primum* distinctionis membrum quod attinet, [*Oxon. ib.*] universim fatentur omnes, nihil aliud a Deo, nec omnia item simul esse tanti facienda, sicuti Deus, ac proinde hunc *super omnia* esse ita diligendum. — Pro intellectu syncategorematis *intensive* quidam distinguendum putant de actu amoris; nam amor excedit amorem vel quia ferventior, sive tenerior; vel quia fortior, sive firmior. Et dicuntur, hi amores se se excedere, sicut mater dicitur tenerius et ardentius diligere filium, pater vero fortius et firmius, quia maiori periculo se exponeret pro amore filii. Itaque rei praesenti applicando distinctionem, dilectio Dei dicitur esse *super omnia* intensive, quia quantum ad firmitatem, ne scilicet aliquid aliud queat ab eo amore avellere diligentem; at non oportere esse *super omnia* quantum ad fervorem et teneritudinem et dulcedinem, nam aliquando invenit se quis ferventius diligere creaturam quam alias Deum. — *Rursus*, si pro praesenti statu possemus diligere Deum *super omnia* et *extensive* et *intensive*; igitur et adimplere pariter illud praeceptum Deuteronomii, 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, ex tota mente et ex tota anima*; oppositum docetur a Magistro, 3. *dist. 27.* Sed et ab Augustino et Anselmo, asserentibus tale praeceptum impleri non posse a nobis in hac vita, nec ut adimpleatur esse datum, sed quod implebitur in Patria.

Verum eiusmodi distinctio a nobis non approbatur. Nam [*Oxon. 3. d. 27. n. 17.*] solum illud magis diligitur, quod firmius diligitur. Id enim profecto magis diligo, cui minus volo malum accidere, et pro cuius bono salvando magis me ex amore expono periculis; et revera obicere se discriminibus sequitur ad amorem, idque intelligendo de amore qui est actus voluntatis, non de illo qui est passio appetitus sensitivi. Quamvis igitur aliqui dicantur diligere ferventius vel tenerius, qui interim haud firmius diligere probantur, id profecto non est ex aliquo excessu amoris intellectivi in ipsis, sed potius illud evenit ex aliqua passione amoris sensitivi; sicut aliqui, qui dicuntur devoti, percipiunt quamdam dulcedinem, prae

aliis firmioribus in Dei dilectione, qui centuplum promptius sustinerent mortem, ne exciderent ab amore Dei. Nec sensibilis illa dulcedo est actus voluntatis, sed passio quaedam, qua Deus allicit et nutrit parvulos, ne deficiant in via.

Propterea dicimus, [Oxon. ib. n. 17.] τὸ *super omnia*, debere intelligi et extensive et intensive. Sicuti enim tenemur diligere Deum super omnia alia extensive, ita etiam et maiori affectu, ac aliquid aliud amore prosequatur. Et maiori, inquam, simpliciter, eo quod magis repugnat effectui opposito; facilius enim posset inclinari ad oppositum dilectionis cuiuscumque alterius, quam Dei. *Quod additur* de illo praecepto, non urget; quia pari ratione fuisset dandum praeceptum de visione Dei, non ut impleretur, sed ut sciremus, quo esset tendendum, cuius oppositum est evidens.

Est ergo dicendum, [Oxon. ib.] praeceptum illud tam extensive, quam intensive posse impleri in vita mortali, sed non quoad omnes conditiones, quae exponuntur per illas additiones, *ex toto corde, et ex tota anima*, etc. Nam in via haud esse potest ea, tantaque virium recolectio, ut amotis impedimentis queat voluntas tanto conatu ferri quanto posset, si vires forent unitae et non impeditae. Et quoad talem actus intensionem, prae-cisis quae extrinsecus accidunt et recolectis viribus, est intelligendum dictum Augustini et Magistri, asserentium praeceptum illud minime impleri posse in via; nam pronitas virium inferiorum ad sensibilia pro statu isto impedit superiores ab actibus perfectis.

ARTICULUS VII.

UTRUM SIT MAGIS MERITORIUM DILIGERE INIMICUM QUAM AMICUM.

De his Magister Alensis Collatione septuagesima secunda.

QUAESTIO QUADRAGESIMATERTIA.

DE SCANDALO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

De hoc argumento latissime agit Mag. Alexander, 2. p. q. fin. per totum; et 4. p. q. 18. m. 4. art. 3.

Deinde considerandum restat de vitiis, quae beneficentiae opponuntur; inter quae alia quidem pertinent ad rationem iustitiae; illa scilicet, quibus aliqui iniuste proximum laedit. Sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur; et ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quaeruntur octo.

1. Quid sit scandalum. - 2. Utrum scandalum sit peccatum. - 3. Utrum sit peccatum speciale. - 4. Utrum sit peccatum mortale. - 5. Utrum peccatorum sit scandalizari. - 6. Utrum eorum sit scandalizare. - 7. Utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum. - 8. Utrum sint propter scandalum temporalia dimittenda.

ARTICULUS VI.

UTRUM SCANDALUM ACTIVUM POSSIT INVENIRI IN VIRIS PERFECTIS.

ARTICULUS VII.

UTRUM BONA SPIRITUALIA SINT PROPTER SCANDALUM
DIMITTENDA.*Doctor., Oxon. 3. d. 38. — S. Thom. 2. 2. q. 43. a. 6. et 7.*

RESPONDEO [*Oxon. 3. d. 38. n. 10.*] distinguendum esse de personis gradibusque earum. Quaedam enim sunt in statu perfectionis *exercendae*, ut Praelati; quaedam vero in statu perfectionis *acquirendae*, ut Religiosi, qui aliorum curam non gerunt. Ad *prioris* generis personas quod attinet, concedi potest eas peccare mortaliter, quotiescumque in exercitio actuum eas concernentium, ratione status altioris et perfectioris, qui sunt docere, iudicare, praedicare, quoties, inquam, his actibus immiscet mendacia officiosa vel iocosa, quae etsi nemini nocumentum inferant, attamen inde vilescit doctrina quam praedicant, eiusque imminuitur auctoritas et minoris aestimatur gradus et persona praedicantis vel docentis, estque obinde scandalo pusillis. Quare si Praelatus praedicans effutiat mendacium iocosum, nihil soliditatis remanet in doctrina illa; potest enim quilibet dubitare de quibuscumque aliis tali in actione pronunciatis veluti de mendacio. Et qua ratione quis intelligens eum mentitum iocose dicto non assentitur, pariter nec aliis ab eodem prolatis assensum praestaret; et ita peribit auctoritas Doctorum in docendo, et utilitas populi audientis. — Atque etiam infirmabitur auctoritas in iudicio solemnii, si in ipso actu iuris dicendi Iudex utatur mendacio officioso aut iocoso, quae mendacia ex modo loquendi innotescerent non pertinere ad iudicium. — Caeterum videtur unum mendacium iocosum vel officiosum non labefactare auctoritatem docentis vel iudicantis; secus vero si frequentius pronuntiaretur, aut manifestaretur consuetudo ita mentiendi. De qua re infra q. 100. *quae est de mendacio* distinctius agetur. Extra tamen actus praedictos praedicandi, docendi, et iudicandi ea mendacia non inducunt culpam mortalem, nisi fortassis ex scandalo suborto talis culpa adesset.

Verumtamen, de iis qui sunt in statu perfectionis *acquirendae*, non exercendae [*Oxon. ib. n. 11.*] dicendum, eiusmodi non obstringi ad aliqua, quae sunt perfectionis magis quam caeteri; quia ii non habent curam pastorem, atque ita neque actum pertinentem ad Praelatos aut Doctores aut Iudices. Non videntur ergo plus peccare mortaliter ex mendacio officioso aut iocoso, quam caeteri christiani: nisi fortassis (ut tactum est) incidat culpa mortalis ratione scandali, quatenus pusilli et imperfecti possunt magis scandalizari de mendacio talis personae, ac de aliis, qui in religione aliqua professi non sunt. Facta tamen non debent iudicari esse talia vel talia ex scandalo consequente, vel non consequente.

Verum [*Oxon. ib.*] est tamen in universum, iuxta evangelicam legem, scandala quaecumque pusillorum fore vitanda. Nam ut scribitur Matth., 18. *Vae homini illi, per quem scandalum venit.* Scandala autem Phariseorum non data sed accepta, non sunt vitanda, iuxta illud Matthaei, cap. 15. *dicentibus discipulis, scis, quia Pharisei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Respondit Salvator: *Sinite illos, caeci sunt, et duces caecorum.* Sive igitur in factis indifferentibus ex se, quale est comedere carnes, de

quo Apostolus, 1. *Corinth.*, cap. 8. *Si frater meus scandalizatur, non manducabo carnes in aeternum.* Sive in factis, quae habent aliquam malitiam, ut venialem, eo quod tamen nata sunt esse pusillis occasio scandali, ac spiritualis ruinae, vitanda sunt causa scandali. Exinde tamen, sicuti dictum est, iudicari haud potest, quale sit illud factum ex sui natura.

Quod igitur spectat ad rationem mendacii officiosi et iocosi facta concernentium [*Oxon. ib.*] sive indifferentia sint, sive involvant malitiam venialem, non videntur Religiosi virtute professionis, curam aliorum non exercentes, magis obligari ad talia declinanda, quam quicumque alius Christianus. Verumtamen si ratio recta dictat, actum eorum unicum, vel frequentatum, esse scandalo audientibus, quamvis actus talis ab alio repraesentatus nullum scandalum importaret; tali in casu tenetur arctiorem viam professus ex charitate proximi scandalum vitare, atque eiusmodi actibus abstinere; sicuti tempore persecutionis tenetur pastor non fugere, iuxta illud Ioannis, 10. *Mercenarius autem, et qui non est pastor, videt lupum venientem, et fugit*, etc. Quod ab Augustino optime pertractatur, *Epistola ad Honoratum*. Alius autem qui est in statu perfectionis acquirendae, quive non est Pastor, non tenetur ex necessitate non fugere, si potest aliter fieri; sed tenetur scandalum non praebere proximo fugae se mandando; et interdum profitentis vitam arctiorem fuga scandalo esset futura proximo, qui nihilominus actus fugiendi ab alio repraesentatus, etiam christianam Religionem profitente, nullum scandalum afferret. At ex fuga Religiosi viri de facili possent iudicium ferre proximi videntes, ex quo is, qui arctam vitam elegit, exponere non vult corporalem vitam pro fide defendenda, et pro viribus propugnanda, iudicarent, inquam, eam ob causam non fore vitam mortis discrimini obiiciendam; vel certe fugae se dantem non sentire de fide, quam profitetur, ut dignum est de illa sentire et cogitare.

QUAESTIO SEXAGESIMA.

DE IUDICIO, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de iudicio.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum iudicium sit actus iustitiae. - 2. Utrum sit licitum iudicare. - 3. Utrum per suspiciones sit iudicandum. - 4. Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda. - 5. Utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas profereendum. - 6. Utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

ARTICULUS I.

UTRUM IUDICIUM SIT ACTUS RATIONIS.

Doctor, Oxon. 4. d. 47. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 60. a. 1.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 47. q. 1. n. 3.*] nomini *Iudicium* multiplex subest significatum. Et primo quidem *communissime* accipitur pro *quacumque certa notitia*; quo pacto et ipse sensus apprehendens, vel distin-

guens obiectum ab obiecto, ubi forte requiritur magis distincta apprehensio, dicitur *iudicare* aut fieri *iudicium*. Hinc, 2. *De Anim.*, text. 14. et inde dicitur sensus communis iudicare de sensibilibus diversorum sensuum. Secundo *iudicium* appellatur *certa apprehensio intellectualis*, etiam quaecumque; qua ratione definitiva cognitio de aliquo dici potest iudicium de veritate illius, iuxta quod scribitur 1. *Ethic.*, cap. 3. *Unusquisque bene iudicat quae cognoscit, et hic est bonus iudex*. Adhuc magis *proprie* dicitur *iudicium* de vero aliquo complexo; etenim secundum Augustinum, 3. *De libero arbitrio*, *Nullus iudicat de regulis aeternis, sed secundum eas de aliis*; ergo iudicium est vera apprehensio de aliquo per aliud: omne verum complexum apprehenditur esse verum per aliud; nam si est immediatum, adhuc iudicium iudicatur verum per rationes terminorum, secundum Philosophum, 1. *Post.*, text. 6. scribentem, principia cognosci, in quantum terminos cognoscimus. — *Amplius*, etiam magis *proprie* dicitur *iudicium* de vero complexo, quod est *conclusio*; siquidem de conclusione nedum per terminos iudicatur, verum etiam per principia. Et specialiter praeterea dicitur de conclusione *practica*, quam de speculativa; quia iudicium est dictamen intellectus practici, consonum iustitiae: iustitia autem non respicit nec versatur circa speculabilia, sed operabilia. — Adhuc *specialius* [*Oxon. ib. n. 4.*] cum lex non tantum determinet agenda et fugienda, sed praeterea decernat *statuatque praemia* recte factis, et *supplicia* legem transgredientibus, quo ex amore praemiorum alliciantur ad bene agendum, ob timorem vero poenarum deterreantur a malis repraesentandis; magis proprie obinde *iudicium* accipitur pro certa determinatione de praemiis, aut suppliciis reddendis, quam de aliis veritatibus practicis. Illas autem veritates, licet quilibet possit ex principiis practicis elicere, sicque veluti ratiocinando iudicare; tamen adhuc strictius accipitur iudicium, prout pertinet ad habentem auctoritatem determinandi iuxta illud, *Extra de sententia: Sententia a non suo iudice lata nulla est*.

Completissima igitur ratio iudicii [*Oxon. ib.*] intelligitur ex eo, quod *sit completa perfectaue determinatio, et authentica reddendi alicui secundum merita ipsius*. *Completa*, inquam, quia includit firmam intellectus determinationem, ac efficax decretum voluntatis, idest, voluntatis potentis, et intendentis iuxta intellectus determinationem retribuere praemia, aut supplicia. Atque id est, quod specificatur per *τὸ authentica*; eo enim intelligitur iudicare esse illius, qui de suae efficacia voluntatis, valet tam intellectus, quam voluntatis determinationem perducere ad effectum.

ARTICULUS V.

UTRUM SIT SEMPER SECUNDUM LEGES SCRIPTAS IUDICANDUM.

Doctor, Oxon. 1. dist. 44. — S. Thom. 2. 2. q. 60. a. 5.

RESPONDEO, [*Oxon. 1. d. 44. n. 3.*] dupliciter intelligi posse quidquam esse ordinatum fierique iuxta ordinem legibus praescriptum: uno modo ordine *universali*, quod pertinet ad legem communem; sicque praescriptum est per legem universalem, *omnem finaliter peccatorem esse damnandum*. Ut si Rex statuatur, quemlibet homicidam esse interficiendum. Secundo modo ordine *particulari* circa hoc iudicium, ad quod non per-

tinet lex; quia lex est de universalibus casibus; ac de casu particulari non est lex, sed iudicium secundum legem; estque conclusio legis, nempe *huic homicidae esse moriendum.*

QUAESTIO SEXAGESIMAPRIMA.

DE DIVISIONE IUSTITIAE IN COMMUTATIVAM ET DISTRIBUTIVAM
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus iustitiae. Et *primo*, de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva et commutativa: *secundo*, de partibus quasi integralibus: *tertio*, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis.

Circa *primum* occurrit duplex consideratio: *prima*, de ipsis iustitiae partibus: *secunda*, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae: *primo*, considerandum est de distinctione iustitiae commutativae et distributivae: *secundo*, De restitutione.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum sint duae species iustitiae, scilicet iustitia distributiva, et commutativa. —
2. Utrum eodem modo medium in eis accipiatur. — 3. Utrum sit earum uniformis vel multiplex materia. — 4. Utrum secundum aliquam earum specierum, iustum sit idem quod contrapassum.

QUAESTIO SEXAGESIMASECUNDA.

DE RESTITUTIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de restitutione.

Et circa hoc quaeruntur octo.

1. Cuius actus sit. — 2. Utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui. —
3. Utrum oporteat illud multiplicatum restituere. — 4. Utrum oporteat restitui quod quis non abstulit. — 5. Utrum oporteat restitui ei, a quo acceptum est. —
6. Utrum oporteat restituere eum, qui accepit. — 7. Utrum aliquem alium. —
8. Utrum sit statim restituendum.

ARTICULUS I.

UTRUM RESTITUTIO SIT ACTUS IUSTITIAE COMMUTATIVAE.

ARTICULUS II.

UTRUM SIT NECESSARIUM AD SALUTEM, UT FIAT
RESTITUTIO EIUS, QUOD ABLATUM EST.

Doct., Oxon. 4. d. 15. q. 2. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 62. a. 1. et 2.

VIDETUR non esse necessarium ad salutem, ut fiat restitutio eius quod ablatum est. Etenim [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 1.*] restitutio nihil est poe-

nitentiae; ergo nulla facta restitutione quisque poterit consequi salutem. *Probatio antecedentis*; nam restitutio non est contritio, nec confessio; manifestum est: nec item satisfactio; siquidem haec est redditio alicuius alias indebiti: sed haec redditio est alias debiti; nam nisi quis haberet apud se rem alienam, haud illam restituere teneretur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Quilibet tenetur magis diligere se, quam proximum, iuxta illud Cant., 2. *Ordinavit in me charitatem*; ergo quando restitutio est facienti damnosa, ut si versaretur in extrema necessitate, tenetur magis rem illam sibi retinere et uti, quam ex dilectione alterius alteri restituere.

3. PRAETEREA. [*Report. 4. d. 15. q. 2. n. 2.*] Evenire potest, ut quis efficaciter sibi procuret beneficium alteri conferendum; aufertur ergo beneficium illi, cui attribuendum erat; sed non tenetur ille tali in casu beneficium sibi collatum alteri restituere, vel dare operam ut conferatur.

4. PRAETEREA. [*Report. ib.*] Bella communiter consequuntur multa damna et mala; et mutantur privatione bonorum aequae fontes ac innocentes: nec tamen ulla damnorum apparet restitutio vel compensatio facienda; ergo non quocumque in casu quis restituere debet ablata.

5. PRAETEREA. [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 2.*] Adultera concipiens filium ex adulterio, filius putativus mariti defraudat verum haereditatem haereditate, et tamen non tenetur mulier vero haeredi reddere haereditatem. *Probatio minoris*: nam id fieri nequiret sine adulterae diffamatione, ad quod nullus tenetur, imo ad eius oppositum; et maius malum hic impenderet, nempe uxoricidium, si marito innotesceret uxoris flagitium.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Augustinus, Epist. ad Macedonium (et refertur a Mag., 4. dist. 5. cap. finali): *Quando res propter quam peccatum est non redditur, si reddi potest, non agitur poenitentia, sed fingitur*. Et 14. q. 6. cap. sires: *Non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum*. Et Exod., 22. iubetur vendi furem non habentem unde reddat quod furtim abstulit et reddi domino.

RESPONDEO: supponendo iuste dominia fuisse distincta iusteque possideri, sic ut vere dici queat: hoc meum est, illud vero tuum, de qua re infra q. 66. art. 1. et 2. atque etiam eadem aequitate dominia transferri, seu legitima Principis potestate, seu iure immediato possessori competente, si nullum adsit impedimentum Superioris vel legis; eamque iustam translationem esse posse omnino liberalem, ubi nulla expectatur retributio, aut certe *secundum quid* liberalem, cum scilicet transferens expectat aliquid ea de causa sibi reddi. Quo ex capite oriuntur varii contractus, alterius atque alterius generis, in quibus inveniri potest iniustitia, si contra regulas iuris fiant, utique sarcienda et compensanda illi, qui iniuriam pertulit in rebus suis. In donatione etiam liberali abest iustitia, si donans decipiatur, vel necessitetur in donando. Nam ignorantia et aliquis coactio excludunt voluntarium simpliciter ex 3. *Ethic.*, cap. 2. et inde. Aut si donat contra voluntatem illius, a quo dependet in donando.

His, inquam, suppositis, de quibus speciali tractatu, *De contractibus infra quaest. 66. in Appendice*, erit sermo explicatior, dicendum, de necessitate salutis omnino esse restitutionem faciendam illi, cui iniuria illata est, cuique propria res ablata fuit. *Declaratio*: [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 28.*] nam quemadmodum rem auferre alienam est mortale peccatum contra divinum illud praeceptum, *Non furtum facies*; ita et alienum non re-

stituere. Sicut ergo necessarium est servare praecepta negativa, ita pariter oportet non retinere alienum, domino invito; et per consequens, aut statim reddere in effectum, vel saltem reddere velle cum fuerit opportunitas reddendi. Quare non est restitutio necessario facienda veluti pars quaedam satisfactionis, ne quidem universim accipiendo satisfactionem. Nam ita accepta reddit pro peccato equivalens ei, in quem peccatum est. At restitutio, de qua loquimur, citra satisfactionem pro peccato, habet locum, cum non redditur proximo quod suum est; sicut in mutuis redditur creditori absque omni satisfactione pertinente ad reconciliationem peccatoris. — Nec item est satisfactio specialis, [*Oxon. ib.*] quae est tertia poenitentiae pars. Etenim restitutio haec in re, vel in voto requiritur de congruo ante omnem partem poenitentiae, sicut cessatio a peccato vel facta, vel facienda. At satisfactio quae est tertia pars Poenitentiae non requiritur ante alias duas partes Poenitentiae, imo sequitur contritionem et confessionem, ut iniuncta a Sacerdote: restitutio autem non iniungitur a Sacerdote, sed a lege divina; et perinde est ac in aliis peccatis; ut si quis apud se teneret fornicariam, aut adulteram, restituere hanc viro suo, aut illam abiicere a se, non est nisi a peccato cessare, vel a transgressionem huius praecepti, *Non maechaberis*. Et istud plane oportet, ut partem omnem Poenitentiae praecedat; ac praeterea sicut retinens adulteram non est capax Poenitentiae, sed irrisor, et Poenitentiae accedens addit peccato peccatum; ita retinens alienum et voluntate et facto, quamdiu talis est non est capax alicuius partis Poenitentiae.

Verum, quinam sunt, [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 30.*] qui restituere tenentur? *Respondeo*, quicumque *abstulit*, vel *detinet* alienum, tenetur restituere. At id evenire posse multipliciter. Nam auferre quis potest ut causa *superior*, nempe praecipiendo; vel ut *proxima*, immediate auferendo; vel ut causa *coadiuvans*, ut socius in furto patrando; vel ut *inducens*, si consuluit, vel favet, vel adulatur furi suo consilio favore vel adulatione, propter quam fit rei alienae ablatio, et sine qua non fieret. — Atque eadem est ratio de *detinente*, qui immediate detinet *positive*, vel *privative*, sive *interpretative*, nempe quia non facit ut restitutio exequatur, cum id ex officio ei incumbit, vel auxilium, vel favorem praebendo, ut si tacet in iudicio, ubi posset de Iudicis sententia res suo domino restitui; et tamen dicendo veritatem non immineat sibi periculum status vel personae. — Obligatio igitur omnis ad restitutionem reducitur ad *auferre*, vel *detinere*, idque velut causa principalis, vel proxima, vel adiuvens, vel inducens, vel non impediens, quando eius esset ad bonum Reipublicae, et sine periculo personae impedire. Quae omnia cum reducuntur ad consensum efficacem *verum*, vel *interpretativum*, probantur per illud, 2. q. 1. *Notum sit*, ubi dicitur, quod, *facientem et consentientem par poena constringit*. Idque ex dicto Pauli accipitur ad Rom. 2. *Non solum qui talia agunt, sed qui facientibus consentiunt*. Quicumque praedictorum tenetur ad restitutionem in solidum. Sed uno restituente omnes alii liberantur a debito in comparatione ad damnificatum, tenentur tamen pro rata portionis, quae eos contingit, illi, qui pro omnibus, satisfecit. Hactenus dicta his versiculis comprehenduntur:

Quilibet in solidum reddat prius iniuriato,
Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstands, non manifestans.

Porro ad completam rei intelligentiam illud addendum, [*Oxon.* 4. d. 15. q. 2. n. 31.] nedum teneri unumquemque praedictorum ad reddendum ablatum, vel usum eiusdem, sed etiam ad *interesse*, fructumque perceptum de re, si erat fructifera; sed non ad fructum, qui provenire poterit ex industria ejus, qui re utitur ablata. Ex quo sequitur, non teneri foeneratorem ad reddendum fructum perceptum ex pecunia foenebri; alioquin ille qui reciperet esse posset iuste usurarius; siquidem recipere fructum de sua pecunia proveniente per iniustitiam alterius, est facere usuram. Et hoc est forte quod magis posset homines inducere ad usuram; quia de usuris lucrantes, illud, quod lucrantur non tenentur restituere; imo illud suum est, quia per suam industriam acquisitum erat: **alienum autem reddendum est.**

Denique [*Oxon.* 4. d. 15. q. 2. n. 33.] sentiendum est, restitutionem esse *statim* faciendam, saltem *voluntate*, quia non licet aliquo tempore detinere rem alienam, invito domino, idest nolente, et secundum rectam rationem nolle debente; et per consequens universe restitutio est statim facienda, sicuti extemplo cessandum est ab actu cuiuscumque peccati, non tantum exteriori, sed etiam interiori. — Verumtamen in casibus, stante voluntate restituendi, licet differre *exteriorem* restitutionem, quoadusque incidant circumstantiae opportunae. Illi autem casus universim hac maxima comprehenduntur: *Licet detinere rem alienam, quando ille cuius est debet velle eam rationabiliter, detineri.* At in casibus quibusdam id aliquis velle debet etiam rationabiliter, nempe rem suam detineri ab alio de facto, posita iam restituendi voluntate cum circumstantiis opportunis. Debet enim velle quilibet restitutionem sibi non fieri, quando est in praedudicium communitatis, vel ipsius recipientis restitutionem; quia velle debet bonum suum et bonum commune, et ita dilationem aliqualem restitutionis boni utilis, ut servetur maius bonum. Debet pariter velle non fieri restitutionem tunc, quando caderet in diffamationem restituentis; nam magis velle debet famam bonam proximi quam illud modicum sui commodum statim. Ita etiam magis velle debet ut vitetur magnum incommodum proximi restituentis, ac modicum suum, vel nullum, si paululum restitutio differatur.

Ex quibus sequitur, [*Oxon.* ib.] restitutionem non esse statim repraesentandam, si caderet in damnum Reipublicae, aut eius cui fit, aut laesiva famae restituentis, aut notabile damnum allatura praevideatur. His itaque in casibus satis est, ut qui reddendae rei alienae obstrictus detinetur, statim ex affectu restituat, et in effectu reddat cessantibus hinc inde impedimentis.

Et si obiciatur: [*Oxon.* ib. n. 34.] restituere est actus praecepti negativi, quo iubemur non retinere alienum; ad observantiam eiusmodi praecepti quisque tenetur semper et pro semper. *Responsio*: tenere alienum iniuste, idest invito domino, est semper prohibitum; et propterea semper et pro semper illicitum est hoc pacto detinere alienum. Sed cum primum quis concipit voluntatem restituendi tempore opportuno, ex tunc tenet domino volente, et si non actu elicito, tamen actu debito, quia dominus velle debet eum, qui rem suam penes se habet, retineat quoadusque reddere queat tempore opportuno. — *Quod si dicas*: dominus hic est plane invitatus, quia non vult ut per quantumcumque tempus detineatur suum, *respondeo*: domino contra rectam rationem volente statim re habere

suum; et per consequens inordinate nolente proximum suum illud retinere, non est tenens iniustus; quia etiam depositum, de cuius redditione est lex strictissima, potest teneri licite, licet domino invito voluntate inordinata.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 15. q. 2. n. 35.] declaratum fuisse *in solutione*, qualiter non tenetur quis ad restitutionem, quasi haec foret tertia pars Poenitentiae, sed ad eam faciendam adstringitur tenens rem alienam, uti tenetur cessare a peccato, idque et voluntate, et in effectu, opportunis circumstantiis concurrentibus.

AD SECUNDUM respondeo: [*Oxon.* ib. n. 36.] aut detinens est in extrema necessitate, et ille ad quem res pertinet non in tali versatur necessitate, etsi aliqua praematur indigentia, citra extremam tamen; et tunc dicendum, rem illam esse detinentis iure poli, quae via in extremae necessitatis articulo est omnibus concessa ad providendum substantiationi naturae *Extra de Verb. signif.* cap. *Exiit qui seminat* in 6. Si autem ambo, detinens scilicet, et cuius res detinetur, sunt in extrema necessitate, res reddi debet domino duplici iure: tum quia prius sua; tum quia iam tali ex necessitate evasis sua. Si vero prius detinens in eam incidit necessitatem, quod detinet factum est suum; nec reddere tenetur domino post devenienti ad parem necessitatem, quia cessavit dominium eius super re illa, factaque est alterius iure poli. Quod si supponantur ambo simul devenisse, dico rem reddi debere domino, quia numquam dominio cecidit. — *Sed urgebatur*: quia quisque se magis quam proximum diligere debet, ac subinde magis vitam suam corporalem, quam vitam proximi; atque ita rem simpliciter necessariam sibi magis retinere, quam dare proximo. *Responsio*: quisque debet magis vitam suam diligere ordinate ut est diligibilis ad vitam aeternam, et ita magis conservationem iustam vitae suae quam conservationem iustam vitae proximi, sed non magis conservationem iniustam vitae suae quam conservationem iustam vitae proximi. Sic enim magis debet latro sustinere suspendium, quam occidere necem inferentem ut evadat. Eius autem ratio est, quia dilectio vitae corporalis iniuste custoditae non est dilectio ordinata; non est enim ad dilectionem animae, nec Dei. Istius autem detinentis in casu ultimo custoditio vitae de re aliena est iniusta, et praeterea etiam homicida est, quia iniuste occidit alium subtrahendo necessaria, quae sibi debentur. — *Sed*, numquid cessante extrema necessitate, tenetur restituere domino rem suam, qui rediit ad pinguiorem fortunam? *Respondeo*, si dum ultima urgeretur necessitate furatus est, non teneri, quia de suo accepit. Si autem ante talem necessitatem, reddere debere, quia inopia non extinxit dominium, sed sopivit; ergo cessante impedimento, tenetur ad aequivalens, *Extra de solutionibus*, cap. *Odoardus*.

AD TERTIUM respondeo [*Oxon.* ib. n. 40.] eo in casu, quia plurimum interest inter possidere, ac prope ad possidendum attingere, teneri quidem reddere non beneficium totum, sed aliquam portionem correspondentem alicui parti beneficii eiusdem; idque ex hypothesi, quod directe beneficium abstulerit intentione alterum damnificandi. Si autem indirecte, nempe procurando quidem sibimet, et una intendens etiam alteri nocere, pariter tenetur illi damno satisfacere. At si tantummodo propriae utilitati consulere intendens assequutus est, quod optabat, sicque ex consequenti alius suo desiderio excidit, ad nihil omnino tenetur; quia licet unicuique sibi ipsi providere, alio subinde neglecto.

AD QUARTUM de damnis per bella illatis dicendum, [*Report.* 4. d. 15. q. 4. n. 37.] quidquid aufert ab innocente, qui non dat occasionem bello iniusto, nec consentit in illud inferendum iniuste auferri, atque ita damnicantes teneri ad restitutionem tali in casu.

AD ULTIMUM dicitur multipliciter: [*Oxon.* 4. d. 15. q. 2. n. 38.] *uno modo*, adulteram revelare debere crimen suum filio spurio, eumque ad dimittendam haereditatem inducere, quo verus haeres eam possideat. *Aliter* etiam dicitur, oportere ipsam revelare culpam suo marito, ut assignet vero haeredi suam haereditatem. Quod licitum est secundum Iura Imperialia, ubi testans primo in testamento instituit haeredem. — *Contra primam* responsionem: aut filius credit matri suae, aut non. Si credit, non est probabile ipsum dimissurum haereditatem ea de causa; pauci enim inveniuntur ita perfecti, ut propter iustitiam servandam coram Deo dimittere velint magnas possessiones, quas possunt retinere iure exteriori; imo nec id potest mater praesumere, nisi multum prius experta fuisset voluntatem filii sui. At non debet se exponere certo periculo diffamationis apud filium suum, propter incertam correctionem eius. Si vero filius non crederet matri dicente se spurium esse, tunc duo emergerent mala, quia et ipsa esset diffamata, et nihilominus filius retineret haereditatem. — *Contra secundam* responsionem: etenim tunc et mulier se diffamaret, et praeterea exponeret se periculo mortis, et maritum periculo uxoricidii; eo enim posset ex zelotypia devenire, ut uxorem occideret, aut saltem perpetuo odio haberet, atque a se, et ab actu coniugii expelleret. Ad illa mala diffamationis, mortis, vel saltem odii, et discordiae, quae sunt valde probabilia, et videntur ut in pluribus eventura, non debet se mulier exponere propter incertum bonum haereditatis restituendae. Et propter haec in terris ubi primogenitus est haeres, Pater si crederet uxori, non posset a spurio auferre haereditatem, nisi in foro publico probaret eum talem, et tunc oporteret mulierem diffamari non tantum apud maritum, sed in tota communitate. — *Dicendum est ergo*, tali in casu [*Oxon.* ib. n. 39.] mulieri esse adlaborandum pro viribus, ut haereditas vero reddatur haeredi quantum in se est. Quod addo, quia omnino non debet se diffamationi exponere, sed ex aliis causis honestis filium spurium inducere, ut dimittat haereditatem. Unus modus honestus est, ut intret religionem; alter, ut fiat clericus, sicque ex proventibus ecclesiasticis ad sufficientiam contentus dimittat haereditatem fratri laico. Quod si ex maternis suasionibus cor filii spurii non flectatur ad dimittendam haereditatem, non videtur oportere se matrem, prodere filio spurio, quia certa non est ipsum, alias impersuasibilem ea de causa flectendum esse: imo forte pergeret ad tenacius retinendum, concipiens diffamationem sui tamquam spurii, quam notam aeger ferunt male nati. Tunc ergo oportet mulierem satagere, ut aliunde restitutio fiat vero haeredi, quantum potest, et secundum correspondentiam iustitiae; nam non tenetur ad reddendum aequivalens toti haereditati; multum enim differt inter habere, et prope esse; ille autem numquam possedit haereditatem, esto fuerit prope secundum iustitiam; et ideo minus, quam aequivalens haereditati sufficit sibi pro restitutione. Illudque minus autem est determinandum de arbitrio boni viri. Videtur tamen ad minus illi consulendum esse de victu honesto, et vestitu, si fuerit haereditas pinguis, ut possit sufficere haeredi ad duplum vel triplum istius. Quod si haec non possit, faciat quod dicitur in illo cap. *Odoardus*.

AD ARGUMENTA *in oppositum* ex cap. 22. *Exodi*, dicendum [*Report.* 4. d. 15. q. 4. n. 38.] eam legem non pertinere ad moralia, sed potius esse unam de Caeremonialibus aut Iudicialibus, quae non spectant ad legem naturae vel Evangelii, sicut moralia quae semper manent. Quare nos sub lege viventes Evangelica non tenemur ad illa caeremonialia et iudicialia servanda, sicut adigebatur populus iudaicus. Caeterum nullus tenetur se vendere in servum alterius causa restituendi rem temporalem iniuste ablatam, de qua satisfacere non potest, quia libertas est pretiosissima et nobilissima res, quae est in anima et in homine subinde; ac propterea pro rebus quibuscumque temporalibus, nullo modo debet quis subire servitutem, et suae libertatis dispendium pati, ut habeat unde reddat rem temporalem iniuste ablatam.

ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM DAMNIFICANS ALIUM IN BONIS PERSONAE, SCILICET CORPORIS VEL ANIMAE, TENEATUR RESTITUERE, AD HOC, QUOD POSSIT VERE POENITERE?

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 3. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 2. 2. q. 62. a. 2. in primo principali.

VIDETUR eiusmodi damnificans non teneri ad restitutionem, sed citra hanc posse vere poenitere. Etenim [*Oxon.* 4. d. 15. q. 3. n. 1. — *Report. ib.* n. 3.] nemo ad impossibile tenetur: sed in tali damno quandoque est impossibile reddere bonum spirituale aequivalens illi, quod sua opera vel suggestione ablatum fuit. Similiter si damnificavit auferendo membrum, aut necem inferendo, reddere non valet neque ablatum, neque aequivalens. Nam bonum fortunae quodcumque esse aequivalens non potest bono naturae; illud enim est bonum infimum, hoc vero medium, virtutes vero maximum, iuxta Augustinum, 1. *Retract.*, cap. 9.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Retrahens hominem, vel deterrens ne Religionem ingrediatur, utique damnum spirituale illi infert, atque etiam Religionem damnificat subtrahendo sibi talem personam: atqui talis non tenetur restituere illa bona spiritualia, cum impotens sit his reddendis: nec ad restituendum Religionem personam, quam deterruit ab ingressu ipsius, nec ei personae aequivalentem; non enim tenetur ipse intrare Religionem pro altero, si aequivalentem ad intrandum inducere nequiret.

CONTRA. [*Oxon. ib.* n. 2. — *Report. ib.* n. 4.] 6. quaest. 1., cap. *Ex merito*: *Deteriores sunt, qui vitam bonorum pravis moribus corrumpunt, quam qui substantias aliorum, praediaque diripiunt.* — Rursum, *Exodi*, 22. *Qui seducit virginem et dormit cum ea, dotabit eam, et habebit eam uxorem, aut reddet ei pecuniam, iuxta modum dotis, quam virgines solent accipere;* ergo damnificatio illata virgini contra castitatem, requirit restitutionem castitatis coniugalis reddendae pro ea. — Denique, de damnificante in corpore habetur extra *De Iniuriis et Damno dato*, cap. 1. Si rixanti. Et sumitur ab *Exodi*, cap. 21. *Si percusserit alter proximum suum, et ille mortuus non fuerit, sed iacuerit in lecto, qui percusserit opera eius et impensas in medicos restituet.*

RESPONDEO, damna inferentem proximo oportere omnino satagere ut illata sarciantur et compensentur, si digne poenitere velit; sed *solutio* multa complectens capita, est per partes declaranda; esto igitur

PRIMUM DICTUM: inducens aliud ad vitia, corruptionemque virtutum, tenetur ad restitutionem modo sibi possibili. Ad cuius declarationem sciendum, [*Oxon. ib. n. 3. — Report. ib. n. 39. seqq.*] fieri minime posse, ut quis damnificetur in bonis animae ad naturam eius spectantibus; ea enim esse incorruptibilia constat; procedit ergo inquisitio de bonis morum, vel quae insunt, et per actus vitiosos corrumpuntur, vel quae inessent ex actibus bonis, et prohibentur per actus vitiosos. In his etiam nemo potest damnificari directe, quia peccatum omnisque actus vitiosus, ideo talis est, quia voluntarius; nemo ergo ab extrinseco dispendium patitur virtutum, nisi voluntas sua potestate vitium, vel peccatum amplectatur. Sola proinde propria voluntate potest quis directe damnificari. Verum quis potest alium indirecte damnificare, inducendo eum ad peccandum, actusque vitiosos, quibus virtutes corrumpuntur, et vitia generantur: ea autem inductio multiplex esse potest, scilicet consulendo, persuadendo, rogando, vim inferendo, etc. — Itaque hoc pacto et ratione alium damnificans, tenetur modo sibi possibili, restituere damnum illatum, nempe inducendo illum efficaciter ad poenitentiam, et ad actus virtuosos: et si sola haec inductio non sufficiat, quia facilius est pervertere ad malum, quam convertere ad bonum, tenetur, et per se orando, et per orationes aliorum procuratas, impetrare illi conversionem, et per alios persuasores efficaces; dummodo tamen illis non prodat peccatum occultum alterius. — Atque ex his evidenter colligitur quantum periculum subeat inducens alium ad malum; nam vix digne damnum potest compensari; quia humana voluntas allecta ad peccandum et assueta condelectari vitiis, vix potest persuasionibus aliisque modis reduci ad viam virtutis. Et ratio est, quia cum secundum Augustinum, 1. *Retract.*, cap. 9. bona virtutum maxima sint, in horum bonorum destructionem influens, plus damni infert, quam qui machinatur in perniciem quorumcumque aliorum bonorum; et per consequens de iustitiae dictamine plus tenetur ad restituendum proximo eiusmodi bonum virtutis, quantum sibi possibile est.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon. ib. n. 4.*] supponendo damnum corporis consistere in occisione, mutilatione membrorum enormi, aut secus, vulneratione, et iis quae ad haec reduci possunt, pro his omnibus iuste statui posset lex talionis. *Declaratio*: nam haud facile est, ut pro eiusmodi damnis illatis fiat homini compensatio aequalis per bona fortunae, quia quaecumque talia non aequivalent vitae, aut membris humani corporis mutilatis, aut vulneribus affectis; ergo haec mala inferentes iuste subiicerentur aequalibus incommodis et malis per legem inferendis. — *Et si dicatur*; ergo lex Mosaica iudicialis maneret, et ita licitum esset iudaizare in lege christiana; *respondeo*: lex aliqua accipit suum vigorem et robur a legislatore fulto potestate statuendi leges pro Republica, undecumque tandem ea lex accipiat; quo facto lex non obligat, ut ab alio accepta, sed prout sancitur a legitima potestate. Et hac ratione Iudicialia quaeque legis Mosaicæ possent a Papa et ab Imperatore statui et edici servanda in Republica christiana; et tunc profecto non servarentur ut a Moyse conscripta, sed quia a legislatore Evangelico statuta; neque id esset iudaizare, sed magis servare scita Principis, qui

potest condere leges in Republica christiana. Et revera ita factum fuisse invenitur; nam complura *Decretalibus* inserta accepta sunt ab Iudicialibus legis Mosaicae, ut patet *Extra de Iniuriis et damno dato*, cap. 1. et seqq. eaque desumuntur *ex cap. 22. et 23. Exodi*, et servanda sunt hodie, ut Iura Canonica, non ut particulae legis Mosaicae. Imo [*Oxon. ib. n. 5.*] etiam in Codice legum imperialium multa inveniuntur satis consona iudiciis quibusdam legis Mosaicae. Et licet duriora quaedam ex illis non oporteat servare in lege Evangelica, tamen multa dedit rationalia valde, etiam pro statu quocumque in hac vita mortali, et ideo si illa statuuntur a legislatore observanda pro quocumque tempore, iuste statuuntur. — Atque eadem ratione si sanciretur ab legislatore, blasphemum, adulterum, idololatram, esse occidendos, multo iustius id ordinaretur, quam furem esse suspendio necandum. Sed Principes magis adspiciunt ad commodum temporale, quam ad honorem Dei et ideo durius plectunt et reprimere satagunt peccata in proximum, quam in Deum.

TERTIUM DICTUM: [*Oxon. ib. n. 6.*] iuste statutum est in Communitatibus regulariter, ut iniustus homicida occidatur. Etenim nedum id legi Mosaicae congruit, sed etiam legi naturali, et approbatum atque confirmatum est in lege Evangelica a Christo, Matthaei 26. *Omnis qui gladio occidit gladio peribit*; ergo ubicumque lex talis, de vita pro vita reddenda, statuta est iuste, debet homo patienter solvere istam poenam. At si alicubi non inveniatur lex illa sancita, nemo debet eam poenam sibi inferre, quia nullus esse debet homicida sui, sine speciali praecepto Dei; expediens tamen est sibi exponere vitam propriam pro causa iuxta, ut contra hostes Ecclesiae, pro restitutione facienda illi, cuius vitam abstulit. At si nec huius generis restitutionem amplecti velit, non potest omnino esse immunis a restitutione; sicut quidam fatui gerere se consueverunt, absolventes homicidas, nec eis ostendentes obligationem restituendi vitam ablatam, qua maxime premuntur, quia lenius agendum foret cum homicida, quam, ut ita dicam, cum canicida, vel bovicida; quia si bovem, vel canem proximi occidisset, non absolveretur sine restitutione. Tenetur ergo ad restitutionem spiritualem vitae, quam abstulit, aequivalentem; eo modo quo esse potest aequivalens his in casibus. Nec tali obligatione urgetur tantum; sed si vita privatus sustentabat aliquos suis opibus et laboribus, patrem, vel matrem vel propinquos, tenetur interfectior omnibus illis ad tantam restitutionem, quantam illis abstulit per necem illatam subvenienti illis. — Et quia vix posset aliquis digne compensare per actiones illud, quod abstulit homicida, expediret simpliciter animae interfectoris, ut per passiones voluntarie susceptas et patienter toleratas, solveret, nempe vitam ponendo loco commissi homicidii, ac propterea optime consultum est communitati, ubi statuta est lex talionis in causa homicidii. Quantopere autem Deo displiceat homicidium, ex eo liquet, quod noluerit per Davidem servum suum sibi templum aedificari, propterea quod multum sanguinis effuderat, etsi in bellis iuste illatis. Si ergo iustus occisor non acceptatur ad cultum Dei, iniuste inferens necem ubi apparebit? Haec de iniusta occisione; de iusta vero infra, q. 64. art. 2. — Pro aliis damnis corpori illatis, [*ib. n. 9.*] nempe membrorum mutilatione enormi, vel non enormi, debilitatione illorum, quibuscum laborando victum quaerebat, vulneratione, et eius-

modi universim non est statuta in Republica christiana restitutio, nisi pecuniaria. Porro restitutio haec debet respondere, nedum damno cui implicatur quis ex mutilatione pro toto tempore futuro, quo usurus esset membro abscisso, sed etiam expensis, quas in curatione sustinuit, ut dicit praeallegatum capitulum, *Extra de iniuriis et damno dato*. Et praeterea intendere tenetur placationi eiusdem laesi. Et sane laedenti opera esset danda ut iniuriatus placaretur, etiamsi sequuta non foret membri mutilatio; magis ergo incumbendum consolationi afflicti mutilatione membri alicuius sequuta, cui perpetua est desolatio de membri corporis sui amissione. Ad haec, magis est ponderanda mutilatio pauperis, quam divitis, si magis egebat parte abscissa ad procurandum sibi victum necessarium; licet ex alia parte occurrat quaedam conditio praeponderans, scilicet personae offensae dignitas; sed respectu primae conditionis consequentis pauperem, dignitas haec divitis quid exiguum est.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 4. d. 15. q. 3. n. 10. — *Report.* ib. n. 47.] duabus prioribus conclusionibus declaratum extitisse, qualiter possibile sit damnificanti restituere bonum animae et bonum corporis, exhibendo ac reddendo bona fortunae correspondentia, quantum fieri potest; vel pro nece illata bona spiritualia pro anima illius, qui fuit occisus.

AD SECUNDUM dico: [*Oxon.* ib.] si extrahit de Religione aliquem iam obligatum ad Religionem virtute professionis ipsius, tenetur agere ad restitutionem, ut nempe transfuga revertatur ad Religionem, sed si aliquem ad intrandum dispositum retrahit, ne ingrederetur Religionem, cum plurimum intersit inter habere et prope esse, non tenetur ad tantam restitutionem Religioni faciendam, ad quantam si reipsa in Religione extitisset; sed ad aliquam nihilominus tenetur, puta ad aliqualem inductionem alterius quodammodo aequivalentis ad ingressum illius Religionis. Quod intelligendum est, si priorem retrahit animo Religionem damnificandi. Quod si absque fraude se gessit, animo tantum propriae utilitati consulendi, Religioni non tenetur aliquid restituere: ac in primo casu et in secundo tenetur personae, quam retrahit reddere ad aequivalentiam bona illa, in quibus damnificata est, recta suadendo consilia, atque bona spiritualia, quae potest applicando.

RURSUM ARTICULUS INCIDENS.

UTRUM DAMNIFICANS ALIQUEM IN BONO FAMAE TENEATUR AD
RESTITUTIONEM, ITA QUOD POENITERE VERE NON POSSIT,
NISI FAMAM RESTITUAT.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 4. — *Report.* ib.

* *S. Thom.* 2. 2. q. 62. a. 2. in secundo principali.

VIDETUR in casu exposito de laesione famae non teneri quis ad restitutionem. Etenim [*Oxon.* 4. d. 15. q. 4. n. 1. — *Report.* ib. n. 5.] *Extra de calumnia*, cap. 1. et 2. infamis est denunciator, vel accusator falsi criminis; ergo negans verum crimen sibi impositum, iniuste infamat accusantem, quia ostendit eum accusatorem falsi criminis, et nihilominus negans tale crimen sibi impositum non tenetur famam re-

stituere accusanti; imo magis accusans debere restituere famam accusato, cui impegit crimen, quod non potest probare.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Quicumque tenetur magis zelare pro fama propria, quam pro aliena, sicut magis diligere seipsum, quam proximum: sed accusatus in publico de crimine occulto, nequit famam suam custodire illaesam, nisi directe alterum diffamando, nempe inficiendo crimen sibi impositum, ac alteri inurendo notam delatoris falsi criminis; ergo iste secundum rectam rationem tenetur eum diffamare, licet indirecte, et per consequens non restituere, quia in prima actione non egit iniuste.

CONTRA. [*Oxon. ib. — Report. ib. n. 6.*] August., Epistola ad Macedonium, 2. et ponitur 14. q. 6. cap. *Si res: Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si restitui potest.* Rursus Proverb. 22. *Melius est nomen bonum, quam divitiae multae;* ergo plus laedit proximum, auferens ei nomen bonum, quam qui expoliat eum divitiis; si ergo homo tenetur restituere opes sublatas, multo magis adstringitur ad sarcinendam famam laesam.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 15. q. 4. n. 2. — Report. ib. n. 48.*] diffamatio proximi intelligi potest in genere tripliciter evenire: *uno modo* si quis *falsum* crimen alteri imponat: *secundo verum* crimen, occultum tamen, non servato ordine iuris in publico proponendo: *tertio* denique modo verum crimen, sed *occultum*, in publico tamen sibi impositum negando; tali enim in facto negans, calumniam inurit imponenti sibi crimen, quod revera patravit.

Ad primum membrum quod attinet, [*Oxon. ib.*] dicendum, oportere omnino famam laesam proximi restituere, retractando quae calumniose effutita sunt; idque ita publice uti alteri imposita sunt; nam alioquin non servaretur iustitia in reddendo proximo quod sibi fuit iniuste ablatum per impactam calumniam. — *Contra* hoc facit, quia quisque magis tenetur zelare famam propriam, quam alterius in eo casu: nequit autem retractare dicta sua apud alios sine dispendio propriae famae; non igitur tenetur se retractare. *Responsio:* bona corporis et quaelibet exteriora non sunt diligenda, nisi in ordine ad animae bonum et ad Deum; hoc autem non est, nisi quatenus iuste possunt competere illi qui diligit; cui ergo potest iuste competere propria fama, debet magis diligere illam, quam alterius, cui non potest iuste competere. At si sibi competere nequit nisi iniuste, alteri vero iuste, magis debet eam diligere alteri, cui iuste convenit, quam sibi, cui iniuste. Et ita est in casu. Nam accusato de falso crimine, iuste convenit fama, iniuste ablata, non item ei qui accusavit; et non solum, quia mentitus est in accusando, verum etiam quia publice mentitus est, quo in facto sufficienter et iudicabiliter se diffamavit. Et ideo postea ostendens directe innocentiam alterius, cui tenetur in hoc, et indirecte nocentiam sui, non tunc proprie se diffamat, sed praecise amovet falsam laudem, qua is indignus est, post accusationem mendacem. *Exemplum:* aliquis fornicatur tribus videntibus, qui postea deserentes fornicarium non diffamant illum, sed ipsemet se diffamavit in facto illo publico. Et quisque sane committens quodcumque crimen publice, incurrit laesionem dignitatis et dispendium facit propriae famae quantum est in se, nec publicatio sequens laesionem famae auferit illi dignitatem, sed tantummodo facit devenire magis in publicum illud, quod ex natura actus exerciti, erat iam simpliciter publicum.

Quoad *secundum* casum de propalante verum crimen occultum, non servato Iuris ordine, [Oxon. ib. n. 4.] dicendum, haud teneri hunc verbum suum retractare; quia ita faciens mentiretur; cum certo teneat verum esse, quod ipse ordinate effutiit. Non tenetur autem quis mentiri propter quodcumque bonum reddendum alii. Tenetur tamen alio modo licito reddere illi famam, ut per huiusmodi verba: non credatis eum esse talem, male enim dixi, fatue loquutus sum: et haec quidem vera sunt, quia servatus non fuit ordo Iuris. Propositum est enim in publico, quod non est verum publicum; et persuasio illa, *non reputetis istum malum*, bona est; nam quilibet praesumendus est bonus, donec contrarium probetur, iuxta illud *Extra de scrutinio in ordine faciendo*, cap. unico; *Humana fragilitas illum, quem indignum esse non novit, dignum debet aestimare*. Diffamatus autem non est probatus malus coram iis, qui audierunt occultum crimen revelantem; ergo bonum est persuadere eis, ne reputent eum indignum, nec malum.

In *tertio* [Oxon. ib. n. 5.] membro pariter est dicendum, negantem verum crimen occultum, sibi in publico impositum, non teneri retractare negationem suam; quia non tenetur quicumque statim in iudicio confiteri se reum nondum convictum; tenetur tamen, per quaedam verba sobria restituere famam illi accusanti, quem indirecte notavit de calumnia, dicendo: *non habeatis eum pro calumniatore, quia credo habuisse bonam intentionem proponendo; vel forte putavit se probaturum intentum suum, et deceptus est*. Sed de hac materia magis infra q. 69. *art. 1. et 2.*

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM patet [Oxon. 4. d. 15. q. 4. n. 7. — *Report. ib. n. 53.*] ex statim dictis in 3. membro.

AD SECUNDUM si arguitur de illo, qui non servato Iuris ordine, in publico accusatus, negaverit, *concedo*, hunc non teneri restituere famam accusanti, imo accusans accusato, et imputet accusans diffamationem sibi ipsi; quia et imprudenter et iniuste egit in publico deferendo quod occultum erat. — Si vero illud argumentum fiat de mendaciter accusante innocentem, qui non potest accusato reddere famam, nisi cum sui diffamatione, patet responsio *ex primo articulo*; quia indignus est fama post tale mendacium publicum; alius vero dignus est fama, ideo ex iustitia, est sibi fama reddenda.

ARTICULUS V.

UTRUM OPORTEAT SEMPER RESTITUTIONEM FACERE EI
A QUO ACCEPTUM EST ALIQUID.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 2. — S. Thomas 2. 2. q. 62. a. 5.

VIDETUR minime oportere semper facere restitutionem ei, a quo aliquid ablatum est. Etenim [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 1.] nullus tenetur ad restitutionem sibi magis damnosam, ac utilis sit illi, cui facienda restitutio perhibetur: sed evenire potest, ut nequeat fieri restitutio alicui agenti in regione longinqua, nisi maiores sumptus impendantur in mittendo quod ablatum fuit, ac sit integer valor eius quod reddendum est; ergo tali in casu quis restituere non tenetur.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] 1. *Ethic.*, In principio, scribitur, bonum commune divinius esse, ac praefendum bono particulari: sed fieri potest, ut restitutio facienda Petro sit perniciosa Paulo restituenti, atque etiam cedat in detrimentum Reipublicae, cui Paulus est magis necessarius, quam Petrus; ergo in illo casu non est facienda restitutio.

3. PRAETEREA. [*Oxon. ib. n. 2.*] Restitutio est facienda in favorem illius, cui fit; ergo non est facienda, quum cessura putatur in damnum eius, aut Reipublicae: sed gladius redditus furioso, tam sibi, quam Reipublicae esset detrimento; male enim uteretur gladio, qui non est sui compos; pax etiam civitatis inde perturbaretur; ergo non semper est restitutio facienda.

CONTRA. Restitutio est actus iustitiae; ergo exercendus est circa illum, qui iniuriam pertulit; debet igitur fieri illi, a quo res propria ablata est.

RESPONDEO, [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 32.*] restitutionem esse faciendam ei, qui damnum pertulit, modo id possibile sit. Possibile, inquam, ut si novit eum cui damnum illatum est; et si habeat, vel habere potest illum praesentem. Aut si abest, ut remittatur ablatum sine maiori incommodo expensarum, ac aestimetur illud quod mittendum est. Et intelligo de ipso damnificato, vel aliquibus eius propinquis, si mortuus, vel absens fuerit. Nam lege naturae praesumitur eum, qui damno affectus est, velle restitutionem fieri, sibi sanguine iunctis. Sed in duobus casibus solutio haec patitur exceptionem: *primus* est, si nescitur damnificatus, vel si scitur, eo tamen mortuo, ignorantur illius propinqui. *Secundus*, si maiores sumptus sunt impendendi in mittendo, quod ablatum est, ac valeat illi, cui mittitur. Cui est ergo his in casibus restitutio facienda? *Respondeo*: pauperibus vice illius; sicque quia nequit damnificato restitui res temporalis, redditur quid spirituale. Cuiusmodi redditio spiritualis fit maxime erogando pauperibus pro illo aequivalens rei ablatae.

Si perconteris, per manus cuius reddi debet pauperibus, quod reddetur damnificato? *Respondeo* [*Oxon. ib.*], non invenitur quis necessario determinatus sit mediator tali in distributione pauperibus facienda. *Dicit unus Doctor*, adhibendam esse operam Confessarii, aut alterius, de cuius fidelitate non dubitatur. — *Videtur mihi*, debere per seipsum detinentem alienum erogare pauperibus aequivalens in casu. Nam etsi alio mediatore uteretur, de cuius fidelitate praesumeret; is tamen mediator posset sibi ipsi applicare, vel aliis usibus, quam deberet. Unde ubi lex divina vel ecclesiastica personam non ligat, sequenda est ratio naturalis. Haec autem dicat magis ut persona, quae restituere tenetur, erogat pauperibus per seipsam, quam per aliam, licet non excludendo consilium alterius boni viri, sed potius includendo.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicendum, [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 35.*] haud esse maiores sumptus faciendos in transmittendo quod reddendum est, ac sit valor rei transmissae; imo potius esse expectandam praesentiam personae, cui facienda est restitutio, si quandoque speretur adventura. Quod si nulla sit spes adventus eius, tunc restitutionem fieri debere parentibus, si adsint; in horum defectu, dandum esse pauperibus, quod domino debetur. Universum enim, erogando eleemosynam pro aliquo, datur ei bonum spirituale; quo in facto redditur illi quod possibile est reddi, in defectu redditionis temporalis.

AD SECUNDUM dico sic: [*Oxon. ib.*] si persona praeoccupans rem

alienam sit multum necessaria Reipublicae, atque in arcta versetur necessitate, et pariter persona illa, cui facienda est restitutio, profecto argumentum aliquam praeserferret evidentiam, ut dictum fuit supra in solutione. Caeterum si iniuste detinens sit persona plurimum Reipublicae necessaria, atque quod detinet non aestimetur sibi simpliciter necessarium, sed tantum quia deservit manutensioni status sui perillustis, dico, nemini licere statum solemnem tenere de bonis alienis; nec tantum prodest Reipublicae status istius sublimior, quem tenet per non restitutionem rei alienae, quantum valet et prodest fidelitas eius, et iustitia communis.

AD TERTIUM patet ex dictis, restitutionem non esse faciendam dum vergere praevidetur in damnum eius, cui fit, aut fore damnosam Reipublicae.

ARTICULUS VI.

UTRUM TENEATUR SEMPER RESTITUERE ILLE, QUI ACCEPIT.

RESPONDEO *ex art. praec. §. Si perconteris accipienda est solutio praesentis quaesiti.*

ARTICULUS VII.

UTRUM ILLI, QUI NON ACCEPERUNT, TENEANTUR RESTITUERE.

ARTICULUS VIII.

UTRUM QUIS TENEATUR STATIM RESTITUERE,
AN VERO POSSIT RESTITUTIONEM DIFFERRE.

HIS *duobus quaesitis responsum est supra art. 2. a §.* Atque eadem est ratio.

QUAESTIO SEXAGESIMAQUARTA.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE IUSTITIAE,
ET PRIMO DE HOMICIDIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae. Et *primo*, considerandum est de peccatis, quae committuntur circa involuntarias commutationes: *secundo*, de peccatis, quae committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc, quod aliquod nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem. Quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet: facto et verbo. Facto quidem, cum proximus laeditur, vel in persona propria, vel in persona coniuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et *primo*, de homicidio, per quod maxime nocetur proximo.

Et circa hoc quaeruntur octo.

1. Utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas sit peccatum. — 2. Utrum occidere peccatorem sit licitum. — 3. Utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae. — 4. Utrum hoc liceat Clerico. — 5. Utrum liceat alicui occidere seipsum. — 6. Utrum liceat occidere hominem iustum. — 7. Utrum liceat alicui occidere hominem, seipsum defendendo. — 8. Utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

UTRUM OCCIDERE QUAECUMQUE VIVENTIA SIT ILLICITUM.

Doct., Metaph. 12. q. 27. — Oxon. 3. d. 32. — S. Thom. 2. 2. q. 64. a. 1.

RESPONDEO, [*Metaph. 12. q. 27. n. 2. seqq. — Oxon. 3. d. 32. n. 6.*] in rerum universitate nihil omnino reperiri posse inordinatum, imo omnia et singula inter sese ordine nectuntur mirifico, et adhuc penitioris instinctu ad primum inclinantur, a quo et essentialiter dependent. Cum igitur perfectiora ordinari nequeant ad imperfectiora, consequens est, ut res et converso se habeat. Quia ergo viventia vita vegetativa imperfectiora sunt animalibus altiori vitae gradu praeditis, illa ad haec oportuit ordinari. Ac denique quoniam homo, teste Philosopho, 2. *Phys. text. 24. est finis quodammodo omnium sensibilium*, omnia ad ipsum ordinata erunt. Quomodo igitur animalia vegetabilibus utentia iuxta naturae ordinem procedunt; ita et homo utens in sui commodum animalibus, nihil inordinatum ac illicitum facere videtur, aliis praecisis circumstantiis. Sed de *his p. p.* latius actum est.

ARTICULUS II.

UTRUM SIT LICITUM OCCIDERE PECCATORES.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 3. — S. Thom. 2, 2. q. 64 art. 2.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 15. q. 3. n. 7.*] 23. q. 5. cap. *si non licet* et intitulatur ibi Augustinus, 1. *De Civit. Dei* c. 21. et 22. *His*, inquit, *exceptis, quos lex iusta generaliter, vel Deus specialiter iubet occidi, quisquis hominem occidit, criminis reus erit.* Quoniam autem lex iusta censenda sit, idem determinat, 1. *De liber. arbitr.* scribens: *nulla nisi quae vel descendit ex lege divina, sicut conclusiones practicae a principiis practicis, vel quae concordat legi divinae, ad minus quae non discordat.*

Ad propositum, [*Oxon. 4. d. 15. q. 3. n. 7.*] lex divina absolute prohibuit, *non permittas hominem occidi*; nulli autem inferiori licet dispensare in lege superioris; ergo nulla lex positiva sanciens hominem occidendum, iusta esse potest, si id statuatur illis in casibus, quos Deus non excipit. — Et porro multos casus excepisse invenitur, in quibus iuste homo occiditur per legitimam potestatem, nempe ob blasphemiam, homicidium, adulterium, et alios quosdam, Exodi 22. Levit. 24. Deuter 21. et 22. Nullus ergo secundum iustam legem occidit, nec lex positiva iuste infligit homini necem, nisi excipiat casus a Deo prohibente homicidium.

Et si obiicias: [*Oxon. ib. n. 8.*] igitur iniusta reputanda est lex praecipiens furem occidi; quia non invenitur casus furti exceptus ab illo praeepto negativo, *non occides*, imo Legislator manifeste ostendit nolle se furem excipere, nec velle eum plecti morte, alia poena pro furto statuta, citra ultimum supplicium. *Respondeo*, revera Deum in lege Moysi vel Evangelica explicite non excepisse peccatum furti ab illo praeepto, *Non*

occides, sic nempe ut propter hoc peccatum liceat hominem impune occidere, ideoque nisi speciali aliqua exceptione illud revocaverit, quae tamen non reperitur in Scriptura, nec de Bulla super hoc descendente de Caelo audivimus; non video legem aliquam iuste statuere posse hominem occidi pro solo furto; et pro *solo furto*, inquam, quia si est fur, et praeterea invasor, praesumitur homicida, quia vult occidere; neci enim inferendae est paratus, si resistantem inveniatur. Hoc etiam est manifestum ex c. 22. *Exodi*, de fure nocturno et diurno. Fur nocturnus impune occiditur; qui autem intrantem de die ad furandum occidit, reus est homicidii. Et causa diversitatis est haec, quia praesumitur is, qui de nocte furatur, paratus esse occidere resistantem sibi, si posset; non autem, qui de die alienum auferre conatur.

Etsi vero detur, [*Oxon. ib.*] aliquo modo licuisse Iudaeis pro furto hominem occidere, magis videtur per misericordiam evangelicam rigor iste revocatus. Nam lex contra adulterium perpetrantes sublata est, quo tamen flagitio simplicis furti crimen longe minoris est ponderis iuxta illud Proverb. 6. *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit: furatur enim ut esurientem impleat animam, deprehensus quoque reddet septuplum. Qui autem adulter est propter inopiam cordis, perdet animam suam.* Poena autem ob adulterium statuta est revocata Ioan. 8. *Nemo te condemnavit mulier, nec ego te condemnabo, vade iam amplius noli peccare.* Multo magis ergo revocatus esset rigor contra furtum, si in Mosaica lege pro solo furto fuisset poena mortis sancita.

IUSSU ERUDITISSIMORUM CENSORUM APPOSITUM
EST CAVELLI SCHOLIUM SUPER PRAEMISSUM
TEXTUM DOCTORIS.

*Magistri Cavelli scholium super § Sed quis est iustus occisor?
Ex quaest. 3. dist. 15. 4. Sent. Scoti.*

Littera haec difficillima est, et ideo occasione eius a Caiet. 2. 2. q. 64. art. 2. aliisque Thomistis ibi, multa absurda Doctori impinguntur. Sed non vult Doctor, ut ei imponitur, exceptiones legales modo habere vim, ut constat ex eo supra, dist. 3. q. 4. quia legalia cessarunt. Docet etiam quaest. praeced. ad 5. licere accipere rem alienam in extrema necessitate, quod tamen in lege non reperitur exceptum ab illo praecepto, non furtum facies, et idem habet de occisione infra, dist. 25. q. 1. quando quis non potest aliter evadere. Sed nec hoc exceptit lex. Per exceptionem ergo ab illo non occides, intelligit rectam naturalem explicationem, quo sensu adversarii exponunt August. citatum a Doct. quia cum secundum Doctor. 3. dist. 37. ad 2. praecepta Decalogi sint naturalia, lumine naturae constare debet quando ligant, vel non. Videtur Doct. ex August. dist. cit. Si non licet, tripliciter limitare illud non occides: primo per exceptionem lege datam, ut passim habuere Iudaei; secundo, iussione speciali, qualem habuit Abraham de necando Isaac; tertio, quando recta ratio dicat mortem esse poenam proportionatam culpae; et supponendo, mortem non esse aequam poenam pro furto solo seu simplici, putat, quod deberet constare de exceptione, lege, vel iussione data ab illo non occides, ut simplex fur

licite occideretur. Tenet ergo resolute, simplicem furem (idest, inermem, cuius furtum non concomitantur enormes circumstantiae), non licite occidi. Ita Alens. 3. part. quaest. 47. memb. 4. art. 3. et aequivalenter S. Thom. 2. 2. q. 66. art. 6. ad 2. Sylv. versic. Furtum quaest. 3. § 4. Castro 1. De lege poen., cap. 6. col. 8. dicens oppositum esse nimis crudele. Soto 5. De iust. q. 3. art. 3. § in 4. argum. ubi reprehendit Baldum, tamquam auctorem occisionis furum, et dicit quod tempore S. Thom. simplices fures non occidebantur, cui Doctor fere fuit contemporaneus. Habetur etiam intentum expresse auth. ut nulli iud. lit. c. ult. coll. 9. tit. 17. ubi etiam pro furto mutilatio prohibetur. Quod si pax publica nullo modo conservari potest sine furum occisione, proculdubio licite erit. Nec Doctor unquam oppositum dixit, sed quod furtum solum, idest, secundum se consideratum, non est dignum morte. Si tamen hic, et nunc salus Reipublicae ex tali occisione dependet, non est simplex furtum, sed compositum cum ruina Reipublicae. Sic quandoque in militia, altius loqui verbum, egredi ordinem unum passum, furari unam gallinam, iuste morte puniuntur, quia ex his pendet salus exercitus. Item statui potest lex, ut sub poena capitis innocens se offerat, vel se offerri permittat Tyranno pro salute Reip. ergo et ut fur occidatur pro eadem salute, si aliter haberi nequit. Tamen Doctor non videtur excusare Magistratus civiles, qui non statuunt alias poenas proportionatas furtis, sicut olim factum est, et nunc in multis regnis fit, in quibus fures non occiduntur. Per haec evanescent censurae et impugnationes adversariorum contra Doctorem in hac littera.

ARTICULUS III.

UTRUM OCCIDERE HOMINEM PECCATOREM LICEAT PRIVATAE PERSONAE.

Doctor, Oxon. 3. d. 30. — S. Thomas 2. 2. q. 64. a. 3.

VIDETUR, licitum esse etiam privatae personae occidere hominem peccatorem. Etenim [*Oxon. 3. d. 30. n. 6.*] Iudex in causa criminali potest iuste sententiam ferre in fontes reosque capitis; Actor etiam in causa eadem potest licite agere circa illos, donec morte plectantur; uterque igitur potest velle effectum illius sententiae; qui effectus est hominis occisio: Actor autem esse potest privata persona.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Tyrannus Ecclesiam impugnans, eiusque pacem et tranquillitatem evertens, is profecto bonum commune impedit, quod bonum est Ecclesiae pax. Ad salvandum igitur commune bonum, videtur quisque ordinatè velle posse mortem Tyranni subvertentis bonum commune.

CONTRA: *Non occides.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 3. d. 30. n. 7.*] non posse aliquem absolute velle proximo mortem corporalem, vel nolle sibi vitam; quia post mortem non est via veniendi in locum poenitentiae, nec conversio ad diligendum Deum, sicuti est post privationem divitiarum, vel fortitudinis atque aliorum exteriorum, quae bona indifferentia reputantur; horum amissionem potest quis et sibi, et aliis subinde optare, quia privatio talium esse potest occasio poenitentiae, non vero amissio vitae corporalis. Non

videtur autem ordinate, me posse velle alicui illud, per quod simpliciter excluditur a possibilitate diligendi Deum. Potest tamen quis ordinate velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta, si credat eum clausurum vitam in malitia; tunc aut quis potest optare illi mortem, vel ut det locum sanctis, quibus est impedimento; vel ne addat peccata prioribus sceleribus; propter quae post mortem acrius puniatur; quae causae colliguntur ex legenda Beatae Anastasiae Chrysogono de viro suo Publico, scribentis, ut *si Deus praevideret eum in sua infidelitate mansurum, iuberet eum dare locum sanctis*. Estque prior causa assignata. Quoad secundam vero, quia *melius est ei, inquit, animam exhalare, quam Dei filium blasphemare*. Et tamen nec in isto casu, nec in duobus praecedentibus, de Iudice et Tyranno, potest quis velle absolute proximo mortem corporalem, imo magis nolle, quantum est ex parte sui.

Nam [ib. n. 9.] in omnibus praedictis casibus illud, propter quod mors est volita, est simpliciter nolendum. Tenetur enim Iudex et Actor in causa capitis nolle ipsum esse reum ex suppositione criminis. Tenetur etiam patiens persecutionem tyrannorum, nolle eos esse tyrannos, et Ecclesiae persecutores. Tenetur etiam in tertio casu quis, quantum est in se, nolle ipsum inveniri malum in termino vitae. Et ideo si ponantur opposita istorum, potest velle illis mortem; tamen cum quadam tristitia, quod non est simpliciter *velle*; nam *velle* conditionatum sufficit ad causandum tristitiam, si oppositum eveniat.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM [Oxon. 3. d. 30. n. 10.] de Iudice et Actore, patet ex statim dictis.

Et per idem posset responderi ad SECUNDUM de tyranno, tamen aliter etiam respondeo sic; tyrannus aliam nequit persecutionem inferre, nisi extrinsecam, iuxta illud Salvatoris Matthaei 10. *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, et postea non habent amplius quid faciant*: talis autem exterior persecutio frequenter est electis materia proficiendi in virtutibus, praecipue in patientia, quae secundum Iacobum, *opus perfectum habet*, cap. 4. Hoc enim modo a principio quaelibet Ecclesia persecutionem passa est, atque ex eo profecit. Et ideo in casu illo non videtur licere Tyranno optare mortem corporalem; nisi forte esset aliquis, a quo iuste deberet illi mors infligi pro suis excessibus, et tunc posset aliquis desiderare, ut per talem Iudicem iusta poena Tyrannus plecteretur, cum tristitia tamen, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali poena.

ARTICULUS VII.

UTRUM LICEAT ALICUI OCCIDERE ALIQUEM, SE DEFENDENDO.

ARTICULUS VIII.

UTRUM ALIQUIS CASUALITER OCCIDENS HOMINEM
INCURRAT HOMICIDII REATUM.

Doctor, Oxon. 4. d. 25. q. 1. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 64. a. 7. et 8

RESPONDEO: [Oxon. 4. d. 25. q. 1. n. 10. — Report. ib. n. 10.] *homicidium* esse potest aut voluntarium aut involuntarium; sub quo conti-

netur etiam mutilatio activa alterius hominis modo sit enormis. De qua re habetur *Extra, de homicidio voluntario et involuntario, et 55. dist. cap. finali; et 50. dist. cap. Minor.* Voluntarium numquam deletur nisi per Baptismum, in quo renascitur novus homo. Si autem simpliciter est involuntarium; ut si quis nolens irrueret in gladium alterius, non cooperantis neci illius; quod si involuntarium sit *secundum quid*; quia occidens non potest evadere mortem, nisi occidendo invasorem sui, irregularis utique evadit, cap. *De his dist. 50.* sed facilis est dispensatio. Si vero homicidium casu accidit, et occidens dabat operam rei licitae, et insuper debitam adhibuit diligentiam, nulli subiicitur poenae. Altera earum conditionum non servata, in poenam incidit.

QUAESTIO SEXAGESIMASEXTA.

DE PECCATIS IUSTITIAE OPPOSITIS, QUAE FIUNT
IN REBUS, ET PRIMO DE FURTO, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis iustitiae oppositis, per quae infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto et rapina.

Et circa hoc quaeruntur novem.

1. Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum. - 2. Utrum licitum sit, quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam. - 3. Utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae. - 4. Utrum rapina sit peccatum specie differens a furto. - 5. Utrum omne furtum sit peccatum. - 6. Utrum furtum sit peccatum mortale. - 7. Utrum liceat furari in necessitate. - 8. Utrum omnis rapina sit peccatum mortale. - 9. Utrum rapina sit gravius peccatum, quam furtum.

ARTICULUS I.

UTRUM NATURALIS SIT HOMINI POSSESSIO EXTERIORUM RERUM.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 2. — Report ib.

S. Thom. 2. 2. q. 66. a. 1.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 3. — Report. q. 2. n. 7.*] ad videndum, unde rerum dominia sint distincta, ut iuste hoc dicatur *meum*, et illud *tuum*; quia istud est fundamentum omnis iniustitiae in contrahendo rem alienam, et iustitiae subinde in reddendo *illam*, esto

PRIMUM DICTUM: [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 3.*] divisio rerum facta non est iure naturali, vel divino, sed humano; nec futura erat in innocentiae statu, si perstitisset. *Declaratio*: etenim pro innocentiae statu omnia prorsus futura erant communia. Probatur ex cap. 1. dist. 8. *Iure naturae sunt omnia communia omnibus.* Et adducitur Augustinus, tract. 6. in Ioannem, *Quo iure*, dicens, *defendis villas Ecclesiae, divino an humano? Unde quisquam possidet, quod possidet, nonne humana voluntate? Nam iure divino, Domini est terra et plenitudo eius. Iure ergo humano dicitur: haec domus*

mea est, haec villa mea est, hic servus meus est. Item ibidem: *Tolle iura Imperatorum, quis audet dicere: Haec villa mea est?* Et infra: *Per iura Regia possidentur possessiones.* Et 12. q. 1. *Dilectissimi. Communis usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus esse debuit.* — Et idipsum *duplici ratione* suadetur: [*Oxon. ib. n. 4.*] prima est, quia usus rerum secundum rectam rationem ita debet competere hominibus, uti congruit pacificae omnium conversationi et necessariae sustentationi: in statu autem innocentiae communis usus sine dominiorum distinctione ad utrumque istorum magis conducebat, quam rerum distinctio, distinctaque earumdem possessio; nullus enim tunc praeoccupasset, quod fuisset alteri necessarium; nec oportuisset tale quid ab alio per violentiam extorqueri; imo quilibet, eo quod primo occupasset uteretur in necessarium usum. Sic etiam magis extitisset sufficientia rerum omnibus sustentandis, quam si alicui praecluderetur usus alicuius per appropriationem factam alteri.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon. ib. n. 5.*] praefatum legis naturae praeceptum de habendo omnia communia, citra possessionem, *revocatum est* (1) post lapsum; quidem rationabiliter propter eadem duo. *Primo*, quia communitas omnium rerum cederet in detrimentum pacificae conversationis hominum. Siquidem mali et cupidi occuparent nedum necessaria sibi ipsis, sed etiam ultra necessitatem; etiam inferendo violentiam illis, qui una cum ipsis uti vellent necessariis ad vitae sustentationem. Sicut legitur de Nembrod., Gen. cap. 10. *Qui erat robustus venator coram Domino*, idest, hominum oppressor. Pariter rerum communitas esset contra necessariam sustentationem, propterea quod fortiores violenter privarent necessariis rebus imbecilliores. Et ideo politia Aristotelis, 2. *Polit.*, reiiciens communitatem rerum, laudabilior est politia Socratis, quam redarguit quod posuerit omnia communia, secundum statum quem Philosophus invenit in hominibus.

ARTICULUS II.

UTRUM LICEAT ALICUI REM ALIQUAM QUASI PROPRIAM POSSIDERE.

Doctor, loc. cit. art. praec. — S. Tom. 2. 2. q. 66. a. 2.

RESPONDEO: [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 6. — Report. ib. n. 9.*] declarato qualiter in lege naturae omnia erant communia, atque eam legem cessasse post lapsum, ex mutatione circumstantiarum status alterius, ita ut de recte rationis dictamine, ad servandam pacem in humano genere oportuerit distingui dominia exteriorum rerum, sic ut iuste illud ab isto possideatur ut suum et aliud ab alio, videndum est nunc qua ratione liceat eiusmodi possessoribus res ipsas ut proprias possidere; esto igitur

PRIMUM DICTUM: [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 6.*] facta non fuit actualis distinctio rerum per legem naturae, neque per divinam. Et quidem hoc ultimum probatur per Augustini auctoritatem *art. praec. allegatam*,

(1) Tò *revocatum esse* intellige *cessasse*, inquit Cavellus in *Scholio*; quia mutatis circumstantiis status per peccatum, ratio naturalis dictavit rerum communionem non expedire ad pacem et debitam sustentationem hominum. Unde quidam sevirer reprehendunt Scotum, quia non est usus vocabulo *revocandi* in propria significatione; nam cum constet de re, non est vis facienda in verbis. Sed videndus Hiquaeus in *Commentario*.

Quo iure, etc. Quod vero neque lege naturae id factum fuerit, declaratur; nam non apparet naturam ad opposita determinare: haec autem determinavit, ut omnia inter homines essent communia; ergo inde non videtur exisse lex dividendi, et ut propria possidendi, quae erant communia. — *Et si dicas*: videtur esse de lege naturae illud, *Quod nullius est, occupanti conceditur* lib. 1. *De Instit. rerum divisione* §. Ferae bestiae; *respondeo*: licet quasi statim post naturalem apprehensionem de hoc, quod est res esse dividendas, occurrat illa, tamquam probabilis et manifesta, tamen rationabilius est dicere, ipsum non esse de lege naturae, sed positiva. Ex quo sequitur, aliqua lege positiva factam esse primam distinctionem dominiorum. Ut ergo videatur, an illa distinctio sit iusta, declarandum est, qua ratione talis lex positiva iusta esse queat.

SECUNDUM DICTUM: [*Oxon. ib.*] lex positiva iuste requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem. Prudentiam sane, ut secundum rectam rationem practicam dictet, quid faciendum, aut secus, pro communitate. Auctoritatem vero, quia lex a *ligando* dicta est: sed non quaecumque sententia prudentis viri ligat communitatem; immo nec aliquem de illa, nisi potestate praesidentis fulciatur. Quomodo autem prudentia poterit haberi ad leges iustas excogitandum, satis patet. — Verum undenam iusta auctoritas oritur, quae una cum prudentia concurrat ad ferendas leges iustas? Pro solutione esto

TERTIUM DICTUM: [*Oxon. ib. n. 7.*] duplex est principatus vel auctoritas, scilicet *paterna*, et *politica*. Et politica adhuc duplex, nam vel in *una persona* residet, vel in *Communitate*. *Prima*, quae paterna est, ex lege naturae iusta est, qua lege omnes filii tenentur parentibus obedire. Nec ista per legem aliquam, Mosaycam, vel Evangelicam, est revocata, sed magis stabilita et confirmata. Auctoritas vero *politica*, quae est supra extraneos, seu in una resideat persona, seu in *Communitate*, iusta esse potest de consensu communi et electione communitatis ipsius. Et *prima* auctoritas respicit naturalem descensum, quamquam non cohabitantes civiliter. *Secunda* respicit cohabitantes, etsi nulla consanguinitate, vel propinquitate coniunctos, ut si ad civitatem aliquam aedificandam, vel habitandam plures nirentur diversarum familiarum, aut nationum, qui videntes se non posse bene regi, sine aliqua auctoritate, possent unanimi consensu, vel ubi personae committere auctoritatem alios regendi, vel communitati, idest, aliquibus de communitate. Et rursus, si uni traderetur principatus, vel pro se tantum et alii subinde sicut ipse eligerentur; vel pro se, omnique sua posteritate; haec porro politica auctoritas iusta est; quia quisque iuste se submittere potest uni personae, vel communitati, in his quae non sunt contra legem Dei; et in quibus melius potest dirigi per illum, cui spondet se parere quam per seipsum. Ex quibus evidens est, quomodo condi potuerit lex positiva iusta; quia ab habente prudentiam in se, vel in Consiliariis suis; et habente pariter iustam auctoritatem ferendi legem, sic ut ea ligentur quotquot iuste subduntur alterius potestati, sive auctoritati.

QUARTUM DICTUM: [*Oxon. ib. n. 8.*] prima dominiorum distinctio iusta esse potuit a lege positiva iusta, sive lata a patrefamilias, sive a Principe, vel a Communitate iuste imperante et regente subiectos; atque ea ratione probabile est, ita factum fuisse, ut dominia iuste partirentur, sicque ut propria possiderentur. Nam vel post Diluvium Noë filiis suis distincta

dominia terrarum, attribuens eis, suisque posteris has et illas plagas; vel certe ipsimet de communi consensu et concordia terras diviserunt, sicut legitur *Gen.* 19. de Abrahamo et Lot, cui Abraham fecit potestatem eligendi quam partem vellet habitare; ipsoque reliquam pro se retinente, ad evitandas dissensiones et iurgia inter pastores utriusque. Vel lex aliqua promulgata est a patre, aut ab aliquo ab eis electo in Principem, vel a Communitate, cui parere decrevissent, delata prius necessaria ac legitima auctoritate. Eaque, lex inquam fuit, aut esse potuit, ut res non hactenus occupata cederet in possessionem primo occupantis; et post id factum diviserunt se super faciem orbis terrarum, et unus occupavit unam plagam, et alius aliam. — *Amplius*, [*Oxon.* ib. n. 9.] non solum titulo distinctionis dominiorum per iustam legem factae, iuste quis esse potest rei possessor, verum etiam per translationem iuxta legis praescriptum factam, ex uno possidente, in alium ut idipsum possideat. At duplex esse potest haec translatio, nempe vel quantum ad dominium, vel quantum ad usum, manente interim dominio apud eum, qui rem dat ad usum. Porro iustitia vel iniustitia in translatione usus difformes habet regulas iustae translationi dominii congruentes et necessarias. Haec itaque dominii iusta translatio vel auctoritate publica, vel Principis, vel auctoritate privata eius, qui est immediatus possessor.

His suppositis esto: QUINTUM DICTUM: [*Oxon.* ib.] translatio dominii, auctoritate legis facta, iusta est. *Probatio*: lex iusta potuit a principio iuste determinare prima dominia: minor autem non est auctoritas legis vel Principis post divisionem dominiorum, ac fuerit antea; ergo ob causam eandem et finem potest iuste transferri dominium postea quam fuerit alicui appropriatum. — Atque ex hoc dicendum, *praescriptionem* in immobilibus, et *usucaptionem* in mobilibus, esse iustam translationem. *Declaratio*: nam hoc constat primo auctoritate, *Extra De praescriptionibus, Vigilanti, gloss. super illud Alieni*. Probatur etiam duplici ratione: prima est; quia per legislatorem iuste statui potest illud, quod est necessarium pacis conservationi inter subditos; sed dominium rei neglectae, sicut negligitur in praescriptione et usucapione, transferri in occupantem est plane necessarium pacificae civium conversationi. Nam nisi in occupantem transferretur dominium, sed maneret apud primum dominum post decursum temporis quancumque, essent lites immortales; nam post quantumcumque tempus, ille qui neglexit, aut haeres eius repeteret rem neglectam, et ab alio post diutinum tempus occupatam; talesque inde emergerent lites et dissidia, ut impossibile foret ea sedare, vel decidere, ex defectu sufficientium probationum. Quare perpetuae vigerent contentiones, et forsitan etiam odia inter litigantes, et Reipublicae pax perturbaretur. — *Altera probatio* est ista: [ib. n. 10.] legislator iuste potest punire legum transgressores, praecipue cum transgressio cedit in Reipublicae detrimentum, etiam poena corporali; ergo multo magis plectere tales potest poena pecuniaria, idque applicando eam Fisco; ergo pariter valet eos plectere poena tali, applicando illud, in quo punitur, alicui, qui in hoc est legis minister: atqui negligens rem suam tanto temporis decursu legem transgreditur, adeo ut sua ipsius negligentia sit detrimento Reipublicae, quia id est impedimentum pacis; ergo iuste potest lex, sicut rem illam neglectam applicare Fisco, ita et ad pacem magis servandam, transferre eamdem in illum, qui tanto tempore eam occupavit, veluti in legis ministrum.

Atque ex his liquido patet, [*Oxon. ib.*] qualiter intelligenda sit illa praesumptio Iuris et de Iure, contra quam non admittitur probatio. Nam ita negligens rem suam habuit pro derelicta. Etsi enim hoc non sit verum in re, tamen legislator punit istum, perinde ac si habuisset eam pro derelicta; quia in aliquo assimilatur habenti pro derelicta, et illud in quo assimilatur derelinquenti iuste requirit similem poenam. Illud etiam apparet probabile pro hoc, quia si quilibet posset suum dominium transferre in alium, tota communitas valet transferre dominium cuiuslibet de communitate in quemlibet (quia in facto communitatis suppono includi consensum cuiuslibet), ergo illa communitas habens talem consensum, quasi iam oblatum in hoc, quod quilibet consentit in leges iustas condendas a communitate, vel Principe, potest per legem iustam cuiuslibet dominium transferre in quemlibet. — *Praeterea*, [*Oxon. ib. n. II.*] fieri potest translatio per actum personae privatae immediate habentis dominium rei. Id vero contingere potest, vel per actum mere liberalem; vel per actum *secundum quid* liberalem. Et prior quidem est quum transferens nullam expectat retributionem; posterior vero quando pro re quam transfert expectat aliquid sibi reddi.

Iuxta quae ULTIMO DICENDUM: [*Oxon. ib.*] Dominus rei alicuius, non prohibitus a lege, seu superiore, ab cuius voluntate in transferendo dependet, potest donare rem suam alteri recipere volenti. *Probatio*: nam ex quo aliquis per actum voluntatis suae fuit dominus, pari voluntate cessare potest esse dominus: et alius vult recipere; ergo incipere potest esse dominus; et nulla superior causa impedit hunc excidere dominio rei et in alium transferri possessionem; ergo per talem donationem fit vere et iuste translatio domini. — Iustae itaque *donationi* repraesentandae requiritur liberalis translatio ex parte donantis, et voluntas recipiendi ex parte eius, cui fit donatio; et libertas ex parte amborum, adeo ut nulla lege prohibeantur ita se gerere, nec per actum alterius, a quo dependeant ea in translatione. Et propter defectum voluntatis recipientis nemo potest donare pecuniam Fratri Minori, quia iste non vult esse dominus. Propter defectum actus, a quo dependent sic transigentes, nequit Monachus dare sine licentia Abbatis; nec filius familias sine voluntate parentis, nec etiam Clericus in aliquo casu sine voluntate, vel saltem contra voluntatem Papae, *Extra De cens. c. Romana*. Ad cuius Capituli observantiam poenam posuit Greg. X. cuius capitulum est hodie in 6. c. *exigit*. Quod nempe visitantes a visitatis nulla recipiant munuscula, et si receperint, teneantur duplum restituere, vel non absolvantur a maledictione, quam ipso facto incurrunt, ut dicit Innocent. IV. in *novissimis constitutionibus*.

Huic autem correspondet in *translatione* usus liberalis accommodatio, habetque leges similes, ad hoc ut sit iusta; quia requirit in accommodante liberam voluntatem, et in recipiente ut velit recipere rem accommodatam ad usum, utque non sit aliqua voluntas legis vel Principis illi obsistens accommodationi.

APPENDIX.

Ubi declarantur varia genera contractuum orta ex donatione *secundum quid liberali*, et una explicantur capita restitutionis faciendae, ob iniustitiam in contractibus, in complementum *art. 2. q. 62.*

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 2. — Report. ib.

CONSTITUTO ex dictis in *praecedentibus articulis*, undenam rerum dominia sint distincta, ut vere ac iuste hoc dicatur *meum* et illud *tuum*, quia istud est fundamentum omnis iniustitiae in contractando. rem alienam; et per consequens omnis iustitiae in restituendo illam; et rursus latius declarato, quomodo dominia primo distincta iuste transferantur, adeo ut licitum exinde sit res ipsas tamquam proprias possidere, cum per liberalem donationem, aut de Principis iussione traduntur; de alia rerum translatione, quae est donatio *secundum quid liberalis*, superest dicendum.

Itaque [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 12. — Report. ib. n. 18.*] alia translatio, vel accommodatio, non est omnino liberalis, imo in ipsa transferens expectat aliquid aequivalens ei, quod transfert, et proprie dicitur *contractus*, propterea quod ibi *simul trahantur* voluntates partium: trahitur quippe unus ad transferendum in alium a commodo quod expectat transferendum in se. Huiusmodi contractus, in quibus dominia transferuntur, quidam sunt *rei utilis* pro *re utili* immediate, sicut vini pro frumento et alia id genus, diciturque rei permutatio *do ut des, vel do si des*; quidam vero *rei utilis* pro *numismate*, vel e converso; quia enim difficile erat res usuales immediate commutare, ideo inventum est medium, per quod talis commutatio facilius fieret; id vero medium *numisma* est appellatum; diciturque commutatio numismatis pro re usuali *emptio*; e converso autem *venditio*. Quidam denique *numismatis* pro *numismate* et dicitur *mutui datio et mutui acceptio*.

Sunt ergo tres contractus, [*Oxon. ib.*] in quibus transfertur *dominium*, iisque correspondent alii contractus, in quibus transfertur *usus*, vel ius utendi, retento dominio. Nam rerum *permutationi* correspondet *mutua* vel *permutata accommodatio*; *emptioni* correspondet *conductio*; et *venditioni locatio*. *Mutationi* non correspondet aliquid proprie in translatione usus rei.

Ad primam translationem quod attinet, [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 13.*] quae est rerum *permutatio*, esto PRIMUM DICTUM: *Domini rerum iuste eas permutant, modo absque fraude servetur valoris aequalitas in commutatis secundum rectam rationem*. Et suppositis conditionibus ad iustam donationem requisitis *art. praec.* explicatis, declarantur etiam aliae, quas iusta permutatio requirit. Et primo quidem additur *sine fraude*; nam hic abesse oportet fraudem in substantia, quantitate et qualitate. *In substantia*, inquam, ut non commutetur aurichalcum pro auro, nec aqua pro vino. *In quantitate*, ut, seu quantitas mensuretur per pondus, seu per aliam mensuram, scilicet per virgam et huiusmodi, quantum ad longitudinem, vel mensuram aliam corporalem, uti sunt modium, sextarium aliaque id genus, sive in liquidis, sive in aridis, iustum pondus et universim iusta mensura servetur. Et ita etiam *de qualitate*, ut nempe non

commutetur vinum corruptum, veluti si esset vinum purum. — Et haec omnia probantur [*Oxon.* ib. n. 14.] Extra *De iniuriis et damno dato cap. si culpam. Qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur*: sed defraudans alium in substantia, qui putat permutando aliam accipere substantiam; vel in quantitate, qui putat accipere aliud quantum, dat occasionem damni; quia ille non permutaret, nisi crederet aliam substantiam, vel quantitatem, vel qualitatem recipere; ergo videtur non tantum fallacia de libro *Elenchorum*, sed praesumptione Iuris, et secundum veritatem damnum alteri intulisse. Sequitur in illa regula aequalitatem valoris esse servandam. Quod per Augustinum probatur, 13. *De Trinit.*, cap. 3. *Vili velle emere et care velle vendere revera vitium est*. Idque intelligendo de re vili et cara, quantum ad usum; quia frequenter res quae in se est nobilior in esse naturali, minus est utilis usui hominum; et per hoc minus pretiosa, sicut secundum Augustinum, 2. *De Civit.*, cap. 16. *Melior est in domo panis quam mus*. Cum tamen omne vivum nobilius sit simpliciter non vivo in esse naturae. Et propter hoc additur *secundum rectam rationem*, attendentem scilicet naturam rei in comparatione ad usum humanum, propter quem usum fit commutatio ista.

Porro [*Oxon.* ib. n. 15.] aequalitas haec secundum rectam rationem non consistit in indivisibili, sicut *quidam* Doctor opinatur, persuasus ex eo quia iustitia habet tantum medium rei, sed caeterae virtutes medium rationis. Hoc enim falsum est, ut expositum est 1. 2. q. 64; imo in medio, quod iustitia commutativa respicit, est magna latitudo intra quam, non attingendo indivisibilem punctum aequivalentiae rei et rei, quia quoad hoc quasi impossibile foret commutantem attingere, et in quocumque gradu circa extrema fiat, iuste fit. — Quae autem sit ista latitudo et ad quantum se extendat, quandoque ex lege positiva, quandoque ex consuetudine innotescit. Lex enim rescindit contractum, ubi contrahens decipitur ultra medietatem iusti pretii; tamen infra illud, si ex alio capite apparet iniustitia, est facienda restitutio correspondens. Quandoque autem relinquitur ipsis commutantibus, ut pensata mutua necessitate, reputent sibi mutuo dare aequivalens hinc inde, et accipere; durum est enim inter homines esse contractus, in quibus contrahentes non intendant aliquid de illa indivisibili iustitia remittere sibi mutuo, ut proinde omnem contractum concomitetur aliqua donatio. Etsi iste est modus commutantium, quasi fundatus super illud legis naturae, *Hoc facias alii, quod tibi vis fieri*, satis probabile est, quum contrahentes sunt mutuo contenti, mutuo velle sibi remittere, si secundum aliquid ab iustitia requisita recesserint.

Atque haec eadem, quae dicta sunt de *permutatione* rerum, locum habent in *venditione* et *emptione*; [*Oxon.* 4. d. 15. q. 2. n. 16.] quia hic sic oportet ex una parte considerare numisma, sicut ibi rem permutatam. Illud addendum, in hisce duobus contractibus permutationis et venditionis licere permutanti vel vendenti pensare damnum suum, non autem commodum ipsius ementis, sive cum quo permutat, in carius vendendo, vel permutando, ut si quis multum indiget re sua, et per magnam instantiam inducatur ab alio, ut vendat, vel permutet pro re alia; quoniam potest se praeservare indemnum, et ex venditione, vel permutatione illa, multum damnificatur, potest carius vendere, ac alias fecisset si damnum abesset. Verum si emens ex re sibi vendita vel permutata magnum commodum reportet, non potest carius vendi, vel permutari; nam propter

maius commodum quod alius consequitur, nec res mea est in se pretiosior, nec mihi melior; et ideo non debet mihi maius pretium apportare. Secus est autem quando damnificor; quia tunc est mihi pretiosior, licet in se non sit.

Cum istis contractibus [*Oxon. ib.*] conveniunt mutua *accommodatio*, *conductio*, et *locatio*, et pariter subinde quantum ad explicatas conditiones et iustitia servanda, inspiciendo ibi ad usum rerum sicut hic dominium earundem.

Quod spectat ad tertium contractum, [*Oxon. ib. n. 17.*] qui est *mutui datio*, dicendum, *ad iuste mutuum contrahendum servare oportere aequalitatem simpliciter in numero, et pondere*, exceptis quibusdam casibus, de quibus dicitur *ad finem*. Haec conclusio probatur a quodam, ex eo quod pecuniae usus est eius consumptio; ergo concedens eam mutuo per consequens consumit eam. *Sed contra* hoc facit quod scribitur cap. *Exiit qui seminat*, *De verb. signif.* in 6. nempe quarundam rerum usus perpetuo separatur a dominio. Propterea aliam assigno rationem ut infra, q. 78. art. 1.

Verumtamen [*Oxon. ib. n. 20.*] quando commutans non statim recepit illud, pro quo commutat, sed differtur eiusmodi receptio, quaeritur, quid iuris? *Respondeo*, praeter regulas praedictas pertinentes ad iustum, vel iniustum in singulis contractibus pro praesenti, addo etiam alias duas: prima est, *ne commutans commutet vel vendat tempus*, quia tempus suum non est. Secunda, *ne ponat se in tuto de lucrando, et illum cum quo commutat de damno*, intelligo in tuto semper vel ut in pluribus. — Quibus ex regulis patent multi casus in speciali: verbi gratia dicatur festum Nativitatis Domini A. et festum S. Ioannis Baptistae B. iste commutans tradit alii rem suam in A. aut ergo tunc eam erat venditurus, aut non, sed in B. non sic, vel determinat nunc pretium secundum quod currit tempus pro A. et tunc facit misericordiam, quia supplet indigentiam proximi, antequam teneatur illam supplere, expectans solutionem huius usque in B. Aut determinat pretium maius, cum sit iustum pro A. et tunc plane est usurarius vendens tempus contra primam regulam; idque probatur Extra *De usuris*, cap. *Consuluit*. — Si vero non esset modo venditurus, sed alias quando videretur iuxta cursum temporis se posse plus lucrari; aut ergo nunc imponit rei vendendae certum pretium, aut non; sed dimittit certificationem pretii pendentem ex aliquo futuro. Si ponit pretium secundum quod res nunc valet, dubium non est quin fecerit misericordiam magnam. Si vero maius, quam nunc valet, non ita tamen immoderatum pretium, quin tempore solutionis verisimiliter quandoque plus, quandoque minus valeat res vendita, ratione dubii excusatur; quia contra nullam ex regulis praemissis facit; idque probatur per illud Capitulum, *Naviganti* § *Ratione*. — *Quod si obiciatur* contra hoc [*Oxon. ib. n. 21.*] per id quod dicitur *ibidem* *In tua*. *Respondeo*: ibi utilis monitio utique continetur, non tamen praeceptum ullum necessario servandum.

Quod si determinationem pretii ex valore futuro illius rei pendere relinquat, [*Oxon. ib. n. 21.*] aut ergo pro tempore determinato illius solutionis, vel alio, in quo non consuevit res plus valere regulariter, quam quando dat rem suam; et tunc misericordiam facit, concedens alteri illud pro tanto pretio, quanti aestimabitur in B. vel aliquo tempore citra B. cum tamen res illa pro consuetudine carior fuerit in B. quam in aliquo tempore

praecedente. — Si autem velit pretium determinari pro tempore indeterminato, hoc modo, ut ponat se in tuto lucri, ut in pluribus, et alium in damno, utpote, volo te tantum solvere pro re ista, quantum valebit in quocumque tempore, usque ad B. cum carius vendetur, usura est, quia ponit se, vel partem suam, quoad lucrum, ut in pluribus in tuto; et illum, cum quo contrahit, ad damnum; et tunc habet per se illud quod evenit, ut in pluribus, et contra se illud quod evenit, ut in paucioribus. — Est etiam ibi alia iniustitia, quia aliquo die determinato oporteret eum exponere rem suam venditioni, et non tempore in particulari vago, atque in illo contingeret, ut minus care venderet, quam in die carissimo inter A. et B. et per consequens tali in pacto facit se certum de lucro, ultra quam humana industria pertingere posset.

Hae igitur regulæ expositæ sunt [*Oxon. ib.*] de iusto et iniusto in venditione et commutatione quacumque pro nunc, vel futuro. Idque loquendo de commutatione *oeconomica*, quæ est quando commutans intendit rem accipere, pro qua commutat, ut non mereatur eam, sed magis ut eadem utatur.

Superest igitur dicendum de commutatione *negotiativa* [*Oxon. ib. n. 22.*] ubi commutans intendit mercari de re, quam acquirit; emit enim ut non utatur, sed magis ut vendat, idque carius, ac emerit. Eaque negotiativa commutatio dicitur pecuniaria, vel lucrativa. De hoc itaque, ultra regulas prædictas, quæ significatur ac cognoscitur quid iustum, quidve iniustum in oeconomica commutatione eveniat, addo duo: *primum* est, ut talis commutatio sit utilis Reipublicæ; *secundum* vero, ut talis negotiator, iuxta diligentiam suam, et prudentiam, et sollicitudinem, et pericula, accipiat in commutatione pretium correspondens. — *Prior conditio* exponitur; nam Reipublicæ utillimum est habere conservatores rerum venalium, ut prompte inveniri queant ab indigentibus et volentibus illas emere. In ulteriori etiam gradu utile est Reipublicæ habere afferentes res necessarias, quibus illa patria non abundat; et tamen usus earum ibi est utilis et necessarius. Ex quo sequitur, mercatorem afferentem rem de loco, ubi est copia, ad patriam, ubi deficit; vel qui illam coemptam conservat, ut prompte inveniant venalis a volente eam emere, habere vel exercere actum utilem Reipublicæ. Atque ita exposita esto prima conditio. — *Secundam* vero ita declaro: nam unumquemque in opere honesto Reipublicæ servientem oportet de suo labore vivere. Honestò, inquam, ad excludendas meretrices atque histriones inhoneste viventes. Sed mercator afferens vel conservans, honeste et utiliter inservit Reipublicæ; ergo oportet eum de suo labore vivere. Nec hoc solum, sed unusquisque præterea potest industriam suam, et sollicitudinem iuste vendere. Et quidem industria in transferendis rebus de loco ad locum requiritur magna, ut consideret quibus patria abundet, ac indigeat; ergo potest iuste ultra sustentationem necessariam pro se et familia sua, ad istam necessitatem deputata, recipere pretium correspondens industriae suæ; et præterea aliquid etiam correspondens periculis suis. Ex quo enim in periculo suo transfert, si est translator, vel custodit si est custos, propter eiusmodi periculum potest secure aliquid accipere correspondens; et maxime si quandoque sine culpa sua in tali servitio communitatis damnificatus est; utpote mercator transferens quandoque amisit navem onustam magnis mercibus; et alius quandoque ex incendio casuali amisit pretiosissima, quæ custodiebat pro Republica.

Haec omnia confirmantur: [*Oxon. ib. n. 23.*] nam quantum deberet alicui Reipublicae Ministro legislator iustus et bonus retribuere, tantum potest ipse; si non adsit legislator de Republica, non extorquendo tamen, recipere. Sed si esset bonus legislator in patria indigente, deberet conducere, etiam magno pretio, mercatores, qui res necessarias afferrent, quive iam allatas servarent: et non tantum eis et familiae sustentationem necessariam attribuere; sed etiam industriam, peritiam et pericula omnia locare; ergo idipsum possunt ipsimet in vendendo.

Ex his duabus [*Oxon. ib.*] conditionibus in iusta negotiatione requisitis, evidens est quomodo aliqui sint culpabiles negotiatores; illi nimirum qui nec transferunt, nec conservant, nec eorum industria melioratur res venalis, nec certificatur aliquis simplex de valore rei emendae; sed modo emunt, ut statim sine praedictis conditionibus vendant. Qui profecto essent e Republica exterminandi, ac exilio multandi; quia prohibent immediatam commutationem volentium emergere, vel commutare oeconomice; et per consequens faciunt quodlibet venale, vel usuale carius ementi, quam esse deberet, et vilius vendenti; sicque utraque pars per eos damnificatur.

Ex iustitia determinata [*Oxon. ib. n. 24.*] qua praediti esse debent descripti contractus, apparet iniustitia, quae accidit in talibus, iuxta illud 1. *De Anim.*, text. 85. *rectum est iudex sui et obliqui*; idque breviter exponitur discurrendo per capita illorum. Nam in donatione non est iustitia (ut tactum quoque fuit supra, q. 62. art. 2.) si donans non mere liberaliter donat, vel si contra voluntatem alicuius, a quo dependet in donando donat. Non autem mere liberaliter donat, si vel deceptus, vel quasi necessitate tractus, donat; quia ignorantia et aliqualis coactio excludunt voluntarium simpliciter, ex 3. *Ethic.*, cap. 1. — Ex quo sequitur, deceptum de eo, cui donat quantum ad istam rationem, propter quam fit donatio, non simpliciter largiri. Et ideo si alicui tamquam propinquo donet, qui revera propinquus non est, non simpliciter donat. — Pariter si alicui, veluti si esset egenus, fiat *donatio*, qui interim non eget re donata. Propterea caveant qui divites existentes, recipiunt tamen tamquam egentes eleemosynas, ne iniuste ea omnia recipiant; quia abest in dante voluntas elargiendi, propter ignorantiam conditionis, quam respicit in donando. — Et ita similiter de *accommodante*, licet ibi non sit defectus aequalis propter aequale iustum; quia translatio usus ad tempus non requirit tantam liberalitatem, quantam dominii translatio. — In *permutatione* [*Oxon. ib. n. 25.*] est iniustitia ex eisdem causis, quae sunt deceptio, involuntarium, et superioris prohibitio, cui commutans subest in commutando. Atque ex eo iniusta dici posset commutatio, quae fit in ludis alearum; idque iuxta illud, § *De Aleatoribus*, cap. ult. et extra *De vita et honestate Cleric.*, cap. *Clerici*, super illud Officia in Glossa. Ista tamen lex non obstringit nisi illos, qui vivendo politice subsunt legi Imperiali, qui forte nulli sunt hodie; quia ubi praecipue illa lex locum habere consuevit, ut in Italia, municipalia praeiudicant Imperialibus. Iniustitiae in emptione et venditione, patet ex dictis de iustitia contractuum eorundem; et iuxta hoc de locatione, et conductione. Atque ex his patet de mutui datione, et solutione. Iniustitia praecipua est usura, de qua infra q. 78. Eius vituperatio habetur extra *De Usuris*, cap. *Super eo*.

ARTICULUS VII.

UTRUM LICEAT ALICUI FURARI PROPTER NECESSITATEM.

De hoc argumento actum supra q. 62. art. 2.

QUAESTIO SEXAGESIMASEPTIMA.

DE VITIIS OPPOSITIS COMMUTATIVAE IUSTITIAE, QUAE CONSISTUNT IN VERBIS, ET PRIMO DE INIUSTITIA IUDICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae quae consistunt in verbis, quibus laeditur proximus. Et *primo*, de his, qui pertinent ad iudicium: *secundo*, de nocumentis verborum, quae fiunt extra iudicium. Circa *primum* quinque considerata occurrunt: *primo* quidem, de iniustitia iudicis in iudicando: *secundo*, de iniustitia accusatoris in accusando: *tertio*, de iniustitia ex parte rei in sua defensione: *quarto*, de iniustitia in testificando: *quinto*, de iniustitia advocati in patrocinando.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. Utrum aliquis possit iuste iudicare eum, qui non est sibi subditus. - 2. Utrum liceat iudici iudicare contra veritatem, quam novit, propter ea, quae sibi proponuntur. - 3. Utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum. - 4. Utrum licite possit poenam relaxare.

ARTICULUS I.

UTRUM QUIS POSSIT IUDICARE EUM, QUI NON EST SIBI SUBIECTUS.

Doctor, locis infr. cit. — S. Thom. 2. 2. q. 67. art. 1.

RESPONDEO dicendum, fieri non posse ut quis iudicet aliquem non sibi aliqua ratione subiectum. *Declaratio:* [Oxon. 4. d. 19. n. 4.] iudicare est ius, vel iustum dictare; iustum autem non foret id iudicium, nisi esset secundum legem communem, cuius legis iudicium est practica conclusio, ut explicatum est supra, q. 60. art. 1. et 5. idest, completa, perfectaue determinatio, et authentica, reddendo alicui secundum merita ipsius. Nisi autem Iudex haberet potestatem subdendi, quos iudicat, suae determinationi ex legibus latis deductae, vanum irritumque foret suum ipsius iudicium; necessario ergo suo practico dictamine ligat eos, ad quos suum iudicium pertinere pronunciat; oportet ergo praecise in subiectos suum exercere iudicium, seu ius dicendi potestatem. Qua vero ratione leges, usque exinde deductas conclusiones ligant obligentque subiectos, explicatum est supra, q. 66. art. 2. quia nempe Principi vel Communitati sese subiectos fecere, ac dirigendos tradidere in his, quae non sunt contra legem Dei. Praesidentes ergo tantum in subiectos ius dicendi habent potestatem. Ac propterea vana et nullius roboris est sententia lata ab aliquo non habente potestatem iudiciariam in eos, quos sua sententia ligare intendit. Unde et pro Regula iuris statutum est *ut nulla sit sententia a non suo iudice lata.*

QUAESTIO SEXAGESIMANONA.

DE VITIIS CONTRA IUSTITIAM EX PARTE REI,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis, quae sunt contra iustitiam ex parte rei.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur. -
2. Utrum liceat alicui se calumniose defendere. - 3. Utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando. - 4. Utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere si adsit facultas.

ARTICULUS I.

UTRUM ABSQUE PECCATO MORTALI POSSIT ACCUSATUS
VERITATEM NEGARE, PER QUAM CONDEMNARETUR.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 4. — Report. ib. n. 51. — S. Thom. 2. 2. q. 69. a. 1.

VIDETUR citra mortale peccatum nequire accusatum negare veritatem, per quam capitis poenam subiret. Etenim [*Oxon. 4. d. 15. q. 4. n. 5.*] is in iudicio mentitur, et quidem mendacio pernicioso, tam personae accusanti quam Reipublicae. Siquidem exinde accusator de calumnia notatur. Sed et Respublica ob tale mendacium impeditur a iusta punitione delinquentis.

RESPONDEO, [*Oxon. ib. n. 6.*] durum profecto videri, quemlibet accusatum in publico ab uno, statim teneri de necessitate salutis in publico confiteri ab se occulte commissum crimen, atque ita illico exponere se periculo capitis in iudicio sanguinis. Habendo itaque oculos non tantum ad statutam poenam, sed ad honestum, et inhonestum, non apparet, accusatum honeste, et de rectae rationis dictamine confiteri debere coram tali iudice suum crimen, unde capite plecteretur; quia ipse, plusquam quicumque alius accusans singularis, auferret sibi famam; nam confitenti contra se in iudicio creditur.

Quid ergo? [*Oxon. ib.*] Cauta est responsio Iuristarum: nego proposita, ut proponuntur. Et haec quidem sine mendacio dici possunt in proposito; quia proponuntur in publico, et ut publica, et publice probanda; sic autem negare ea potest quis, si scit ea non posse probari in publico iudicio. Quod si Iudex urgeat eum, ut confiteatur propositum, vel ut publice neget; *respondeo*, posset se accusationi sufficienter responsum dedisse; et uti est modus Iuris peritis respondere, nec ab illo responso velle recedere; faciat Iudex erga accusantem quod Iuris est. — Sed numquid si neget, [*ib. n. 7.*] intendens tamen negare illud ut propositum est, nempe ut publicum, sicut Sacerdos facit de confesso, dicens: nihil mali scio istum fecisse; quia loquitur ut in publico, audivit autem in alio foro; nunquid tenetur qui negavit, de tali negatione poenitere? Respondeo, *bonarum mentium est culpam agnoscere, ubi culpa non est.* Dist. 5. c. *Ad eius*; et intitulatur Gregor.

et ideo multo magis, ubi dubitatur an sit culpa, et qualis culpa, bonae mentis est culpam agnoscere. Tali propterea in casu tutum est post facti negationem, poenitere indistincte de hoc, tamquam de tali, quale est, nempe sub hac indistinctione, si mortale, tamquam de mortali, si veniale veluti de veniali.

AD INDUCTAM OBJECTIONEM [*Oxon. ib. n. 5.*] respondeo, *iuste, quod iustum est, exequeris*. Deuter. 16. non ergo Respublica omnia penitus mala debet punire, sed quae cum hoc, quod sunt punienda, potest illa potestas iuste punire: talia autem sunt quae coram Iudice saeculari sufficienter possunt probari; ac proinde haud laeditur Respublica, si divinum iudicium excedat suum ipsius iudicium in sontium punitione. Quae igitur ita plecti nequeunt divino reservantur iudicio punienda, suntque omnia illa super quae esse nequit iustum iudicium Reipublicae, quia *homo videt ea, quae parent, Deus autem intuetur cor*. 1. Reg. cap. 16. — *Ad quod tangebatur* de ipso accusante cui est perniciosum mendacium negantis, *dicendum*, id esse falsum; imo ipse accusans est sibi met perniciosus, proponens eo modo, quo non deberet proponere crimen, imo deberet non proponere; sibi ergo est imputandum, si aliqua infamia affricetur; eius quippe notae ipse est in causa, non vero negans, qui iuste defendit innocentiam suam in publico, ubi non est nocens, nec habendus est pro nocente, donec fuerit convictus.

ARTICULUS II.

UTRUM ACCUSATO LICEAT CALUMNIOSE SE DEFENDERE.

Doctor et S. Thom. locis art. praecedentis notatis.

Circa praesens quaesitum, quae extant ex Magistro Scoto, recensita sunt supra q. 62. art. 2. in § Incidenti rursus repetito. Quare non videtur iterum repetenda.

QUAESTIO SEPTUAGESIMA.

DE INIUSTITIA PERTINENTE AD PERSONAM TESTIS,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum. - 2. Utrum duorum vel trium testimonium sufficiat. - 3. Utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa. - 4. Utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULUS IV.

UTRUM FALSUM TESTIMONIUM SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

Doctor, Oxon. 3. d. 39. — S. Thom. 2. 2. q. 70. a. 4.

RESPONDEO: [*Oxon. 3. d. 39. n. 5.*] aut ille, cui iuratur, concipit ex lege positiva, vel ex consuetudine, iuramentum tamquam *simpliciter asser-*

tivum eius, quod iuratur; aut aestimat illud non esse simpliciter assertorium, sed veluti *probabiliter inductivum* ad credendum iurato. Iuxta *priorem* intellectum, dicimus, iurantem quomodocumque dubium, idest, quod simpliciter non est certum atque exploratum, peccare mortaliter; quia ad confirmationem eius quod asserit esse simpliciter certum et verum, inducit Deum testem, cum tamen illud dubium sit, et non simpliciter certum, quale iuranti esse oporteret. — Atque hoc modo intelligi debent iuramenta omnia illorum qui iurant in iudicio, [ib. n. 5.] de quorum testificatione consuescit ferri sententia, qualis ferri non deberet, nisi assertum cum iuramento foret simpliciter certum. Et quidem sententia mortis ferri non debet, nisi pro crimine certo; igitur iurans aliquem esse criminosum, cum non sit certus de hoc, quantumcumque ex probabilibus coniecturis putet revera flagitium ab illo patratum fuisse, atque iurans id in tali foro, ubi ex lege positiva, vel consuetudine, sequitur condemnatio ad mortem, peccat mortaliter. *Denique*, et in foro quocumque, ubi ex hoc quod aliquis convincitur per iurantes, damnatur ut reus, iurantes peccato irretiuntur mortali; nam non solum tunc irrogatur irreverentia Maiestati divinae, contra praeceptum primae tabulae, sed etiam est perniciosum mendacium afferens nocumentum proximo. — Neque existimandum est, id cedere in commodum Reipublicae, in qua proinde mali non multiplicantur. Nam scriptum est: *iuste quod iustum est exequere*, Deuter., 16. Sunt enim quaedam mala, quae non sunt punienda per homines, sed relinquenda ultioni divinae; suntque omnia illa, quae homo, ut homo, non potest sufficienter scire, et de quibus non potest sufficienter doceri veritatem, eo modo, quo deberet doceri, ad hoc ut iuste sententia ferretur punitiva; nec in his sunt culpabiles soli testes, sed etiam Iudex. — Nihilominus [Oxon. ib. n. 6.] Iudex si sciat, ex consuetudine testes testificari non solere sub iuramento, nisi de credulitate tunc minime debet ferre sententiam, qualis foret ferenda, si culpa esset simpliciter probata coram eo. Scit enim ex consuetudine culpam non esse sufficienter probatam coram ipso, ut tali poena accusatus multetur.

Quod si ex lege positiva, vel ex consuetudine habeatur, [Oxon. ib.] non teneri iurantem deponere de certitudine, sed de credulitate, quia iuramentum habetur pro credito, non autem pro certo simpliciter, tunc iurans non peccat, dummodo ex signis probabilibus coniectaret magis partem istam, quam aliam, uti habetur *Extra de scrutinio in ordine faciendi*, cap. unico; respondet enim: *quantum humana fragilitas sinit noscere, scit, et testificatur istum ad huiusmodi officii onus esse dignum*. Et dicit Papa: *in tali testificatione aliquem peccare non credimus*. — His igitur in promotionibus, sive ad Ordines, sive ad quascumque dignitates per electionem fiendas in quibuscumque Collegiis, puta in Universitatibus ad Magisterium, in Religionibus ad Praelationem, vel ad aliquos alios actus, modo sit consuetudo approbata, eas responsiones sub iuramento praestito, vel sub fide data, vel sub obedientia promissa, intelligi non debere, nisi de credulitate, *quantum sinit humana fragilitas noscere*, cum illum, quem non novit indignum, debeat aestimare dignum, omnes, eiusmodi responsiones accipi oportere de illo secundum consuetudinem communem, nec respondentes peccare in aliquo, etiamsi ita promotus revera non sit dignus. — Vel certe potest responderi cum additione illa, [Oxon. ib. n. 7.] quam ponit allata Decretalis, et non sim-

pliciter, esse dignum, quantum sinit humana fragilitas. Et in talibus etiam Iudex promovens non peccat; quia consuetudo est, ut talis testificatio de credulitate sufficiat; hic enim honor ampliatur, et odium restringitur, iuxta illam regulam Iuris; quia in condemnabilibus oportet testem iurantem stricte dicere veritatem, idque asserendum pro certo; alioquin haud foret sententia condemnationis ferenda. Verum ad sententiam, quae fertur in favoribus, satis est iuramentum de credulitate, potissime ubi ea viget consuetudo, vel lex positiva in Collegio iurare de credulitate, nam propter veritatem ita testificatam praesidens potest promovere ad talem gradum. — Caeterum, seu in favorabilibus, seu in odiosis, iurans de illo, cuius oppositum magis credit, vel de quo est dubius, idest, non magis assentitur uni parti quam alteri, mortaliter peccat, quia adducit Deum tamquam testem eius, quod interim sibi certum non est; vel oppositum magis credit esse verum, sicque periurans est, et falsum testimonium dicit.

QUAESTIO SEPTUAGESIMATERTIA.

DE DETRACTIONE IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de detractioe.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Quid sit detractio. - 2. Utrum sit peccatum mortale. - 3. De comparatione eius ad alia peccata. - 4. Utrum peccet aliquis audiendo detractioes.

ARTICULUS III.

UTRUM DETRACTATIO SIT GRAVIUS OMNIBUS PECCATIS, QUAE IN PROXIMUM COMMITTUNTUR.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 4. — S. Thom. 2. 2. q. 73. a. 3.

ET quaeritur de hoc casu; [*Oxon. 4. d. 15. q. 4. n. 3.*] quis non imponit in publico crimen alteri, sed murmurat indiscrete loquens, ac narrans coram multis crimen, non tamen uti sibi certum, sed quatenus ab aliis creditum; in quod genus peccati putatur incidisse? Respondeo, *rara fides ideo est, quia multi multa loquuntur*; dicens propterea se tantum audivisse quae narrat, modo ex forma loquendi non ostendat se aliquam maiorem habere certitudinem, non aufert ex natura actus in opinione aliorum famam illi cuius enarravit auditum peccatum. Nam si audientes firmiter concipiant illum, de quo est sermo, plane criminosum esse, leves sunt, iuxta illud Ecclesiast. 19. *Qui cito credit, levis est corde.* — Verumtamen quia ab scandalo pusillorum oportet cavere, iuxta illud Pauli, 1. *Ad Corinth.*, cap. 8. *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum*; et multi sunt tales pusilli faciles ac leves ad credendum mala; ideo est periculosum eis referre mala ex relatione alio-

rum audita. Quod si fiat animo laedendi famam proximi, de quo est sermo, non est facile excusare, quin sit contra charitatem, et per consequens mortale peccatum. Si autem fiat coram talibus ex inconsideratione, durum est sermonem eiusmodi excedere genus peccati venialis, quia lingua in lubrico posita est; *et qui non offendit in verbo, hic perfectus est vir.* Iacobi 3.

QUAESTIO SEPTUAGESIMASEPTIMA.

DE FRAUDOLENTIA IN EMPTIONIBUS ET VENDITIONIBUS CONTINGENTE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccatis, quae sunt circa voluntarias commutationes. Et *primo* de fraudulentia, quae committitur in emptionibus et venditionibus. *Secundo* de usura, quae fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntatis non invenitur aliqua species peccati, quae distinguatur a rapina vel furto.

Circa primum quaeruntur quatuor.

1. De iniusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plusquam valeat. - 2. De iniusta venditione ex parte rei venditae. - 3. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae. - 4. Utrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere, quam emptum sit.

MATERIAM concernentem praesens quaesitum, quoad omnes partes eius, excepto articulo tertio, late expressum, atque subtiliter expensum habes ex Appendice art. 2. q. 66. ubi, ob connexionem cum antecedentibus, exscribendum censuimus; inibi ergo dictis hic nihil praeterea addendum.

QUAESTIO SEPTUAGESIMAOCTAVA.

DE PECCATO USURAE IN MUTUIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram. - 2. Utrum liceat pro eodem quamcunque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui. - 3. Utrum aliquis restituere teneatur id, quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est. - 4. Utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULUS I.

UTRUM ACCIPERE USURAM PRO PECUNIA MUTUATA
SIT PECCATUM.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 2. — S. Thom. 2. 2. q. 78. a. 1.

VIDETUR non esse peccatum accipere usuram pro pecunia mutuata. Nam [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 26.*] licet unicuique in contractibus se servare indemnem. Hinc diximus supra *art. 2. q. 66. in Appendice*, vendentem posse carius vendere, inspiciendo in damnum suum in vendendo, maxime si inducatur ab illo, cui vendit; ergo eadem ratione si quis ab alio inducatur ut sibi mutuo det pecuniam, licitum est sibi servare se indemnem: id vero alio modo nequit fieri, nisi accipiendo aliquid ultra sortem; et quidem ex pacto, alioquin res est incerta.

2. PRAETEREA. [*Oxon. ib.*] Dans usuram, voluntarie, cum nemo eum ad id faciendum compellat; imo voluntate sua accipit mutuam pecuniam, et reddit ultra sortem, sicque potest in alium transferre dominium eius quod est ultra sortem. Si autem transfert dominium; ergo alius, nempe usurarius, non habet alienum.

3. PRAETEREA. Mutuo dans alteri vasa argentea aut aurea potest pro tali locatione aliquid recipere citra omne peccatum; ergo pariter mutuo tribuens alteri pecuniam signatam poterit sine culpa aliquid recipere ultra pecuniam alteri mutuo datam.

CONTRA. [*Oxon. ib.*] Ezechielis 18. scribitur, *Ad usuram non accomodabis*, etc. et Lucae 6. *Date mutuum nihil inde accipientes*. Psal. 14. *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram*. Et frequenter in utroque Testamento usurae crimen detestatur.

RESPONDEO dicendum, [*Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 17.*] illicitum omnino esse et iniustum accipere usuram pro pecunia mutuata. Id autem *quidam* hac ratione putant declarandum: usus pecuniae est eius consumptio; ergo concedens eam mutuo, per consequens consumit eam; accipere igitur aliquid pro pecunia mutuo data, venditur quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. — *Verum contra hoc facit quod habetur extra, de Verb. signif. exiit qui seminat in 6.*

ubi dicitur, quarumdam rerum usum perpetuo a dominio separari; ergo dominium et usus possunt separari in pecunia, ut liquet in casu, quo quis uteretur pecunia ex voluntate Domini, non ex propria dispositione.

Propterea aliam affero rationem: [Oxon. ib.] siquidem in mutui datione transfertur dominium pecuniae mutuatae; hoc enim importat vocabulum, *mutuo do tibi meum*; qui ergo concedit mutuo, non manet dominus pecuniae mutuatae; si igitur pro illa pecunia recipiat quidquam ultra sortem, pro non suo recipit, sive vendit non suum; est igitur integre danti restituendum, tamquam alienum. — *Aliam etiam assigno rationem:* quamvis pecunia mutuata maneret sub dominio tribuentis; attamen illa pecunia, ex sui natura, non fert fructum aliquem, sicuti aliqua alia ex se germinantia; tantum ergo provenit ex pecunia fructus aliquis, de industria utentis illa: industriam vero hanc non tribuit concedens mutuo pecuniam; volens proinde is recipere fructum de pecunia, vult colligere fructum de industria aliena; quae nihilominus industria non est data ab concedente mutuo pecuniam; ergo manifeste accipit quod suum non est, et subinde danti restituendum.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo: [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 26.] si dans mutuo non vult damnificari, pecuniam sibi necessariam reservet, quia nullus eum necessitat ad faciendam proximo misericordiam; at si mavult misericordiam alteri exhibere, necessitatur ex lege divina non facere eam vitiatam.

AD SECUNDUM dico, [Oxon. ib.] quamvis dans ultra sortem transferat dominium, tamen teneri recipientem ad restitutionem ex integro; nam etiam ipsa in mutui datione transfertur dominium; et tamen debitor tenetur pecuniam eandem restituere creditori.

AD TERTIUM respondeo, vasa argentea, aurea, et eiusmodi non dantur mutuo, sed locantur, et ratione locationis iuste potest quidquam recipi. Et eadem est ratio de pecunia: [Oxon. ib. n. 19.] haec enim habet aliquem usum utilem ex propria natura, utpote ad videndum, ornandum ad iactantiam quoque, ut quis videatur esse dives in possessione pecuniarum; ad hunc ergo finem, et ipsa potest locari, sicut equus, vel aliud locabile, et pro tali usu, manente apud dominum pecuniae dominio, potest quidquam recipi ultra sortem; quo in casu non mutuatur pecunia, sed in ipsa exercetur contractus locationis vel conductionis, ac proinde abest omnis usura.

ARTICULUS II.

UTRUM LICEAT PRO PECUNIA MUTUATA ALIQUAM ALIAM COMMODITATEM EXPETERE.

Doctor, Oxon. 4. d. 15. q. 2. — S. Thom. 2. 2. q. 78. a. 2.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 4. d. 15. q. 2. n. 18.] licere aliquando capere atque expetere aliquam commoditatem pro pecunia mutuata; et quidem duplici in casu, nam aliquando licet recipere ultra sortem ex pacto; aliquando etiam non ex pacto. Primum tripliciter evenire potest: *primo* virtute poenae conventionalis, dum tamen non fiat in fraudem usu-

rarum. *Exemplum*: quis indiget pecunia sua ad mercandum; concedit nihilominus eam alteri ad certam diem, adiciens poenam conditionalem, ut nisi pro statuta die reddat, postea ad tantum ultra sortem teneatur. Haec poena adiecta licita est; quia licet me servare indemnem, sic prae-monendo illum cum quo contraho per mutui dationem. Signum autem manifestum quando non est in fraudem usurarum illud est, si mercator magis vellet sibi reddi pecuniam die praefixo, quam in crastino cum poena adiecta; et per oppositum, fraus contractui subest, quando vult diem transire potius, quam pecuniam persolvi statuta die. — *Secundo*, idipsum licet ratione *interesse*; debitor enim ex cuius non solutione creditor notabiliter damnificatur, tenetur ex iustitia satisfacere creditori *de interesse*. Et quamvis creditor non posset contra debitorem habere actionem, deficientibus pactis, vel iuramentis, quae deberent produci in iudicio; attamen in conscientiae foro debitor tenetur *ad interesse* ultra sortem. — *Tertius* denique casus est quando utrumque, scilicet capitale, et illud superfluum ponitur sub incerto. Quod probatur *Extra de Usuris cap. Naviganti § Ratione* arguendo per locum a simili, quia sicut *hic* incertitudo excusat, ita *ibi*. — Circa omne pactum [ib. n. 19.] etiam licet aliquid ultra sortem recipere, nulla interposita pactione verbali, vel alio signo aequivalenti ostendente debitori, quod mutuans non mutuaret sine spe lucri. Tali in casu si mutuanti aliquid ultra sortem donetur, non facit recipientem habere alienum, et ideo ad restitutionem minime tenetur.

ARTICULUS III.

UTRUM QUICQUID DE PECUNIA USURARIA QUIS LUCRATUS
FUERIT REDDERE TENEATUR.

SUPER hoc quaesito videndus Mag. Hiquaens in Comment. super q. 2. dist. 15. 4. sent. a n. 155. et seqq.

QUAESTIO OCTUAGEMASITERTIA.

DE ORATIONE, IN SEPTENDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Oratione.

Et circa hoc quaeruntur decem et septem.

De hac materia late actum quaest. 72. *Supplementi ad tertiam partem.*

QUAESTIO OCTUAGESIMAOCTAVA.

DE VOTO, PER QUOD ALIQUID DEO PROMITTITUR,
IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

De hoc argumento videndus Magister, 4. *dist.* 38. quive super eam distinctionem scripserunt. Deinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

Et circa hoc quaeruntur duodecim.

1. Quid sit votum. — 2. Quid cadat sub voto. — 3. De obligatione voti. — 4. De utilitate votendi. — 5. Cuius virtutis sit actus. — 6. Utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quam sine voto. — 7. De solemnitate voti. — 8. Utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subiecti. — 9. Utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum. — 10. Utrum votum sit dispensabile, vel commutabile. — 11. Utrum in solemnī voto continentiae possit dispensari. — 12. Utrum requiratur in dispensatione voti superioris auctoritas.

ARTICULUS VII.

UTRUM VOTUM SOLEMNIZETUR PER SUSCEPTIONE SACRI ORDINIS
ET PER PROFESSIONEM AD CERTAM REGULAM.

Doctor, Oxon. 4. d. 38. — *Report. ib.* — *S. Thom.* 2. 2. q. 88. a. 7.

RESPONDEO dicendum, votum non esse nec fieri solemne, nisi per susceptionem Ordinum Sacrorum, aut per professionem certae Regulae. Ad cuius intelligentiam sciendum, [*Oxon.* 4. d. 38. n. 2.] votum esse posse *publicum* vel *privatum*, *simplex* vel *solemne*. Nec existimandum est has distinctiones in unam eandemque coincidere; nam seu publicum, seu privatum, esse queunt simplex vel solemne. Votum quippe non solemnizatur nisi aliquo istorum modorum, qui ponuntur *Extra de vot. et vot. redem.* estque hodie in 6. *lib. extra etiam tit. eodem cap. Rursus*, et tanguntur in *Glos.* tres modi, ubi habetur sic: «Votum solemne est quod « fit interveniente aliqua istarum solemnitatū, videlicet per susceptionem Sacris Ordinī, 28. *dist.* Diaconi. Item per susceptionem Sacrae « vestis, quia tantum profitentibus dari debet praesentibus testibus, per « quos probari possit, si hoc negaret, *Extra de Regul.*, cap. Statuimus. « Tertio modo, cum per professionem devovet se alicui Religioni, Ab- « bati, vel Abbatisae, *Extra de Regul.*, Statuimus; praesentibus testibus, « per quos probari possit, si hoc negaret. Et ne hoc negare possint, fiat « inde publica scriptura, 17. q. 1. *omnes foeminae*, in qua scriptura pro- « fiteatur velle religiose vivere: alias autem votum continentiae factum, « quamvis coram multis, dicitur simplex, quasi non vestitum, vel insti- « tutum aliqua solemnitate. »

Horum trium modorum, qui hic exprimuntur; [*Oxon.* *ib.* n. 3.] quive ponuntur in illo cap. in 6. *lib.* non sunt Iuris nisi duo, nempe per Sacri Ordinī susceptionem, et per votum Religionis verum, vel praesumptum. Et quidem praesumptum est, quum quis recipit habitum professorum, ubi est distinctio inter habitum professorum et novitiorum; et etiam quando ultra annum in Monasterio moratur, absque protestatione de non

profitendo. Est ergo atque dicitur votum solemne, non quia publicum, sed quia in se habet aliquid annexum, ut in publicum debeat venire; et per quod vovens ponitur sub alterius hominis potestate; quod praecise evenit in susceptione Ordinis sacri, per quem Ordine initiatus constituitur Ecclesiae minister, et sub Episcopi potestate, aliter ac fuerit prius; nam is per Episcopum compelli potest ad statum Clericalem servandum, et ad vitandum ea, quae repugnant statui Clericali. Et etiamsi eum ordinem quis susciperet in secreto, adhuc foret solemne, ob causam mox dictam. Et ita pariter professio Religionis facta in manu eius, ad quem pertinet profitentes admittere, praesefert necessario aliquid, unde debeat in publicum venire; oportet enim talem profitentem vitam dimittere saecularem, atque cum aliis sui ordinis in claustro conversari, ac proinde quamvis tale votum emitteretur in occulto, adhuc esset solemne.

ARTICULUS XI.

UTRUM IN VOTO SOLEMNI CONTINENTIAE POSSIT FIERI DISPENSATIO.

Doctor, Oxon. 4. d. 37. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 88. a. 11.

RESPONDEO [*Oxon. 4. d. 37. n. 4.*] solemniter voventi castitatem, ademptam esse potestatem contrahendi matrimonium, ex statuto Ecclesiae, statuentis et declarantis eiusmodi non posse contrahere, sed personam talem esse simpliciter illegitimam, adeo ut si contrahat, nullius valoris sit reputandus contractus, ut patet ex Canonibus adductis art. praec. et signanter ex cap., *Uni de Vot. et Voti redemp. in 6.* Quod statutum fuit apprimè rationabile, seu acceptum fuerit a Christo, seu non. Nam sacris initiati Ordinibus sacro deputantur ministerio, quod requirit munditiam mentis et carnis, perspicacitatem intellectus, et fervorem affectus, ad quae munia continentia disponit, et ad illorum opposita frequentia actus carnalis. Nam propterea alicui debet videri eo facto Ecclesiam sibi in suo iure praeiudicium intulisse; quia Ecclesia in universum neminem cogit ad susceptionem Ordinis sacri; et satis notum est omnibus, suscipientes sacros ordines esse inhabiles ad contrahendum; igitur suscipiens voluntarie incurrit talem inhabilitatem.

QUAESTIO OCTUAGESIMANONA.

DE IURAMENTO, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de Sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter: *uno modo*, per modum iuramenti, ad propria verba confirmanda: *alio modo*, per modum adiurationis, ad alios inducendum: *tertio modo*, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. *Primo* ergo de iuramento agendum est.

Circa quod quaeruntur decem.

1. Quid sit iuramentum. - 2. Utrum sit licitum. - 3. Qui sint comites iuramenti. - 4. Cuius virtutis sit actus. - 5. Utrum sit appetendum et frequentandum, tamquam utile et bonum. - 6. Utrum liceat iurare per creaturam. - 7. Utrum iuramentum sit obligatorium. - 8. Quae sit maior obligatio, utrum iuramenti vel voti. - 9. Utrum in iuramento possit dispensari. - 10. Quibus et quando liceat iurare.

ARTICULUS I.

UTRUM IURARE SIT TESTEM DEUM INVOCARE.

Doctor, Oxon. 3. d. 39. — S. Thomas 2. 2. q. 89. a. 1.

RESPONDEO dicendum, [Oxon. 3. d. 39. n. 2.] *Iuramentum esse assertionem dicti humani quod ipsum sit verum, et hoc ultimatè iuxta illud ad Hebraeos, 6. Omnis controversiae finis ad confirmationem, est iuramentum.* Homo enim sciens hominem esse mendacem et ignorantem, ac proinde posse fallere et falli, non potest fidem certam adhibere dictis alterius. Inventus propterea est modus asserendi dicta, adducendo alium in testem, qui est verax et sciens, quive nec fallere potest nec falli, idque evenit quoties adducitur in testem assertionis iurantis ipse Deus, qui scit veritatem, et mentiri non potest.

Porro intelligendum, [Oxon. ib. n. 9.] dictum humanum aut esse de *praeteritis*, et *praesentibus*, quorum est determinata veritas; aut de *futuris*, quorum veritas est incerta. Et de primis quidem est dictum assertorium, idque extendendo *assertorium* ad affirmationem, et negationem. At in futuris, cum sit in potestate iurantis, dicitur esse *promissorium*. Quapropter cum iuramentum sit utriusque dicti assertio, duplex in genere est iuramentum, nempe assertorium, et promissorium; utrumque tamen est obligatorium. Assertorium quidem, quia adstringitur iurans ad veritatem dicendum, ex quo Deum testem inducit ad assertionem dicti sui; promissorium quoque, quia obligatur, ut illud verum esse faciat; et quia assertorium non obligat, nisi pro tempore, pro quo iuratur, ideo appropriate *iuramentum* dicitur, *obligatio* vero, quia respicit futurum, ideo appropriate iuramentum promissorium dicitur obligatorium, quia

obligat ad factum iuramentum implendum. Et hae duae iuramenti species assimilantur duabus speciebus obligationis in sophismatibus, scilicet positioni, et petitioni. Positio obligat ad sustinendum positum, tamquam verum; petitiō ad exequendum petitum in facto. — Hic tamen est unum dubium, utrum in iuramento promissorio praesupponatur qualitas iurati, qua praesupposita adducatur testis idoneus ad dictum illud confirmandum; an praesupponatur qualitas testis, et secundario consideretur qualitas dicendi sub testimonio illius? Nam si primum esset verum, videretur sufficere, quod iurans de futuro haberet intentionem faciendi quando iurat, licet mutaret eam post. Secundum videretur magis consonum communi sententiae, quia in illo iuramento dicitur quis semper manere obligatus donec impleat illud.

ARTICULUS V.

UTRUM IURAMENTUM SIT APPETENDUM ET FREQUENTANDUM
TAMQUAM UTILE ET BONUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 39. — S. Thomas 2. 2. q. 89. a. 5.

RESPONDEO, periculum est habere frequenter iuramentum in ore: quia in multis sermonibus sine iuramento quis non peccaret, ubi addito iuramento peccat; et graviter si fiat ex deliberatione; propter quod utile est documentum illud Matthaei, 5. *Sit sermo vester, est, est, non, non.*

QUAESTIO NONAGESIMAOCTAVA.

DE PERIURIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de periurio.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

1. Utrum falsitas requiratur ad periurium. - 2. Utrum periurium semper sit peccatum. - 3. Utrum semper sit peccatum mortale. - 4. Utrum peccet ille, qui iungit iuramentum periurio.

ARTICULUS I.

UTRUM FALSITAS EIUS, QUOD IN IURAMENTO CONFIRMATUR,
REQUIRATUR AD PERIURIUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 39. — S. Thom. 2. 2. q. 98. a. 1.

RESPONDEO dicendum, revera falsitatem eius, quod quis iuramento confirmat, spectare ad rationem periurii. Nam ex dictis supra, q. 89. a. 1. Iuramentum est assertio dicti humani, quod ipsum sit verum, producta in testimonium Dei Maiestate; e converso igitur [*Oxon. 3. d. 39. n. 2.*] quoties falsum asseritur per iuramentum, fit periurium; ubi adducitur Deus veluti testis assertae falsitatis, perinde ac si veritatem ignoraret,

neque esset omnisciens; vel tamquam si vellet testificari ut verum, quod reipsa falsum est. Et utroque modo fit maxima irreverentia Deo immediate, contra illud praeceptum primae tabulae, *Non accipies nomen Dei in vanum*, Exodi, 20. ac propterea si id ex deliberatione fiat, est peccatum mortale, de quo infra. Quare Magister, 3. dist. 39. cap. 1. ex auctoritate Hieronymi scribit: *Advertendum est, quod iusiurandum tres habet comites: veritatem, iudicium, et iustitiam. Si ista defuerint, non erit iuramentum, sed periurium*. Ubi autem falsum iuratur deest veritas, etc. Verumtamen [Oxon. ib. n. 8.] Mag., 3. dist. 39. cap. 1. videtur sentire periurium esse quoddam mendacium: *Periurium, inquit, est mendacium iuramento firmatum*; ac proinde periurans non facit contra praeceptum primae tabulae, sed magis contra illud secundae tabulae, *Non dices contra proximum tuum falsum testimonium*. Potest dici, in periurio quandoque duplex involvi peccatum, nempe, mendacium tamquam materiale, et assumptio nominis divini in vanum; sicque nedum includit mentiri, sed etiam per id infertur irreverentia Maiestati divinae. Et primum quidem, idest, mendacium pertinet ad secundam tabulam, sed secundum formaliter ad primam, quia irreverentia prohibetur ibi. Contingere etiam potest, ut periurium stet citra mendacium, puta si simpliciter dubitans, iurat partem, de qua dubitat, quam forte dicendo non mentiretur, quia non tenet oppositum mente; aut saltem, in aliquo casu, ubi iurans teneretur esse certus, periuratur, si non est ita certus; et tamen si illud assereret sine iuramento, credens illud plusquam oppositum, non mentiretur. Periculum est igitur habere frequenter iuramentum in ore, quia in multis sermonibus, citra omne iuramentum, non peccatur; et tamen interveniente iuramento, adest peccatum.

ARTICULUS II.

UTRUM OMNE PERIURIUM SIT PECCATUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 39. — S. Thom. 2. 2. q. 98. a. 2.

VIDETUR non omne periurium esse peccatum. Nam [Oxon. 3. d. 39. n. 1.] fieri potest, ut quis iuret se facturum quod illicitum est implere: quod autem de se illicitum est, non fit licitum per iuramentum; imo post iuramentum esse illicitum ut prius; ergo exequutioni demandando quod iuravit, peccat mortaliter; igitur non implendo illud, non peccat mortaliter, quia nullus est perplexus in lege Christiana, adeo ut seu faciat aliquid, seu non, perinde peccet; adeoque non omne periurium est peccatum.

2. PRAETEREA. Mag., 3. d. 39. cap. 2. *Si omnis, inquit, qui falsum iurat, periurat, tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquo, quod tamen non faciet, ex quo iuravit, periuravit, quia falsum iuravit. Non enim ita futurum erat ut iuravit*. Atqui citra peccatum evenire potest, ut promissa non impleantur; ergo non omne periurium est peccatum.

3. PRAETEREA. Fac aliquem iurare, qui verum esse putat, pro quo iurat, verum putat esse, et tamen falsum est; non ex animo iste periuratur, sed fallitur. Tali in periurio, in quo falsum iuratur, videtur ab-

esse peccatum, nec reus esse periurii, qui iuravit; quia non est mens eius rea, et ideo nec lingua; ergo non omne penitus periurium est peccatum.

CONTRA. [Oxon. ib.] Matthaei, 5. *Non periurabis*; ergo omne periurium est peccatum.

RESPONDEO, [Oxon. ib. n. 2.] quoniam in periurio adducitur Dei Maiestas in testem falsitatis, procul dubio in omni et quocumque periurio inveniri peccatum. Adducere enim Deum tamquam testem falsi, est inferre irreverentiam Deo, perinde ac si ipsum veritas lateret, aut quasi oblectaretur asserere falsitatem, testarique falsa pro veris; inveniri ergo non potest periurium sine peccato.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondens Mag. loc. cit. cap. *Nunc superest videre*, exemplo Davidis, sanctorumque dictis, docet, eiusmodi iuramenta non esse servanda; *et qui sic iurat*, inquit, *vehementer peccat; cum autem mutat, bene facit. Qui autem non mutat, dupliciter peccat: et quia iniuste iuravit, et quia facit quod non debet.*

AD SECUNDUM respondet Mag. Non omnis qui iurat quod falsum est, ex quo iurat periurus est, sicut iste, de quo agitur; sed ex quo propositum mutat, vel terminum transgreditur, mutatio talis fit periurium reatu. Ita ille.

AD TERTIUM respondetur *ibidem*, ita iurantem obnoxium esse peccato; eius quippe mens rea est, dum iurare praesumit, quod perspicue verum non deprehendit. De quo iuramento *art. sequenti.*

ARTICULUS III.

UTRUM OMNE PERIURIUM SIT PECCATUM MORTALE.

Doctor, Oxon. 3. d. 39. — S. Thom. 2. 2. q. 98. art. 3.

VIDETUR non omne periurium esse peccatum mortale. Siquidem [Oxon. 3. d. 39. n. 1.] gravius est iurare per Deum, quam per Evangelium, sicut patet, Matthaei, 23. Maius est iurare per templum, quam per aurum; maius est enim templum, quod sanctificat aurum, quam aurum, quod per templum sanctificatur; igitur si periurium quodcumque sit mortale peccatum, periurare *per Deum* erit maximum peccatum mortale; ergo vulgares personae, pro nihilo habentes tota die iurare per Deum, etiam falsum asserendo, toties mortaliter peccarent, quoties ita iurarent: id autem durum ac difficile videtur.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Non omne iuramentum promissorium obligat necessario; igitur nec ibi periurium est peccatum mortale. *Antecedens probatur*, primo de iuramento coacto, *Extra de iure iurando cap. Verum.* De iuramento autem doloso, evidens est, iurantem non intendere se obligare. Amplius de utroque hoc iuramento probatur per simile de Matrimonio: etenim consensus coactus et dolosus non obligat aliquem, aut aliquam ad Matrimonium contrahendum. De iuramento incauto probatur: quia si iurans impleat illud, fit ei in exitum peiorem; malum est igitur tale iuramentum adimplere.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib. n. 3.] Communiter conceditur, unicum periurium leve non esse mortale peccatum; ergo non omne prorsus

periurium est mortale peccatum. Ita pariter non videtur peccare mortaliter iurans super aliquo, quod putat esse verum, licet non sit. Sed ille habet opinionem, assentiens tamen magis illi parti, pro qua iurat.

CONTRA. [Oxon. ib. n. 2.] Exodi, 20. *Non accipies nomen Dei tui in vanum.* Periurans ita accipit Dei nomen, adducens illum in testem falsitatis, quasi nesciret rei veritatem, aut vellet testificari quod falsum est; irrogatur proinde summae Maiestati divinae irreverentia, estque periurium immediate contra praeceptum illud primae tabulae; ac propterea si ex liberatione eliciatur, est mortale peccatum.

RESPONDEO dicendum, periurium omne esse mortale peccatum. Ad cuius evidentiā, sciendum periurium promissorium, vel obligatorium, esse posse quadruplex, scilicet *dolosum*, *incautum*, *coactum*, et carens omnibus his conditionibus.

Dolosum periurium est, [Oxon. ib. n. 10.] quum iurans aliquid esse factum, ipso in actu iurandi, intendit oppositum, nolens se obligare ad illud, quod iuratur. Is ergo in tali actu iurandi mortaliter peccat, quia adducit Deum in testem sui propositi de aliquo implendo, cum tamen intendat contrarium eius, quod promittit. Verumtamen peracto iuramento, non remanet obligatus; nam in privatis transactionibus nullus obligatur se obligare non intendens. Nec propterea dicendus est is ex suo peccato commodum reportare, eo quod obligatus remaneret, nisi dolose iurasset. Nam nullum est commodum obnoxium esse peccato mortali, quod peccatum utique abesset, nisi per dolum malum iurasset; tunc quidem teneretur implere iuramentum, et eiusmodi obligatio tantum damni non intulisset, quantum praesefert mortale peccatum, quod incidit ex doloso iuramento.

Iuramentum *incautum* [Oxon. ib. n. 11.] potest esse duplex: vel quia transit super materiam *omnino illicitam*, ut cum quis iurat se occisurum, aut adulteraturum; et tale iuramentum non obligat iurantem ad impletionem eius, adeo ut post iuramentum debeat illum actum exequi. Tamen quando iuravit, licet non habuerit intentionem implendi quod se facturum iuravit, adhuc peccavit mortaliter, adducens Deum in testimonium falsi. Si etiam habuit talem intentionem, peccavit mortaliter; nam velle peccare mortaliter est mortale peccatum. Is igitur ipso in actu iurandi omni modo mortaliter peccat. At post iuramentum debet illum actum non implere, quia non debet addere peccatum peccato: non enim quia iuravit illicite, fit sibi licitum, quod prius fuit illicitum. — *Alio modo* incidit iuramentum incautum, quum transit super materiam, quae de se licita est, sed non est materia *iuramenti licita*, ut si aliquis iuramento firmaret se non intraturum religionem, aut non facturum alia opera perfectionis. Eo enim in facto ponitur obex motioni Spiritus Sancti; quare tale iuramentum servare vergit in peiorem exitum, ac propterea post actum servandum non est, quod se facturum iuravit. Quamvis enim absolute liceat non facere opera perfectionis, minime tamen licitum est habere velle fixum contra motionem Spiritus Sancti. In his igitur duobus iuramentis, doloso et incauto, iurans non tenetur implere quod iuravit; ipso tamen in actu iurandi peccavit mortaliter. — Posset poni etiam *aliud iuramentum incautum*, [Oxon. ib. n. 12.] ut quum aliquis iurat se facturum quod non potest facere, licet quando iurat, putet se posse illud facere. De hoc genere iuramenti tactum est *articulo praece-*

menti in secundo principali. Nam dummodo propositum non mutet, vel terminum praefixum transgrediatur, non est periurio obnoxius. Unde si iurans in futuro implere queat quod iure iurando promisit, utique implere tenetur; si non possit, excusatur.

De iuramento *coacto* coactione, [*Oxon. ib.*] quae potest cadere in constantem virum, sunt opiniones.

Iuramentum promissorium carens his conditionibus, dolo, incautela, et coactione, obligat iurantem ad non habendam aliquando oppositam voluntatem ei, quod iuramento promisit. Et licet differat implere illud ob circumstantias, ratione quarum videatur rationabiliter differendum, non peccat; sed tunc est primo periurus, quando concipit voluntatem non implendi quod iuravit, quia tunc primo vult Deum fuisse testem falsi.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon. ib. n. 13.*] caeteris paribus, maximum iuramentum esse iurare per Deum; quia per nihil aliud licite iuratur nisi inquantum in eo speciali modo habitat Deus vel est, puta per Evangelium, quia in eo specialiter relucet Deus; per Coelum, quia ibi speciali modo habitat Deus, per Ecclesiam, eo quod ibi speciali modo colatur Deus. Consuetudo nihilominus rationabilis id exigit, ut quaedam iuramenta fiant cum maiori solemnitate, quam alia; et de iis quae fiunt cum solemnitate recte praesumitur ea non fieri sine deliberatione. Statuit igitur Ecclesia, ad terrorem ut talia non repraesententur, nisi solemniter tantum, et per consequens deliberate, et ubi veritas simpliciter est communiter asserenda: per Deum autem iuratur communiter et leviter et frequenter, sine deliberatione. — Dicendum est tamen gravissimum iuramentum esse iurare per Deum, caeteris paribus: sed posita indeliberatione ex illa parte, et plena deliberatione ex alia parte, qualis habetur quando iuratur super Evangelium, ponitur hoc esse peccatum mortale; non solum propter irreverentiam factam illi, per quem iuratur; sed ob deliberationem, quae ponitur hic, et non ibi. Et si quaeratur, quare igitur periurans per Evangelia, est infamis, iurans per Deum non est infamis? *Respondeo:* infamatio non sequitur semper qualitatem culpae, sed crimen publicum; statutum est autem, iuramentum publicum, et cum deliberatione esse, quum iuratur super Evangelia et ideo eius iuramenti transgressor praesumitur tamquam violator fidei, ac propterea rationabiliter censetur infamis; non ita pariter praesumi posse de aliquo leviter periurante per Deum.

AD SECUNDUM dicimus [*Oxon. ib.*] late explicatum esse qualiter iuramentum promissorium obligat; sed non ad implendum actum iuramenti.

AD TERTIUM conceditur *assumptum*; additur tamen, [*Oxon. ib. n. 3. seqq.*] ex consuetudine periurare esse peccatum mortale; quia habitus inclinatur ad graviores actus, ac sint praecedentes. *Nobis videtur* habitus vel consuetudo nihil facere in casu. Sed periurium ex pleno consensu, cum sit contra praeceptum primae tabulae, et per consequens immediate avertens a fine ultimo, involvere peccatum mortale. Quod si fiat periurium indeliberate, quantumcumque frequenter eliciatur, quandoquidem actus meritorius requiratur, ut sit plene humanus, quod est elici ex plena deliberatione; et actus demeritorius non minus id exigit; non enim est Deus prior ad condemnandum, quam ad parcendum; tali, inquam, periurio videtur deesse ratio peccati mortalis, quantumcumque

iterari intelligatur. — *Ad aliud* quod tangitur, [*Oxon.* ib. n. 5.] *dicendum* iurantem assertive aliquid, de quo tantum habet opinionem, mortaliter peccare. Porro assertive iuratur, quando agitur de aliquo condemnando, in quem non fertur certa sententia, nisi pro certo crimine. Verum [*Oxon.* ib. n. 7. — Cf. q. 70. art. 4.] quando agitur in favorabilibus, ut de promotione alicuius ad Ordinem, vel ad praelaturam, censentur iurantes loqui secundum opinionem, et non secundum certitudinem; nam nemo praesumendus est malus, nisi de ipsius malitia constet. In universum autem, sive in favoribus, sive in odiis, iurans de illo, cuius oppositum magis credit, vel de illo, de quo est dubius, peccat mortaliter; quia adducit Deum tamquam testem eius, de quo sibi certo non constat, vel cuius oppositum magis credit.

ARTICULUS IV.

UTRUM PECCET ILLE, QUI INIUNGIT IURAMENTUM EI,
QUI PERIURAT.

DE hoc argumento Mag., 3. cit. dist. 39. cap. *Quaeritur etiam*.
S. Thom., 2. 2. q. 98. art. 4.

QUAESTIO CENTESIMA.

DE SIMONIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Simonia.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Quid sit simonia. - 2. Utrum liceat pro sacramentis pecuniam accipere. - 3. Utrum liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. - 4. Utrum liceat vendere ea, quae sunt spiritualibus annexa. - 5. Utrum solum munus a manu faciat simoniacum, an etiam munus a lingua et ab obsequio. - 6. De poena simoniaci.

ARTICULUS VI.

UTRUM SIT CONVENIENS SIMONIACI POENA, UT PRIVETUR EO,
QUOD PER SIMONIAM ACQUISIVIT.

Doctor, Oxon. 4. d. 25. q. 1. — *S. Thom.* 2. 2. q. 100. a. 6.

SIMONIA [*Oxon.* 4. d. 25. q. 1. n. 7.] vel potest esse in Ordine vel in beneficio. Quod si in Ordine et scienter, ita scilicet, ut ordinatus sciat se simoniace ordinari, solus Papa dispensat; *Extra de Simonia, c. Nobis* et 1. q. 1. de caetero, et cap. proximo. *Simoniacos omnino damnamus*, et post *talem susceptionem, vel collationem irritam decernimus* et cap. Si qui. *Qui scienter se a simoniaco consecrari, imo execrari permiserint, eorum consecrationem omnino irritam decernimus*. Ex quo enim legislator consecrationem eorum omnino irritat, sibi soli convenit relaxare. Si autem est ignorans ignorantia invincibili, utpote alius, de quo penitus nescit, pretium dedit ut ordinaretur, non efficitur irregularis, nisi, postquam constiterit sibi, exequatur actus Ordinis sic suscepti. Unde postquam sibi constat de Ordine simoniace suscepto, suspensus est ab actu illius Ordinis, quousque a tali suspensione liberetur.

QUAESTIO CENTESIMASEXTA.

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia sive gratitudine, et ingratitude.

Circa gratiam autem quaeruntur sex.

1. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. - 2. Quis teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo, utrum innocens, vel poenitens. - 3. Utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas. - 4. Utrum retributio gratiarum sit differenda. - 5. Utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum. - 6. Utrum oporteat aliquid maius rependere.

ARTICULUS II.

UTRUM MAGIS TENEATUR AD GRATIAS REDDENDAS DEO
INNOCENS QUAM POENITENS.*Doctor, Oxon. 4. d. 22. — Report. ib. — S. Thom. 2. 2. q. 106. a. 2.*

PRAESENS *quaesitum expensum habes* tom. 1. 3. p. q. 27. art. 2 in incidenti; et rursus tom. 2. 3. p. q. 88. in incid. *Quare hic nihil addendum. Sed videnda Glossa Mag. Hiquaei clare et profunde omnia haec pertractantis.*

QUAESTIO CENTESIMADECIMA.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati. Et *primo* de mendacio: *secundo* de simulatione sive hypocrisi: *tertio* de iactantia et opposito vitio.

Circa mendacium quaeruntur quatuor.

1. Utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. - 2. De speciebus mendacii. - 3. Utrum mendacium semper sit peccatum. - 4. Utrum semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

UTRUM MENDACIUM SEMPER OPPONATUR VERITATI.

Doctor, Oxon. 3. d. 38. — S. Thom. 2. 2. q. 110. a. 1.

RESPONDEO dicendum mendacium semper opponi veritati. Etenim, [Oxon. 3. d. 38. n. 2.] mendacium veracitati opponitur, quae veracitas est virtus sub iustitia contenta: verax enim communicat proximo quod est communicandum, scilicet, conceptum cordis sui, sicuti est; mendax autem non ita se gerit, sed subtrahit illud, quod in loquendo debet communicare; quia ad hoc sic loquitur, ut conceptum suum exprimat et illud non exprimit, sed oppositum. Quare August., *Contra mendacium*, cap. 22. *Mendacium*, inquit, *est falsa significatio vocis cum intentione fallendi.* Et Mag. 3. dist. 28. cap. 3. *Mentiri*, ait, *est loqui contra hoc quod animo sentit quis, sive illud verum sit, sive non.*

ARTICULUS II.

UTRUM MENDACIUM SUFFICIENTER DIVIDATUR
PER MENDACIUM OFFICIOSUM, IOCOSUM, ET PERNICIOSUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 38. — S. Thomas 2. 2. q. 110. a. 2.

RESPONDEO: [*Oxon. 3. d. 38. n. 7.*] quamvis mendacium multiplicitur distinguatur, dicente Magistro, de Augustini doctrina, in lib., *De mendacio*, octo esse genera mendacii, ad propositum tamen sufficit distinctio trimembris, mendacii in *perniciosum*, *officiosum* et *iocosum*.

Et profecto [*Oxon. 3. d. 38. n. 7.*] *perniciosum* est illud mendacium, quod est nocivum ex se, aut nocumentum infert ei, cui mentitur, vel de quo mendacium profertur. Si autem nocumentum sit quoad religionem christianam, puta circa fidem, vel mores, est proculdubio peccatum mortale. Quod si nocumentum pertineat ad vitam corporalem, vel ad fidem coniugalem non servandam sibi, vel ad prolem, vel personas vel qualitercumque sibi coniunctas auferendas, vel pertinere dicatur ad alia bona temporalia, secundum quod plus et minus nocet, quod utique attenditur ex bono cuius est exclusivum, secundum hoc pensatur gravius et minus grave, et universim omne tale mendacium ex deliberatione prolatum est peccatum mortale cuicumque. Prohibetur enim simpliciter illo praecepto, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Exodi 20. Nam testimonium non est praecise in iudicio, sed quando aliquis ex certa deliberatione asserit quod ignorat, vel cuius oppositum scit esse verum. Quicumque igitur cum intentione decipiendi illum, cui profert oppositum eius, quod scit, vel credit esse verum, sicque dicendo intendit nocere illi, cui loquitur, dicit falsum testimonium contra proximum. Utrum autem indeliberatio excuset, tactum est supra q. 98. art. 3.

Officiosum vero mendacium est [*Oxon. ib. n. 8.*] quod nulli nocet, et alicui utile est. — At *iocosum* mendacium non est narratio fabularum, de quibus audientes non dubitant de earumdem fictione narrationum, quae nec enarrantur tamquam verae, ubi nec audientes decipiuntur, nec loquentes intendunt aliquem decipere; nec sermo ex se deceptivus est; non enim est talis, ut natus sit credi ab auscultantibus; sed magis ut sciatur esse dictum sine opinione facienda alicui de veritate. *Iocosum* ergo mendacium est, quando aliquis iocando decipere intendit, ita ut deceptus vere decipiatur; non tamen in aliquo, in quo sibi notabile inferatur nocumentum, in quo etiam iocantur illi, qui sciunt ipsum decipi. Et eiusmodi exitisse mendacium Iosephi in fratres suos putat Augustinus. Ioseph enim voluit vere decipere fratres in verbis suis, dicens, *exploratores estis vos*; ipse tamen, qui sciebat veritatem, iocari potuit de ipsorum deceptione et timore, quo corripiebantur decepti. Et si qui alii id scivissent, percepissent tandem illum, non serio, ex animique sententia, sed iocose fuisse loquutum.

Et de his duabus mendacii speciebus [*Oxon. ib. n. 8.*] conceditur communiter, in neutro incurri mortale peccatum in viris imperfectis; quia neutrum ex se est contra charitatem, nec contra aliquid de se requisitum ad statum talium personarum. Contra vero in viris perfectis, *quidam* opi-

nantur, utrumque importare mortale peccatum, quia auferunt eis auctoritatem, ne ipsis credatur; in quo profecto efficiunt, ut vilescat status ipsorum et etiam obsunt audientibus propter scandalum. — *Contra secundum* arguitur: [ib. n. 9.] nam nulla circumstantia facit, quod est veniale in uno, esse mortale in alio, nisi ille alius necessario obligetur ad id, ad quod non tenetur alter: sed vir perfectus non obligavit se ad veritatem servandam in verbis aliquo voto, vel iuramento, plus quam quicumque Christianus; igitur circumstantia personae, ex qua ipso speciali vinculo non adstringitur, non transfert veniale in mortale.

Qualiter vero haec sententia sit vera, et quomodo intelligenda expensum habes supra q. 43. art. 4.

ARTICULUS III.

UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM.

Doctor, Oxon. 3. d. 38. — S. Thom. 2. 2. q. 110. a. 3.

VIDETUR non omne et quodcumque mendacium esse peccatum. Etenim quibusdam Sanctis viris, quorum magnifica commendatio traditur in divina Scriptura, non est attribuendum peccatum, illis in factis praecipue, in quibus a Deo commendantur. Sed [Oxon. 3. d. 38. n. 1.] Abraham exequuturus iussionem divinam de immolando filio, dixit ad servos comitantes ipsum: *ego et puer illuc usque properantes, postquam adorerimus revertemur ad vos*. Gen., 21. Atqui Abraham intendebat occidere filium suum, uti sibi a Deo fuerat iniunctum; ergo sciebat atque intendebat puerum non reversurum secum; dixit ergo oppositum eius, quod in mente habuit; igitur mentiebatur. Non est autem verisimile tunc peccasse, quando adimplebat obedientiae actum, pro quo tantopere a Deo commendatur.

2. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Idipsum multis exemplis declaratur. *Primo*, Gen. 27. dixit Iacob, se esse Esau primogenitum Isaaci patris sui, quod tamen ipse sciebat esse falsum. *Secundo*, Gen. 42. dixit Ioseph fratribus suis: *Per salutem Pharaonis exploratores estis*, et tamen sciebat rem non ita se habere. Idem etiam terrens fratres suos de scypho invento in sacco Benjamin, dixit, se augurari in scypho illo; cum interim haud esset augur; non licuit siquidem augurari servantibus legem Dei, datam per Moysen. *Tertio*, Raab mentiebatur de exploratoribus, *Iosue 2.* et Iudith similiter *Iudith.*, 10. mendaciis circumvenisse Olophernem, scribitur. Et Rachel sternens stramenta Cameli super deos Patris sui, dixit, sibi tunc accidisse iuxta consuetudinem foeminarum, ideoque surgere non licere, *Gen. 31.* Obstetrices denique splendide mentiebantur *Exod.*, 1. dicentes de mulieribus Hebraeis, illas pollere arte obstetricandi; nec in ea videntur peccasse, quia Deus bene ipsis fecit, aedificans pro illis domos: non retribuuntur autem bona pro peccatis; ergo non omne mendacium est peccatum.

3. PRAETEREA. [Oxon. ib.] Non est reputandum committi maius peccatum in verbis quam in factis; imo quemadmodum facta sunt evidentiora signa prae verbis; ita si incidat falsitas utrisque, vituperabilior aestimanda est falsitas facti; magis enim praetendit illud quod est in anima

quam falsitas verbi: sed mendacium sive simulatio in facto non reputantur semper peccatum; et ita haud videtur peccasse David, quum coram Achis Rege simulavit se furiosum, 1. *Reg.* 21. Nec quum Iehu, 4. *Reg.* c. 10. simulabat se colere Baal, cuius interim cultores intendebat funditus evertere ac internecioni tradere; nec tali in simulatione in Scriptura divina vituperatur, sed magis commendatur ex zelo cultus divini contra idololatrias.

CONTRA. [*Oxon.* ib. n. 2.] Mag. 3. d. 38. c. 1. *Quisquis vero* (inquit ex Aug.) *aliquod genus esse mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipit seipsum turpiter; cum honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacii summopere fuge, quia omne mendacium non est a Deo.* — Et cap. 3. Porro, inquit, *omne mendacium ideo dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo, quod animo gerit, sive illud verum sit, sive putetur, et non sit. Verba enim ideo sunt instituta, non ut per ea homines invicem fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallendum, non ad quod sunt instituta, peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, [*Oxon.* 3. d. 38. n. 3.] mendacium omne esse peccatum: quae est communis Theologorum sententia, et ratione Augustini, *libro contra mendacium*, persuadetur; *stultum est credere illi, cui licet mentiri*: atqui multis est credendum, alioquin penitus periret convictus humanus, et manifestatio conceptuum et affectionum mentis; igitur illi, quibus est credendum, non licet mentiri.

Communem hanc sententiam [*Oxon.* ib.] diversis mediis alii, atque alii conati sunt probare. *Quidam* ita persuadendam putant: mendacium propterea est intrinsece malum, quia, necessario avertit a Deo, qui est veritas; mendacium vero est contra veritatem. — *Haec ratio inefficax* est; nam mendacium non opponitur immediate primae veritati; sed magis veritati alicuius rei, de qua loquens mentitur: sicut igitur malitia opposita alicui bono creato, non necessario avertit a bono increato, ita nec falsitas opposita cuicumque veritati impertinenti primae veritati, avertit a veritate prima.

Propterea *alio modo solutio declaratur*: [*Oxon.* ib. n. 4.] malum ex genere nullo modo potest esse bonum et licitum: mendacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super materiam indebitam, quod satis est constituendae rationi malitiei, incidentis ex quocumque defectu; nam cum voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum, quod aliquis voce significet id, quod non habet in mente. Unde Phil., dicit 4. *Ethic.*, c. 7. quod mendacium est per se pravum et fugiendum, verum autem est bonum et laudabile; unde omne mendacium est peccatum; ut etiam Aug., asserit in *lib. contra mendacium*. — *Sed nec haec declaratio admodum efficax videtur.* Quod probatur sic: [*Oxon.* ib. n. 5.] non magis est materia indebita loquutionis cum creduntur omnia quae proferuntur esse falsa, quam sit illicita materia occisionis mors hominis innocentis, ac Reipublicae perutilis: sed stantibus his conditionibus ex parte materiae, scilicet, hominis innoxii, potest fieri licitum talem interficere hominem, ut si Deus praeceptum illud, *non occides*, revocaret, uti expositum fuit 1. 2. *q.* 100. *art.* 8. et non solum licitum, sed etiam et meritum, si Deus praecepiat occidi, sicuti mandavit Abrahamo, ut filium suum Isacum immolaret; igitur a simili, imo a maiori, potest fieri licitum proferri orationem creditam esse falsam, si praeceptum revocetur, quod

est de non decipiendo proximum, sicuti si revocetur praeceptum de non occidendo. Et quidem incomparabiliter minus malum est auferre proximo opinionem veram, per mendacium prolatum, quam inferre illi necem. — *Confirmatur*: si *mentiri* habeat necessario malitiam ex hoc, quod transit super talem materiam; igitur mendacium non interdicitur per praeceptum secundae tabulae: etenim in secunda tabula non prohibentur, nisi mala proximi; mendacium autem, iuxta praetactam sententiam, non est malum tantum, quia proximo nocet; quia tunc, ut deductum est, cum sit longe minus malum, quam hominem interficere, ita, imo magis, fieri posset ut separaretur a mendacio omnis ratio malitiae, sicut ab homicidio auferri potest; igitur videretur asserendum versari mendacium contra praeceptum primae tabulae; id vero probabile non videtur, quia non avertit immediate a Deo, sicut nec actus oppositus versatur circa Deum ut immediatum ipsius obiectum, loquendo de aliquo vero indifferenti. — *Denique*, si dicens hanc orationem, *iste currit*, esset deceptus, credens verum esse, quod reipsa falsum est, actus dicendi transiret super eandem materiam, ac si non foret deceptus; et tamen credens esse verum, quod dicit, et tale non est, profecto non peccat; igitur non est ibi malitia ex obiecto, super quod transit.

Alii propterea rem hanc aliter declarandam arbitrantes, aiunt, ex eo mendacium esse intrinsece malum, [*Oxon.* ib. n. 6.] quia *mentiri* ex sui ratione involvit intentionem malam, quia voluntatem decipiendi. Quamvis autem aliqui actus non includentes intentionem malam esse queant aliquando boni ex aliqua bona circumstantia; actus nihilominus pravam involventes intentionem numquam boni esse possunt; quia formaliter ii exigunt malum *velle*, citra quod haud mendacia erunt. — *Quae sententia potest declarari sic*: licet actus positivus et malitia non sint unum per se, nec in re, nec in conceptu; potest tamen aliquod nomen imponi ad significandum utrumque simul, sicut hoc nomen *adulterium* impositum est ad significandum non tantum coeundi, sed etiam deformitatem eius; similiter et hoc nomen *furtum*, et alia id genus. Talia proinde tota per eiusmodi nomina importata non videntur posse esse bona; sed illud quod est ibi substratum, puta actus coeundi, vel accipiendi talem rem, possibile est esse sine tali deformitate. Ita in proposito, licet prolatio talium vel talium verborum quorumcumque significatorum esse queat sine peccato, tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi, quae est voluntas fallendi, esse nequit absque peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessario deformantibus.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo, [*Oxon.* 3.d.38.n.12.] Abrahamum nihil dixisse contra id quod in mente habuit, ac proinde negandum fuisse mentitum. Referente Iosepho, 1. *Antiquit.*, c. 12. dum pergeret cum filio relictis pueris, edocuit eum, qualiter fuerit miraculose conceptus, atque ita per miraculum mox vivificandum, si iuxta Dei mandatum immolaretur. Et quia non dubitavit de promissione Dei dicentis, *In Isaac vocabitur tibi semen*, creditur indubitanter expectasse filium suum statim ad vitam revocatum iri. Itaque quamvis Abraham intenderit immolare Isaacum, credebat tamen illum miraculose resuscitandum a Deo, secumque ad pueros reversurum. Quare dicens, *revertemur ad vos*, pronunciavit quod habuit in corde. Nec de facili est imponendum aliquod mendacium Abrahae, cuius vita fuit valde exemplaris.

AD SECUNDUM, [*Oxon. ib. n. 13.*] cum exemplificatur de Iacobo dicente, se esse Esau primogenitum Isaacci, quamvis quidam Theologorum satagant ac conentur pluribus verbis excusare tum ipsum Iacobum, tum aliquos Patres veteris Testamenti a mendacio; cum tamen alias concedant illos habuisse legem imperfectam, et gratiam modicam respectu nostrum, qui et legem habemus perfectissimam, et gratiam superabundantem per Sacramenta a Christo instituta collatam rite susipientibus; et de Sanctis novi Testamenti non negatur eos aliquando in aliquod mendacium incidisse, aut mentiri potuisse; non videtur multum rationabile negare illos interdum mentitos, aut mentiri potuisse. Quod si ita est, quamquam recte laudemus bene facta illorum, eaque sumamus in exemplum; mala autem nec recipimus in exemplum, nec pertinaciter excusamus. Dicitur tamen, Patrum antiquorum sermones, de quibus agitur, posse figurative intelligi, vel sub alio intellectu accipi, quam verba primo exprimant; sed circa tales intellectus non oportet immorari. — *Ad exemplum* de S. Iosepho, [*Oxon. ib. n. 14.*] quia is erat perfectus servator legis divinae, dici potest mendacium eius in fratres suos non fuisse nisi iocosum, quod patet ex eventu; nam tandem aperuit illis veritatem, et interim terrens eos, affectit aliqua poena merentes. Sed proditio, qua vendiderunt fratrem suum in Aegyptum, digna fuit longe acriori poena puniri. — *Ad tertium* de Raab, et Rachele dico, non oportere eas excusare; non enim in Scriptura commendantur illarum mendacia; prudentia ipsius sed Raab, qua sibi et suis consuluit, laudatur. — Quod autem dicitur de *obstetricibus* Deum aedificasse eis domos: dici potest, Deum reddidisse illis bona temporalia propter bonum motum pietatis erga pueros hebraeos; caeterum mentientes non peccasse nisi venialiter; quia ipsarum mendacium penitus fuit officiosum. — *Ad exemplum* de Iuditha, respondeo, [*Oxon. ib. n. 15.*] non videri inconveniens concedere eam fuisse mentitam officiose genti suae, sed perniciose illi, cuius necem intendebat: sua tamen ipsius officiositas praefertur damno et perniciiei illatae Olopherni; quia bonum reipublicae maxime colentium Deum, praefertur bono temporali privatae personae, maxime infidelis. — *Dices*, Iuditham ornasse se ea mente ut alliceret Olophernem ad concupiscendum ipsius pulchritudinem et concubitum; velle autem alium peccare mortaliter, est peccatum mortale. *Respondeo*, non videri omnino certum, ipsam non peccasse lethaliter. Et licet factum eius narretur in divina Scriptura, et in Ecclesia legatur tamquam laudabile quantum ad aliqua, quae erant religiositatis, aliqua tamen gestis ipsius annexa, nec laudantur, nec licent.

AD ULTIMUM de simulatione respondeo sic: [*Oxon. ib. n. 16.*] simulatio potest incidere multipliciter: *uno modo* per aliqua signa *probabilia*, ut cum quis ostendit se habere aliqua bona, quae non habet; sicque per genuflexiones et orationes, palam facere se devotum ac pium animum gerere, cum interim omnis devotionis expers inveniatur. Ea autem simulatio ad hypocrisim pertinet, estque peccatum. *Alio modo* potest quis simulare mala *non sibi inesse*; idque dupliciter: vel ostendendo signa illis opposita malis; vel non ostendendo signa, quae communiter illa mala consequuntur. *Primum* istorum videtur ad hypocrisim pertinere, ut si quis luxuriae deditus, audiens obscenos sermones, excandescat, perinde ac si virtute castitatis foret ornatus. At *secunda* simulatio nullum praesefert malum: imo si qua esse posset laus in malo, est commendabilis; quia

vituperabile est proprium praedicare peccatum, uti Isaias scribit de quibusdam c. 3. *Peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt.* Quamvis enim malum sit, subesse interius peccatis, addere tamen malum signum exterius, est addere malum malo. Verum in indifferentibus valet quis repraesentare aliqua facta, quae ex natura sua sunt signa alterius, ut sudore manare ex sui natura, est signum fatigationis vel alicuius resolutionis corporalis; et aliqua, quae ex natura rei non sunt signa, sed scit ea concipi a circumstantibus veluti signa, sicuti spumare, adeo ut saliva decurrat per barbam, ex sui natura non est signum insane mentis; tamen potest quis scire, id iudicari a videntibus, tamquam furiae signum, eo quod talia facta consueverunt aestimari signa furiosorum in illa regione. — In universum ergo [*Oxon. ib. n. 17.*] *primam* atque *secundam* simulationem dicimus esse peccata; quia ita simulare hypocritorum est. At *tertium* genus simulationis, dummodo aliud non sequatur malum, est quid laudabile; homine palam non faciente malitiam suam per aliud malum. In indifferentibus simulatio prima, in aliquibus, licet esset forte mala, non tamen malitia peccati mortalis; puta si quis posset se facere sudantem, sine labore praevio, sicut quidam ioculatores suis utuntur corporibus ad aliquos motus, significantes quasdam dispositiones, quae in eis non reperiuntur, nec fuerunt prius. *Quinta* simulatio, quae est secunda in indifferentibus, nullum praesefert peccatum; et eiusmodi extitit simulatio Davidis. Simulationem vero Iehu non oportet excusare, quia praeter illam simulationem, quae forsitan posset excusari, alia addit mendacia, dicens: *sacrificium mihi magnum est Baal.* Quod mendacium, esto secundum mentem loquentis fuerit quodammodo officiosum, quia prolatum ad evertendum cultum Baal; ex ratione tamen sui fuit perniciosum; nedum quia per ipsum circumventi sunt cultores Bahal, sed etiam quoniam ratione sui excitabantur ad cultum eiusdem idoli. Et quamvis Iehu commendetur, in quantum detestabatur, et funditus evertere satagebat cultum idoli, vituperatur tamen, quia nec ipse recessit a *viis pessimis Ieroboam, nec fuit verus cultor Dei altissimi.*

Sequentis quaestionis quae est de *simulatione et hypocrisia* solutionem habes ex Doctore *art. praec. § Ad ultimum.*

ARTICULUS IV.

UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM MORTALE.

RESPONDEO *ex dictis art. 2. patet, non omne mendacium ex genere esse peccatum mortale, sed solum perniciosum.*

QUAESTIO CENTESIMASEPTUAGESIMAPRIMA.

DE PROPHETIAE ESSENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit. Quarum *prima* est de essentia eius: *secunda*, de causa ipsius: *tertia*, de modo prophetae cognitionis: *quarta*, de divisione prophetiae.

Circa primum quaeruntur sex.

1. Utrum prophetia pertineat ad cognitionem. - 2. Utrum sit habitus. - 3. Utrum sit solum futurorum contingentium. - 4. Utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. - 5. Utrum propheta discernat ea, quae divinitus percipit, ab eis, quae proprio spiritu videt. - 6. Utrum prophetiae possit subesse falsum.

ARTICULUS I.

UTRUM PROPHETIA PERTINEAT AD COGNITIONEM.

Doctor, Miscell. q. 6. — S. Thom. 2. 2. q. 171. a. 1.

VIDETUR prophetia haud pertinere ad cognitionem. Etenim si prophetae donum afficeret partem intellectivam animae; igitur ipsa foret computanda inter notitias scientiales: sed prophetia dici nequit cognitio scientialis; ergo ipsa non pertinet ad intellectum cognoscentem. *Probatio minoris*: [*Miscell. q. 6. n. 12.*] cognitio prophetica est de singularibus: de iis autem non datur scientia.

2. PRAETEREA. [*Miscell. ib.*] Prophetia est de rebus certis et occultis, non vero de futuris contingentibus, saltem ut in pluribus, de quibus certa cognitio haberi non potest, ut patet per Greg., *Homil.*, 1. *super Ezechielem*, et per definitionem eius; est enim *prophetia inspiratio divina futurorum eventus immobili veritate denuncians*.

3. PRAETEREA. [*Miscell. ib.*] Scientia importat notitiam certam, ex rei evidentia: quae autem per prophetiam praedicuntur non sunt certa ex rerum evidentia; imo res praenunciatae sub obscuritate latent; ergo prophetia haud esse potest cognitio scientialis.

CONTRA. [*Miscell. ib. n. 7.*] Danielis, 10. *Intelligentia opus est in visione*; ergo visio prophetica pertinet ad cognitivam.

RESPONDEO dicendum, prophetiam esse scientificam cognitionem, ac proinde pertinere ad cognitivam. *Probatio*: [*Miscell. ib. n. 9.*] illa notitia scientifica dicenda est, ac certa certitudine evidentiae, quae procedit ab altero noto per experientiam. Haec est nota ex 1. *Metaphy.*, cap. 1. ubi habetur, ex multis experimentis accipi propositionem universalem, quae est principium artis et scientiae; ut ex eo quod de usu talis herbae redita est Socrati et Platoni sanitas, pluribusque aliis similiter, recte ac vere concluditur, eius herbae virtute depelli morbos huius generis. Et idipsum recte infertur si ob unum experimentum posset haberi notitia de virtute eius vegetabilis. Sed cognitio prophetica est eiusmodi; quia experimento didicit propheta, Deum esse sibi loquutum atque haec et illa re-relasse; unde dicit Propheta: *In veritate me misit Dominus Deus, ut lo-*

querer verba haec in auribus vestris; ergo cum certum sit Deum non loqui, nec revelare falsa, quia nec scienter nec ignoranter; ergo quod ita revelatum est, oportet esse verum, per medium deductum ab experientia; ac propterea quicquid ex hoc concluditur est certum experimentali atque evidenti certitudine, in eo qui habet talem experientiam, cuiusmodi sunt Prophetæ, et quibus revelata est sacra Scriptura. — Neque dicas [ib. n. 10.], experientiam esse in sensibus, sed propheticam cognitionem in anima. Nam uti experior me sentire, ita experior me intelligere principia actus intelligendi in meipso. Imo experimentum, de quo loquitur Philosophus 1. *Met.*, cap. 1. proprie pertinet ad intellectum; quia est collectio singularium. Id vero non facit aestimationem, nec cognitionem, nisi prout subest intellectui, adeoque principaliter ad intellectum pertinet. — *Deinde*, [ib. n. 11.] non solum dicitur scientia a Philosopho, 1. *Post.*, cap. 13. illa quae considerat *propter quid*, sed etiam illa quae considerat *quia*. Qui expertus est hanc herbam sanasse multos tali vel tali morbo laborantes, certo novit talem effectum eius herbae; non scit tamen *propter quid*, quia non cognoscit virtutem, per quam sanat, nec per consequens habitudinem praedicati ad subiectum; sed qui novit naturam et speciem herbae, ipse intelligit *propter quid*. Atqui cognitio *quia*, secundum Aristotelem, scientifica est; et quod deducitur ex principiis per experientiam notis vocat scientiam; cum ergo cognitio Prophetica sit eiusmodi, et illud quod concluditur ex ipsa, sequitur, prophetiam esse vere scientiam *quia*. Quae magis patebunt ex dicendis.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM dicimus, [*Miscell.* q. 6. n. 13.] de singularibus non dari scientiam eo modo, quo *scientia* accipitur 1. *Metaphy.*, prout scilicet distinguitur contra experimentum; at accipiendo scientiam pro certa notitia, utique est scientia singularium; aliter Deus non haberet certam notitiam sui, cum sit quaedam singularitas, et quoddam *necesse esse*. Philosophus etiam 8. *Met.*, text. 22. dicit, quaerere rationem de eo, quod attingitur per sensum, pertinere ad quamdam intellectus infirmitatem, nescientis distinguere inter notum et ignotum; quia aliquid certius demonstratione habetur, cum principia demonstrationis non nisi per sensum innotescant. Vel dicendum, de singularibus necessariis bene dari scientiam; unde Philosophus ostendit, Deum esse unum, actum purum, intelligentem, etc. et sic est revelatio de unitate Deitatis et trinitate personarum.

AD SECUNDUM respondeo, [*Miscell.* ib.] de futuris contingentibus haberi non posse certam cognitionem, quatenus sunt in causis secundis, quae mutabiles sunt; at prout in seipsis intelliguntur certo cognosci; ita enim certo videre Socratem currere, sicut Solem oriri. Et eadem ratione ut talia entia sunt in causa prima immutabiliter aliquid volente et determinante; Deus autem certissime cognoscit futura contingentia, quatenus eius intuitus fertur super rerum principalitatem, secundum aliquos; vel prout perfecte cognoscit intellectum suum ac voluntatem, quibus immutabiliter determinatur aliquid futurum in tali tempore; licet media per quae producit contingentia sint. Quare et Prophetæ eadem futura certo cognoscunt, quia eorum notitia derivatur in ipsos, a Deo ita certissime ac immutabiliter cognoscente; est quippe prophetia quaedam impressio scientiae divinae in hominibus; ideoque quamvis de futuris contingentibus non sit certa notitia a rebus ipsis accepta, est nihilominus certissima, quatenus a Deo intellectui creato infunditur.

AD TERTIUM patet ex dictis; [*Miscell. ib.*] prophetae enim certi sunt per experimentum, Deum esse ipsis loquutum, ac talia revelasse; lumine etiam naturali sciunt, Deum mentiri et fallere quemquam non velle, nec posse. Quamvis proinde ab ipsis rebus revelatis non accipiant notitiam certam, quia procul sunt ab eis; accipiunt tamen per revelationem divinam, cui subesse falsum non posse sciunt.

ARTICULUS II.

UTRUM PROPHETIA SIT HABITUS.

Doctor, locis art. praeced. cit. — S. Thom. 2. 2. q. 171. a. 2.

VIDETUR prophetia esse habitus. Siquidem [*Miscell. q. 6. n. 12. et seqq.*] prophetia aliud esse non potest, nisi ipsa fides infusa: fides autem infusa habitus est; ergo pariter et prophetia.

2. PRAETEREA. [*Miscell. ib. n. 17.*] Prophetiae certitudo innititur veritati dicentis, atque revelantis quae futura sunt, quaeve fuerunt: sed etiam fidei certitudo innititur veracitati revelantis fidei mysteria; ergo prophetia idem est quod fides, et fidei habitus.

3. PRAETEREA. [*Miscell. ib.*] Notitia prophetica obscura est, innitens testimonio dicentis; res enim ipsa in se non videtur: sed pariter et fides requirit ut innitatur divinae auctoritati creditae, non evidenter nota in ipso assensu; ergo est unus idemque habitus fidei infusae et prophetiae, de qua procedunt actus eiusdem rationis.

4. PRAETEREA. [*Miscell. ib.*] 2. Corinth. cap. 5. *Quamdiu sumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino*; ergo non nisi per fidem illuminamur; ergo idem est lumen prophetiae, ac fidei infusae. — *Rursus* 1. Corinth. 13. omnis cognitio viae est *per speculum in aenigmate*; ergo et prophetia.

CONTRA. [*Miscell. ib. n. 16.*] Prophetiae donum stat cum infidelitate, ut patet 3. Reg. 13. de Propheta falso, et idololatra: fides autem infusa non manet adveniente infidelitate; ergo sunt diversa dona Spiritus Sancti. — *Rursus*, fides datur in salutem personae recipientis; prophetia aliquando infunditur personae in bonum aliorum; ergo sint oportet diversa munera.

RESPONDEO dicendum, prophetiam non importare habitum, sed actum pro ratione motionum, quibus Deus tangit mentem prophetarum; ac proinde prophetiam haud esse posse habitum fidei infusae. *Declaratio*: [*Miscell. q. 6. n. 9.*] assensus, quo adhaeremus credibilibus revelatis, subiaceret voluntati credentium; nemo enim credit nolens. Sed actus praedicendi longinqua, ac certitudo ipsa respectu latentium futurorum, non subest voluntati prophetantis, vel praedicentis, vel videntis futura, perinde ac si praeteriissent; ergo assensus prophetalis plurimum distat ab fidei infusae actibus, ac proinde minime de uno eodemque principio manare dicendi sunt. *Minor declaratur*: ex eo quod scribitur Num. 28. de Balaam, cui displicebat prosperitas filiorum Israël, nec tamen pro libito poterat illis maledicere, sed e contra cogebatur illos prosequi benedictionibus, unde ait: *non potero aliud loqui, nisi quod Deus dederit*. Atqui hinc recte inferitur, fidem perficere intellectum in ordine ad vocem, nempe ut per medium vocis quis assensum praestat illis, quae sibi credenda proponuntur; prophetiam vero perficere intellectum abstracte citra ordinem ad vocem. Imo

mens Prophetæ experimento cognoscit Deum sibi loquentem; tangit enim mentem hominis secundum quod sibi placuerit; et cum sit causa virtuosissima, sic tangit ut propheta non solum intelligat illud, quod sibi revelatur, sed etiam certo sciat principium, a quo tangitur mens per experientiam virtutis motivæ. Atque eiusmodi cognitio extitit in iis qui sacram Scripturam nobis tradiderunt, saltem quoad illa, quæ scribuntur de principali intentione, uti sunt necessaria ad salutem, seu sint credibilia, seu agibilia. — *Quod et amplius declaratur*: [Oxon. 3. d. 24. n. 17.] nam omnem effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiva secunda, potest efficere immediate. Atqui si res ipsæ, de quibus Scriptura tractat, forent clare apprehensæ et intuitive, profecto certam gignerent notitiam citra omnem dubitationem, eaque notitia, quia evidens, recte scientia diceretur; Deus autem absque motione obiecti, potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, adeo ut pollens tali notitia a Deo revelata, nequeat dubitare de veritate illius, quam notitiam creditur habuisse Prophetas, et Apostolos; ii quippe habuerunt habitum impellentem ad assentiendum illis, quæ revelabantur, adeo ut, eo stante, non potuerunt non assentiri revelatis; et si ea certitudo non fuerit evidens ex evidentia rei, extitit nihilominus certitudo illa firma, uti est certitudo scientialis, quæ causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum, ac proinde maior certitudo, ac sit fidei infusæ certitudo.

AD ARGUMENTA. AD PRIMUM respondeo ex dictis, negando, prophetiam esse habitum fidei infusæ; nam prophetia stare potest cum infidelitate, cum qua non est fides compossibilis. Et ita Baalam erat verax propheta, nec tamen fidelis. Et Sybillæ pariter prophetaverunt, ac si expertes fuerint fidei infusæ. Maior præterea est certitudo prophetiæ, [Oxon. 3. d. 24. n. 17.] quam fidei certitudo. Nam prophetiæ certitudo eousque est firma, sicuti certitudo scientialis, quæ causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum; et si cognitio hæc prophetica non causetur ex eiusmodi principiis ita notis, sed aliunde, nempe per tactum experimentalem Dei animam tangentis, est propterea in ipsa maior certitudo, quam sit fidei certitudo, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio stare potest cum fide.

AD SECUNDUM respondeo, [Miscell. q. 6. n. 15. - 17. — Oxon. 3. d. 24.] aliter atque aliter inniti veritati dicentis et revelantis Prophetam, et fide infusa pollentem. Siquidem illè scit per experientiam, sive experitur Deum sibi loquentem, et revelantem mysteria; credens vero non experitur, sed fidem adhibet dicenti ea, quæ credenda proponit, sibi fuisse revelata. Unde illi firmissime tenent, quæ a Deo, animam tangente, audierunt, etiamsi nollent, ut dictum est de Baalam; isti vero credentes dictis Prophetarum, volentes credunt, non credituri, si nollent.

AD TERTIUM respondeo, propheticam cognitionem obscuram esse, quatenus propheta non videt sibi loquentem. Quia tamen [Miscell. ib. n. 16. seqq. — Oxon. 3. d. 24. n. 17.] audit vocem eius, ac experitur se tangi ab illo, qui ipsum latet; certissimus est de veracitate revelatorum, talemque assensum præstat omnibus illis, qualem eliceret circa prima principia ex terminis nota. At per fidem infusam credens, utique firmiter assentitur omnibus credendis, innixus veracitati illius, qui nec falli, nec fallere potest. Quia tamen non tangitur a causa revelante, sed tantum credit illis, qui primum a Deo illuminati sunt, quales fuerunt Apostoli et Pro-

phetae, non tanta firmitate illis assentiuntur, quanta ipsi Prophetæ adhaeserunt eis, quae a Deo audierunt loquente et tangente animam, cui fiebant revelationes; adeoque prophetia, fidesque infusa non unum eundemque habitum important.

AD QUARTUM dicimus, [*Miscell. ib.*] primam Apostoli auctoritatem esse intelligendam de communi statu fidelium, qui non dignantur prophetica cognitione, sed tantum per fidem illuminantur. Secundum vero putamus intelligi debere, in comparatione ad notitiam facialem, quae est futura in Patria, respectu cuius etiam aenigmatica est quaecumque demonstratio.

ARTICULUS V.

UTRUM PROPHETA DISCERNAT SEMPER QUID DICAT
PER SPIRITUM PROPRIUM, ET QUID PER SPIRITUM PROPHETIAE.

Doctor, Miscell. q. 6. — S. Thom. 2. 2. q. 171. a. 5.

RESPONDEO, pro *quaesiti* intelligentia, [*Miscell. q. 6. n. 7.*] sciendum, referente Aug., 12. *super Gen.*, cap. 22. aliquando humanas mentes tangi vel pati quemdam instinctum, ex quo impelluntur ad praedicenda futura et latentia, cuius eventus exempla subiicit Aug., quamvis interim ignorent undenam sit eiusmodi instinctus, perinde ac de bono fortuito loquitur Philosophus, 11. *Metaphy.* cap. 9. ideoque is instinctus vocatur a Sanctis et Doctoribus *casus prophetiae*, quasi aliquid imperfectum respectu propheticae cognitionis; ac proinde ob talem instinctum nemo reputatur vere Propheta. — Verumtamen talis casus multipliciter evenire potest, nempe in loquutione, opere, et cognitione. Exemplis res declaratur: Isaias, c. 7. praedicens, *ecce virgo concipiet, et pariet filium*; utique intellexit quod futurum pronunciaverat; sed non Caiphas, dicens, *expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo*. Ioann. 11. Et is quidem est casu prophetiae in loquutione. In opere autem, cum Hieremias iussus est ponere lumbare in Euphrate, invenitque illud putrefactum, Hier. cap. 2. utique Propheta intelligebat eius facti significatum, sed nequaquam milites dividentes Christi vestimenta, Ioann. 19. sciebant quid id significaret. In cognitione tandem est prophetiae casus, *uno modo*, ut si quis videns visionem imaginariam, sicut Pharao spicas, et Balthassar manum scribentem, ille in somnio, hic in vigilia, nec intelligat visorum significatum. *Alio modo*, si probe percipiat quod sibi revelatum est, ambigat tamen utrum sit facta revelatio a Deo. Quo in casu dicit Ioann., 1. Can., cap. 4. *Probate spiritus*, etc. quum scilicet circumstantia aliqua praebet sufficiens motivum dubitandi. Quibus in casibus non est aliquis perfecte Propheta, nec pollet prophetica cognitione, etsi habeat aliquam participationem illius. — Verum aliquando sic fit revelatio, ut homo nedum intelligat id quod sibi revelatur, sed etiam certissime tenet revelationem a Deo sibi fuisse immissam Deo tangente mentem Prophetæ, eoque experimento tenentis ac audientis internam loquutionem, sic ut de ipsa dubitare non possit; atque haec est prophetica cognitio propria et perfecta; quem cognoscendi modum nacti sunt illi, quibus sacra Scriptura primum revelata est, nobisque tradiderunt, saltem quoad ea quae ibi ex principali intentione scribuntur, uti sunt

pertinentia ad salutem, tam quoad credenda quam de iis, quae agenda sunt quaerentibus vitam aeternam. — Cum talis ergo sit spiritus prophetiae, evidens est, Prophetas decipi non posse circa ipsam, imo oportere certissimos esse de interna inspiratione facta per mentis contactum. E contra vero cum aliter experiuntur, etsi quodam instinctu agantur, a ratione cognitionis propheticae excidere certum est. Quod erat declarandum.

ARTICULUS VI.

UTRUM EA, QVAE PROPHETICE COGNOSCUNTUR
VEL ANNUNTIANTUR, POSSINT ESSE FALSA.

Doctor, Miscell. q. 6. — S. Thom. 2. 2. q. 171. a. 6.

RESPONDEO, ex dictis in *praecedentibus*, evidens esse, haud fieri posse ut falsitati subiecta sint quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur. Cum enim Prophetis exploratum sit, Deum esse qui loquitur ipsis haec aut illa praedicendo; ac talem loquentem nec velle nec posse fallere aut falli; subinde certissimi sunt de veritate revelatorum, nec ulla ratione infici posse ulla falsitate. — Verumtamen, quod hic infert quaestionem et ambiguitatem, est exemplum Ioniae Prophetae, qui Deo praecipiente, ut proficiscetur in Ninivem civitatem, annuntiaturus subversionem eius, parere recusavit, ne inveniretur mendax, si Deus, prae multitudine miserationum suarum decreto mutato, civitati parceret. — Ad intelligentiam praedictae et aliarum eiusmodi difficultatum, [*Miscell. q. 6. n. 14.*] quae ex Scriptura obiici possunt, sciendum est, Deum dici cognoscere futura uno modo, quia statuit ordinem causarum; alio modo quia attingit exequutionem, idest novit futuritionem illius pro tali temporis differentia repraesentandam; cum nihil latere posset contuitum intellectus infiniti, postea quam voluntas eius futuritionem determinavit. Homo autem si quaedam praescit futura, id non est nisi quia didicit ordinem causarum, ut Astrologus futuram ecclipsim; ex motu enim corporum caelestium videt futuritionem illius. — Deo autem revelante Prophetis pro libito, aliquando loquitur eis de ordine causarum ad hos et illos effectus ordinarum, ut demerita populi exigentia talem poenam, ut Ioniae subversionem Ninivitarum; et tunc est tantum Prophetia comminationis, seu conditionalis; aliquando vero etiam exitus rerum revelat, seu exequutionem, uti revelavit Samueli, fore ut a Saule auferetur regnum Israëlitarum, et daretur Davidi ac domui eius, 1. Reg., cap. 15. *Scidit, inquit, Dominus Regnum tuum a te et dedit illud proximo tuo meliori te: porro triumphator in Israël non parcat*, etc. Prophetia igitur semper est certus de veritate illius, quod est sibi revelatum non de aliis, ac proinde si sibi reveletur tum ordo causarum, tum exequutio, seu repraesentatio illius, ad quod ordinantur, tunc profecto est certus de utroque. Si primum tantum ei ostendatur, de illo praecise est certus, et non de effectu fiendo. Et ita Iona evenit. Is enim utique certus erat, demerita Ninivitarum meruisse subversionem civitatis eorum; sed quid de facto eventurum esset, nesciebat; et sciens Deum esse infinite misericordem, ambiebat de eventu comminatae subversionis; atque hoc est, quod ipse Prophetia dicit, cap. 4. *Propter hoc praeoccupavi ut fugerem in Tharsis:*

scio enim quia tu Deus clemens et misericors es. Et ita de facto evenit; nam populo illo mores in melius commutante, distulit Deus comminatum poenam illis infligere.

QUAES. CENTESIMASEPTUAGESIMASECUNDA.

DE CAUSA PROPHETIAE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa prophetiae.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum prophetia sit naturalis. - 2. Utrum sit a Deo mediantibus Angelis -
3. Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. - 4. Utrum requiratur bonitas morum. - 5. Utrum sit aliqua prophetia a daemonibus. - 6. Utrum prophetiae daemonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I.

UTRUM PROPHETIA POSSIT ESSE NATURALIS.

S. Thom. 2. 2. q. 172. Quaedam huc spectantia tacta sunt 1. p. q. 57. art. 3. et q. 86. art. 4. et q. 145. art. 4. ideo praeter dicta q. praecedenti unde evidens est solutio praesentis quaesiti, hic nihil addendum.

ARTICULUS II.

UTRUM PROPHETICA REVELATIO FIAT PER ANGELOS.

PRAESENS quaesitum expensum habes in terminis 1. 2. q. 98. art. 3. huc etiam spectant quaedam tacta art. 1. q. 171. p. partis.

QUAEST. CENTESIMASEPTUAGESIMAQUINTA.

DE RAPTU, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de Raptu.

Et circa hoc quaeruntur sex.

1. Utrum anima hominis rapiatur ad divina. - 2. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel ad appetitivam. - 3. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. - 4. Utrum fuerit alienatus a sensibus. - 5. Utrum fuerit totaliter anima a corpore separata in statu illo. - 6. Quid circa hoc sciverit, et quid ignoraverit.

ARTICULUS I.

UTRUM ANIMA HOMINIS RAPIATUR AD DIVINA.

Doctor, Oxon. 2. d. 11. — Report. ib. q. 1. — S. Thom. 2. 2. q. 175. a. 1.

RESPONDEO: *hic dicitur* in sententia: modus homini connaturalis intelligendi est, ut per sensibilia intelligat veritatem, et ideo quando

abstrahitur a sensibilibus apprehensione, dicitur *rapi* seu pati *raptum*, etiamsi elevetur ad ea ad quae naturaliter ordinatur. Id vero triplici ex causa potest evenire. *uno modo* ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem, alienationem patiuntur: *secundo modo* virtute daemonum, sicut patet in arreptitiis: *tertio* denique accidere intelligitur virtute divina; et sic loquimur nunc de raptu, quatenus nempe quis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia percipienda cum abstractione a sensibus.

Ad secundum modum quod attinet, [Oxon. 2. d. II. n. 4.] *nos dicimus*, nullam intellectionem actualem, nec speciem intelligibilem posse Angelum, seu bonum, seu malum, causare in intellectu nostro, ut causa totalis eius effectus. Et quidem non ex aliqua impotentia ex parte Angeli, quia sufficienter est in actu primo, valens proinde efficere in intellectu alterius Angeli actum secundum. Sed causa vel impedimentum reperitur ex parte intellectus nostri; qui intellectus, pro praesentis status conditione, est passivum determinatum respiciens praecise determinatum activum; quod activum adaequate conflatur ex phantasmate et intellectu agente, ideoque impeditur ne immediate excipere queat immutationem ab aliquo actu intelligibili sine phantasmate. Nam phantasmata se habent pro statu isto ad intellectum nostrum, sicut sensibilia ad sensum; quia quemadmodum sensus non immutatur primo, nisi a sensibili extra, ita intellectus noster prima immutatione non immutatur nisi a phantasmate. — Ex his latius *p. p. q. III. per totum* declaratis, sequitur manifeste, neminem Angelorum posse aliquem intellectum rapere ad visionem intellectualem; atque ita raptum quemcumque virtute diaboli peractum, esse praecise ad aliquid intense imaginandum; nam intensa imaginatio reddit animum sic distractum ab omni alia cogitatione cuiuscumque actualis intellectionis, ut videatur sibi intellectualiter cernere; et fortassis eiusmodi intensam imaginationem obiecti alicuius concomitatur intellectio rei imaginatae. Adeoque raptus omnis, ad quem potest homo seipsum disponere in hac vita per assuetudinem, non est ad aliquam visionem mere intellectualem, sed tantum imaginariam, et ad intellectionem quae concomitatur imaginariam visionem. Quamvis forte eiusmodi quietatio in homine ab omnibus extrinsecis, per talem visionem quandoque disponat, ut Deus animam adeo tranquillam rapiat ad visionem intellectualem.

ARTICULUS II.

UTRUM RAPTUS MAGIS PERTINEAT AD VIM COGNITIVAM,
QUAM AD VIM APPETITIVAM.

MANIFESTA est solutio ex dictis *articulo praecedenti*, quam etiam docet *hic* S. Thomas.

ARTICULUS III.

UTRUM PAULUS IN RAPTO VIDERIT DEI ESSENTIAM.

Doctor, Oxon. 2. d. 3. q. 9. — 4. d. 49. q. 12. — S. Thom. 2. 2. q. 75. a. 3.

RESPONDEO, 1. 2. q. 5. art. 3. proposito quaesito: *Utrum homo in mortali vita esse queat beatus?* respondentes, diximus, de potentia Dei absoluta fieri posse, ut homo mortalis sit beatus. Et quidem dogma fidei est, Christi animam, etiam cum corporis mortalis forma esset, beatissimam extitisse; ac proinde haud esse posse formalem repugnantiam inter beatitudinem et hominis mortalitatem; est igitur de facto quaedam repugnantia virtualis; ut si aliqua causa nata est exire in hunc effectum, effectus illi oppositus opponitur et causae, non quidem formaliter sed virtualiter. Ita in casu, beatitudo est causa immortalitatis in anima, quatenus est corporis forma; mortalitas proinde repugnat beatitudini, quia eius effectui opponitur. — Quapropter [*Oxon. 4. d. 49. q. 12. n. 6. seqq.*] Deo largiente beatitudinem homini mortali, non solum est miraculum repraesentatum per ipsius absolutam potentiam; sed praeterea aliud opereretur concurrere miraculum, quo impediatur redundantia gloriae in corpus, unde evaderet impassibile et immortale. Et eiusmodi extitit dispensatio in Christo Domino, qui una extitit beatus et passibilis. Quae omnia latius explicata habes *loc. cit.* 1. 2. — *Ad inductam ergo quaestionem* respondentes *dicimus*, nullam extitisse repugnantiam quominus Paulus in raptu illo mirabili, cuius meminit ipse 1. Corinth., cap. 12. viderit divinam essentiam, et revera, transeunter tamen, fuerit beatus. Et si vidit per transitum, ita Deus potuit talem visionem et fruitionem conservasse. Et quidem ipsemet testatur, raptum se ad tertium Caelum, ac vidisse plane ineffabilia, qualis est Dei essentia clare visa. Et visorum quidem recordabatur, sed eadem enarrandi deesse sibi facultatem testatur. Atque hanc sententiam docet Augustinus, 12. *super Gen.*, cap. 27. et 28. *et alibi*.

FINIS TOMI QUARTI.

IMPRIMATUR:

F. ALBERTUS LEPIDI O. P. S. P. A. Magister.

JOSEPH CAPPETELLI, Archiepiscopus Myrensis, *Vicesgerens*.

INDEX RERUM

A

	<i>pag.</i>
Ablato fine, aufertur et actus humanus, et solus potest remanere actus hominis	7
Actionem esse propter finem quomodo intelligatur	3
Actione nullius creaturae quaecumque sit homo beatitudinem consequitur .	89
Actum operantis esse Deo acceptum, idest ad praeium ordinatum, de habitu inhaerentis charitatis	704
Actum primum non imperat voluntas mediante actu priori	173
Actuum humanorum ordo et processus	229
Actus a charitate procedens, vel per illam imperatus refertur in finem actu, virtute, et habitu, et quomodo	757
Actus aliquis esse potest indifferens secundum suam speciem, et quomodo .	193
Actus amandi Deum in se, et desiderandi sunt duo	822
Actus amoris amicitiae inest voluntati ut praedita est affectione iustitiae, concupiscentia vero ut habet affectionem commodi	142
Actus beatificus perfectior est suo habitu	36
Actus elicited per habitum supernaturalem an sit naturalis?	705
Actus elicited secundum affectionem iustitiae est praestantior illo, qui est in ipsa secundum affectionem commodi	142
Actus esse potest in appetitu intellectivo, qui nec sit finis, nec eorum, quae sunt ad finem	111
Actus exterior imperatus est alius ab imperante	170
Actus ex genere bonus, actus ex specie bonus, et actus moraliter bonus quomodo distributive esse possint indifferentes	198
Actus exterior imperatus, et interior imperans distinctam habet bonitatem vel malitiam	170
Actus externus aliam superaddit moralitatem actus interni moralitati, etsi uterque sit ab eodem agente et ad eundem finem	170-223
Actus hominis, quomodo recipiant speciem a fine	7
Actus humanus ultra naturalem habet et moralem bonitatem, si sit conveniens, aut malitiam, si disconveniens rectae rationi	ib.
Actus humanus proprie dictus quis sit?	3
Actus humanus secundum propriam acceptionem duos importat respectus .	ib.
Actus humani qua ratione ab actibus hominis differant	7
Actus humani sunt omnino voluntarii	93
Actus humani non solum immediate a voluntate eliciti, verum etiam imperati, sunt primo et per se voluntarii	94
Actus humani, secundum quod boni vel mali sunt, habent rationem meriti vel demeriti apud Deum	229
Actus humanus non ab eodem, quo formaliter est bonus vel malus moraliter, est imputabilis ad laudem vel culpam	228

Actus humanus non ex eo formaliter est laudabilis, vel culpabilis, quia malus vel bonus, sed tantum connotative.	227
Actus humanus non ex naturali sed ex morali bonitate vel malitia rationem rectitudinis vel peccati sortitur	226
Actus indifferens etiam secundum individuum esse potest	196 seqq.
Actus indifferentes quinam sint vere humani.	
Actus indifferens quomodo sit imputabilis	4
Actus implicitus de omnibus credilibus semper fuit necessarius	789
Actus intellectus quinam, et quomodo sub voluntatis imperium cadant.	174
Actus intellectus sub voluntatis imperium et potestatem cadit.	174
Actus idem interior non potest esse bonus, et malus	226
Actus moralis speciem accipiens ab obiecto, est actus a potentia libera elicitus.	8
Actus meritorius principalis est a gratia, quam a voluntate	716
Actus meritorius quid?	229
Actus nisi virtute contineat habitum inductum, influere non potest in augmentum habitus generati	274
Actus potentiarum sensitivarum, an et qualiter imperentur a voluntate.	176
Actus primus non est principaliter beatitudo	40
Actus primus supernaturalis, licet creetur non tamen id est verum de actu secundo, etsi sit supernaturalis	705
Actus plures subordinati simul esse possunt in eadem potentia	
Actus, qui tantum per habitum et non actu, vel virtute ad ultimum finem ordinatur, an sit meritorius?	758
Actus quotupliciter referatur in finem	197
Actus supernaturalis quare dici non possit creatus	705
Actus voluntatis a voluntate imperatur, sive ipsa volente aut nolente elicitur.	172
Actus vegetativi, an imperentur a voluntate?	178
Ad actum humanum proprie dictum requiritur intentio	2 seqq.
Ad Animae extensive completam beatitudinem facit corporis etiam beatificationis	68 seqq.
Affectionibus duabus praedita est voluntas, iustitiae scilicet, et commodi	821
Affectione commodi nemo vult nisi in ordine ad se	ib.
Affectio iustitiae est amicitia, commodi vero concupiscentia	358-819
Agere propter finem quid sit?	2
Agens naturale ex sua imperfectione habet nihil posse dirigere, nisi in virtute cognoscentis	6
Agens quodlibet, quod non est casus, vel fortuna, agit propter finem	2
Agere propter finem quibus agentibus competat	2 seqq.
Agens naturale, vel est primum, vel a superiori determinatum	127
Agere ex electione mediorum ad finem non competit brutis, sed tantum ex naturali instinctu.	152
Agens subditur iustitiae commutativae ratione actus sui.	228
Amans quomodo exit a se, et fit amatum	41
Amor beatorum non sequitur consequentionem finis sed est ipsa assequutio.	48
Amicorum societas ad verac beatitudinis rationem non spectat	76
Amicorum societas ad gaudium et voluptatem accidentalem beatorum civium tantummodo facit.	ib.
Amicitia infusa formaliter ab acquisita distinguitur	822
Angeli seu boni seu mali quare non possint venialiter peccare	579
Angelus seu bonus seu malus non potest causare in nobis intellectionem pro praesenti statu	925
Angeli nequeunt hominem rapere ad visionem intellectualem.	ib.
Anima etsi intensive et estensive beata esse queat sine corpore, omnimoda tamen extensione beata esse non potest sine corpore impassibili	72
Anima corpore exuta esse potest perfecte beata	69

pag.

Anima separata est imperfecta in essendo, non primo et essentialiter, sed participative	69
Anima secundum suas potentias primo est habituum subiectum, secundum essentiam vero tantum secundario	247
Appetitus intellectivus, et sensitivus quomodo differenter respiciant bonum sub ratione obiecti	6
Appetitus finis est in toto genere causae etiam contra distincto a genere agentium a proposito	5
Appetibilia minime procedunt in infinitum	11
Appetibile supremum praecise est illud, quod cuilibet intellectuali naturae est propter se volendum	10
Appeti repugnans propter aliud illud est propter se volendum	ib.
Appetibile supremum quomodo omnibus, quae sunt, communicetur	11
Appetitum habentium non intelligitur ultimata perfectio nisi habito eo, quod eo appetitū propter se appetitur.	13
Appetitus beatorum magis diligit obiectum beatificum, quam naturam cuius est appetitus	61
Appetitus tantum proprie tendit in finem, non intellectus	57 seqq.
Appetitus inferior, si per vehementem immutationem impediatur rationis usum, necessario voluntatem trahit; secus non impediatur	134
Appetitum obtemperare rationi quomodo intelligendum	167
Ars quo pacto sit virtus intellectualis.	314
Ars est virtus ad intellectum practicum, non vero ad partem animae speculative pertinet	313
Attritio sine sui mutatione fit contritio adveniente gratia	735
Aversionis a fine intelligentia varia	225
Aversio ab ultimo fine quoduplex	418
Averti ab ultimo fine est dupliciter.	435

B

Baptismi duo tempora; nec praeceptum eiusdem incepit apud omnes uno eodemque tempore, sed successive	657
Beatus homo in hac vita de potentia Dei absoluta esse potest	926
Beatitudines in quo singillatim consistent, explicatur	404
Beatum frui summo bono, quod est essentia, non fruendo Personis, vel una sine altera, est possibile de absoluta Dei potentia	797
Beatitudines non important ab habitibus virtutum diversos habitus	404
Beatitudo simpliciter in solo actu, qui est fructio, consistit.	141
Beatitudo in actu amoris concupiscentiae non consistit.	142
Beatitudinem fore sempiternam est de fide	84
Beatitudo extensiva non est perfecta usque ad resurrectionem	58
Beatitudo intensive sumpta in unica tantum operatione, extensive vero in omnibus potentiis immediate attingentibus obiectum beatificum, statuitur.	56
Beatitudo simpliciter extra omne genus scientiarum speculatarum consistit.	52
Beatitudinem in Visione consistere confutatur	47
Beatus assequitur finem ultimum per amorem	46 seqq.
Beatitudini imperfectae in hac vita etsi competant plura bona exteriora, perfectae tamen in altera vita competere minime possunt	72-74
Beatorum sedem congruit esse sitam in celsissimo pulcherrimoque mundi corpore, sicut damnatorum locus est in infimo	75
Beatus velle non potest infelicitatem, non quia necessario habet eam nolle, sed quia esse nequit obiectum actus volendi.	67

	<i>pag.</i>
Beatitudo creati intellectus ad practicum, non ad speculativum intellectum pertinet	50
Beatus quomodo sit impeccabilis, explicatur	65 seqq.
Beatificari simpliciter non potest, quod non coniungitur meliori se	20-44
Beatificabilia non sunt, quae carent operativa potentia, nec etiam secundum quid	20
Beatificabilis est Deus minus nobili ratione, quam beatificativus	41
Qualiter ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis	65
Beatitudo perfecta-imperfecta	68
Qualiter ad beatitudinem requiratur corpus	ib.
Vel corporis perfectio	72
Societatem amicorum non spectare ad rationem beatitudinis	76
Beatitudinem posse adipisci	78
Beatitudinis capax nulla natura homine inferior est	80
Beatitudo animae in corpus redundans reddit illud secundum quid beatum	
Beatitudo non est nobilissima perfectio nisi inter actus secundos	44
Beatitudo essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, consistit	40 seqq.
Beatitudo an principaliter sit in essentia, vel in potentia	46
Beatitudo est, perfectior intelligeretur si de eius essentia esset delectatio, sic tamen statui non potest	40 26
Beatus per illapsum non aliter se habet nunc, quam prius	39
Beatitudo obiectiva non potest aliquid hominis esse	28
Beatitudo in operatione, qua potentia, et essentia, cuius est potentia, extrinseco perfectivo uniuntur, sita est	25
Beatitudo hominis in voluptate non consistit, nec voluptas ad ipsius essentiam spectat	ib.
Beatitudo principaliter est in potentia	40
Beatitudinis nomine quid intelligendum veniat	23
Beatitudo principaliter esse non potest in essentia	40
Beatitudo essentialiter dicit respectum et absolutum, vel secundum necessario connotat	35
Beatitudo admittit gradus pro diversitate naturarum intellectualium	36
Boetii auctoritas, <i>Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus</i> , quomodo intelligenda	22
Beatitudo non est homini bonum indifferens, sed magis propria ac ultima eius perfectio	21
Bona temporalia de rectae rationis dictamine his utentibus dantur, ut per ea consequantur praemium sempiternum	770
Bonorum distinctio in tria genera ex August. 1. <i>Retract. c. 9.</i>	769
Bona temporalia quomodo cadere possint sub merito	770
Bona, quibus stant Respublicae, sunt fidelitas, et iustitia communis	878
Bonitas divina sola est ratio terminandi actum charitatis	846 seqq.
Bonitas moralis describitur	180-292
Bonitas actuum humanorum ex circumstantiis pendet	185, et ex fine 186-191
Bonitas sive malitia actus interioris est alia a bonitate vel malitia exterioris	220
Bonitas vel malitia omnimoda actus exterioris in ipsum a voluntate derivatur	218
Bonitas ex fine intento sicut tota pendet a voluntate, ita et reliqua quae ex fine et circumstantiis inest	219 seqq.
Bonitas vel malitia per prius inest actibus voluntatis, et exinde in actus exteriores derivatur	216
Bonitas moralis volitionis triplex	105
Bonitas prima actus moraliter boni ex obiecto est ex fine	107-183

C

	<i>pag.</i>
Cardinales virtutes quomodo maneant in Patria.	348
Cardinalium virtutum in politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares conveniens divisio	349
Carentia culpa est prior executione sua gratia	743
Causa sufficiens et adaequata habituum est actus, non vero potentia in qua sunt habitus	257
Causa efficiens virtutes in appetitu sensitivo quomodo sit voluntas	258
Causa habitus in appetitu sensitivo quare sit actus voluntatis	ib.
Causa virtutum est operum assuetudo.	363
Causae naturales a suis formis determinantur ad proprios fines	5
Causa quaelibet non agit ex praecognitione finis	4
Causae omnes per se necessario agunt propter finem.	ib.
Causa per se est prior causa per accidens vel natura, vel perfectione	116
Causa gratiae est solus Deus	721
Causa non accipit perfectionem ab effectu	183
Ceremonialia evacuata cessant ut umbrae adveniente veritate	659
Charitatis in augmento non fit extractio partis novae ad actum de potentia praeexistentium	272
Charitas augetur eodem instanti, quo elicitur actus meritorius	267
Charitas in eodem instanti temporis quo creatur infunditur animae, in alio tamen atque alio instanti naturae	273
Charitas dum augetur non mutatur proprie, sed metaphorice	ib.
Charitas augetur per additionem novae realitatis praeexistenti, ab eo, qui praeexistenti dedit esse	272
Charitas caeteris theologicis virtutibus praestantior	388-837
Charitas ad actum amandi Deum indistincte inclinatur	396
Charitas respicit Deum ut summum bonum, non ut praesens vel absens.	ib.
Charitas in patria minime evacuanda	ib.
Charitate pollens viator nequit esset beatus, et quare	ib.
Charitatis actus esse potest intensus, remissus, et medius	821
Charitatis habitus creatus in anima est omnino admittendus	827
Charitatis obiectiva ratio est Deus in se sub ratione absoluta.	834
Charitas est virtus theologica affectiva.	832
Charitas ita participat bonitatem, ut esse nequeat sine participato, imo est ipsum participatum	831
Charitas est omni dono creato perfectior, ac Deus aliter dicitur charitas, aliter spes, patientia, etc.	827 seqq.
Charitatis habitu eodem, quo Deum diligimus, et proximum	846
Charitatis fervor qualiter imminuitur per venialia peccata	842 seqq.
Charitatem nulla creata causa destruit, vel imminuit effective.	843
Charitas unde arguitur procedere in infinitum, evidenter concluditur habere statum, cum non possit perfectior creari.	840
Charitatis habitus ratio obiectiva tripliciter potest intelligi et explicatur praeclare a Doctore	834
Charitas quomodo participet bonitatem	831
Charitatis quodnam obiectum primum, quodve secundarium.	847
Charitatis actus ab eadem charitate procedentes quemdam amoris habitum gignunt.	843
Charitas, iuxta leges a divina sapientia fixas, numquam diminuitur a Deo ob veniale peccatum	ib.

	<i>pag.</i>
Charitas non est ulli diminutioni subiecta, sed aut omnino tollitur per subtractionem influxus divini, aut nihil eius deperit	ib.
Charitas minime augeri potest in infinitum, sed est status in ipsa. 840 seqq.	840 seqq.
Charitatis habitum non esse ponendum quaedam rationes probantes quae et aducuntur, et confutantur	827 seqq.
Charitas est amicitia late sumendo <i>amicitiam</i> , et aequalitas est conditio concomitans amicitiam.	825
Charitatis actus esse potest sine actu spei	821
Charitatis inhaesione virtutes omnes dicuntur formatae, sine ipsa vero informes	757
Charitatis habitus iusto inhaerens reddit ipsum dignum vita aeterna, etiam nihil operantem	753
Charitate praediti non quilibet actus est Deo acceptus	751
Charitas ab objecto cuius est participat quamdam naturae vim activam respectu actus elicit iuxta eiusdem inclinationem.	753
<i>Charitas est sicut sessor ad equum, et voluntas respectu gratiae pedissequa est, non praevia</i> , id verum est respectu actus inquantum est meritorius, sed non inquantum est actus in substantia	756
Christus omnibus, qui primam gratiam accipiunt, eiusdem collationem meruit	762
Christus non meruit per actus, qui sunt proprii Trinitatis.	830
Circumstantiae quando nam actibus moralibus speciem boni, vel mali attribuant	200-202
Circumstantiae actuum humanorum quot sint	106
Circumstantias actuum humanorum considerare ad quem pertineat	ib.
Circumstantia est actus humani accidens.	105
Circumstantiae aggravant peccata	442
Circumcisionem fuisse mortiferam post Evangelii publicationem non videtur probandum	657
Circumcisionis quatuor tempora distinguit Magister Sent.	ib.
Circumcidere parvulos suos sub mortali post Christi mortem usque ad Evangelii promulgationem tenebantur Hebraei; unde non videtur tunc circumcisionem fuisse revocatam.	ib.
Circumcisio in Christi morte non fuit evacuata, sed relaxata	ib.
Circumcisionem licitam fuisse, minime autem necessariam a tempore passionis Christi usque ad Evangelii promulgationem, dictum hoc non recipitur a Scoto	ib.
Cognitio illa est practica, quae aptitudinaliter est conformis rationi rectae, ipsaque naturaliter prior	50
Cognitio tam perfecta, quam imperfecta repraesentativa Deitatis est immediate ab ipso Deo	89 seqq.
Commutationem negotiativam utilem esse Reipublicae	891
Comprehensio non ingreditur formalem rationem beatitudinis.	63
Concupiscentia non efficit involuntarium	104
Conditiones ad iustam permutationem requisitae	888
Consentientia erronea, quando deponenda	212
Consensus non alius actus ab electione et volitione.	160
Consensus et dissensus, quod idem est ac velle et nolle, ad rationem meriti vel demeriti sufficiunt	160 seqq.
Consentire in actu est solius portionis superioris animae	162
Consensus potest efficere tum finem, tum ea quae sunt ad finem	ib.
Consensum aut dissensum praebere brutorum esse non potest	161
Consentire in voluntate idem est ac simpliciter velle; dissentiri vero idem quod simpliciter nolle	160

	<i>pag.</i>
Consentire uti et dissentiri solius appetitivae potentiae est.	160
Consilium. Vid. multa.	158
Contritio quomodo praecedat et sequitur deletionem peccati.	730
Contritio an praecedat peccati deletionem.	ib.
Contractus tres translationis dominii, permutatio, mutuatio, emptio. 888 seqq.	888
Contractum omnem comitatur aliqua donatio saltem seclusa fraude.	ib.
Convenientia aut disconvenientia obiecti unde constet	183
Convenientia actus ex quibus iudicetur	180
Corpus non est habituum subiectum, nec in ipso sunt habitus reponendi. 246	246
Corporis reparatio ac restitutio ad quid in Beatis.	69
Corporis beatitudo non stat cum vita mortali.	83
Corpora caelestia in actum intellectus seu voluntatis actionem habere quomodo possint	125
Creatura infra hominem nobilissima bonum materiale tantum potest attingere. 19	19
Creaturae aliae ab homine, ipsoque inferiores, in fine ipsius haud convenire possunt sic, ut simpliciter conquiescant.	ib.
Creatura infra hominem quomodo possit in proprio fine secundum quid quiescere, ac dici beata.	ib.
Creatura inferior a superiori adiuatur ad suos fines naturales, non ad supernaturalem	90
Credenda explicite sive a Praelatis sive a subditis, explicantur.	791
Credere aliquid explicite omnino oportet ad salutem consequendam.	789
Credibilia non sunt praesentia in habitu; scita vero sunt praesentia intellectui. 794	794
Credendi actus a duobus dependet, scilicet ab habitu inclinante, et credibili praesentato	801
Credere in Mediatorem tenentur omnes de necessitate medii.	792
Credere plura explicite debent Maiores in Ecclesia, quam simplices.	791
Culpa actus nullam realem relationem fundat.	543
Culpa non opponitur formaliter gratiae	738
Cupiditas radix omnium peccatorum minime dicenda est	529
Cur quandoque causae aberrent a fine.	5

D

Damnificari directe in moribus ab alio nemo potest, sed quisque peccans a seipso laeditur in bonis animae	872
Damnificans alterum in corpore iuste posset legi talionis subiici.	ib.
Damnificans alium inducendo illum ad vitia, corruptionemque virtutum, tenetur ad restitutionem modo sibi possibili.	ib.
De absoluta Dei potentia posset esse visio beata sine delectatione et gaudio. 26	26
Decalogi praecepta ulla esse dispensabilia est sententia negans, quae explicatur	644
Dei dilectio potest de potentia absoluta stare cum odio proximi, non vero de potentia ordinaria	853
Dei odium non est peccatum in Spiritum Sanctum, sed desperatio cum proposito non poenitendi	811
Delectabile praesens delectationem causat, absens vero spem	358
Delectabile quomodo causat spem, et delectationem	814
Delectationem non ingredi beatitudinis essentiam declaratur	26
Delectatio est passio consequens beatitudini, quae est operatio	ib.
Delectatio non est praecisa ratio quare aliquid appetimus	ib.

Delectatio causatur ab obiecto beatifico, et in appetitu mediante operatione recipitur.	27
Delectatio ultimate quietat voluntatē, ut est receptiva passionum, sicut fruitione ultimate perficitur, ut est susceptiva operationum.	59 seqq.
Delectatio in Beatis non est id, quo voluntas adhaeret amore summo bono, sed operatio	ib.
Delectatio sequitur operationem, non tamen ab ipsa, sed ab obiecto potius causatur.	61
Delectatio non spectat ad beatitudinis essentiam, sed ad integritatem ipsius extensivam.	59
Delectatio et tristitia subreptitia esse potest in voluntate ante omnem actum elicitum ipsius.	134
Delectatio non est in factione, quatenus factio est	237
Desiderium ad aliquid esse non potest, nisi ostensum ut possibile	819
Desiderium variare rationem formalem obiecti falsum omnino est.	822
Desperans de aeterna salute, illa desiderat desiderio conditionato, quia vellet eam si posset.	815
Desperans quomodo desiderat Beatitudinem.	ib.
Deus est quidem causa finalis omnium, sed non finis dat ultimam perfectionem omnibus.	20
Deus est beatus per operationes immanentes, et consimiliter secundum proportionem creatura	39
Deum efficere hominem beatum in hac vita mortali nulla est intrinseca repugnantia.	82
Deus est causa finalis omnium, sed non finis	80
Deus solus, et nihil aliud ab ipso habet esse necessarium	85
Deus potuisset quidem absque ullis meritis beatitudinem de potentia absoluta conferre, de ordinaria tamen sine bonis operibus consequi minime potest	91
Deus non habet ut principium extrinsecum necessario voluntatem movere.	135
Deum futura cognoscere dicitur duobus modis.	923
Deus Prophetis revelans, qualiter illis loquatur.	ib.
Deum super omnia, et super seipsam potest creatura rationalis in suae naturae institutione diligere tam intensive, quam extensive, supposita generali Dei influenza.	858
Deum super omnia diligere intelligi potest extensive, et intensive	860 seqq.
Deum super omnia diligere quomodo possumus	ib.
Deum diligere super omnia tam intensive, quam extensive debet viator.	ib.
Deus qualem potest hominem creare, talem potest reparare	732
Deus non acceptat ad gloriam nisi habentem aliquid, quo caret non acceptus ad eam	730
Deus, in quo omnia mediatus vel immediatus continetur, est fidei infusae obiectum materiale; qua vero veritas prima revelans est formalis ratio sub qua fides circa Deum vertatur.	775
Dicere falsum testimonium semper est peccatum mortale	896
Dictamen prudentiae tunc est perfectum atque completum cum voluntas quod recte dicat amplectitur.	302
Dictamen rectum simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione dictati in voluntate	ib. et 326
Dictamen rectum, seu prudentia est moralium virtutum regula	311
Dictamen rectum non oportet ut eliciatur ab habitu prudentiae	293
Dictamine recto nobilior electio.	311
Differentia habituum tanta est, quanta actuum.	286
Differt habitus principii ab habitu conclusionis	ib.
Diffamare alterum quotupliciter quis possit	875

	<i>pag.</i>
Differentia inter iuramentum in condemnabilibus et in favorabilibus.	896
Diligendum esse proximum non inferitur necessario ex dilectione Dei; nec ex dilectione proximi sequuntur ut conclusiones praecepta secundae tabulae.	640
Disconvenientia rationi est ob quam habitus distinguitur privative ab habitu moraliter bono	284
Dispositio duplex: per negationem contrarii, et per positionem convenientis.	238
Dispensatio quid sit, et quanam praecepta sint dispensabilia.	645
Distinctio habituum est secundum obiecta concurrentia una cum potentiis ad actus.	282
Distincti et plures esse possunt habitus in eadem potentia	279
Distinctio habituum inquantum sunt habitus, et inquantum sunt formae.	282 seqq.
Distinguntur specificae habitus secundum differentiam boni, et mali	283
Distinctio positiva habitus a convenientia recto dictamini rationis desumitur.	284
Divina beatitudo nullam importat relationem ad obiectum, sed creatam concomitatur relatio realis attingentiae et unionis	35
Divisio habitus, qui stare possit cum fide	784
Dominii translatio auctoritate legis facta iusta est.	885
Dominium potestativum voluntatis, per quod simpliciter voluntarium constituitur, in quo consistat	97
Dominium potestativum voluntatis non solum est circa actum inferiorum potentiarum, sed etiam proprios	ib.
Donatio ut sit iusta quanam requirantur	888
Dona Spiritus Sancti a virtutibus non videntur distingui, et quare.	398 seqq.
Dona Spiritus Sancti esse ad salutem consequendam necessaria	402
Dispositio dupliciter accipitur	232-235
Dispositio absolute cum praecisione	234

E

Ecclesia Tyrannorum persecutione profecit	882
Ecclesia sicut sua potestate induxit inhabilitatem ad contrahendum in suscipientibus ordines sacros, per eiusmodi potestatem esset quem reddere habilem ad valide contrahendum	903
Electionibus faciendis absque mortali peccato satis est si quis sciat electum non esse indignum	896
Efficiens quomodo sit causa finis, et finis efficientis	3
Electio quomodo usum praecedat	165
Electio est tantum eorum quae sunt ad finem, et quandoque finis si ordinetur ad finem.	153
Electio est eorum, quae per nos geruntur, sed non praecise	154
Electio nobilior dictamine.	311
Electio mediorum ad finem ad animalia bruta non pertinet	152
Electio est actus liberi arbitrii ratione voluntatis	150
Electio est etiam ad impossibilia, et qualiter	155
Electio omnis libera atque voluntati, non necessaria.	157
Electionis gemina atque aequivoca acceptio.	156
Etymologia contractus, et cur ita nominetur	888
<i>Eubulia Synensis et Gnomon</i> quid, et an virtutes sint adiunctae prudentiae.	318
Eventus ut bonitatem, vel malitiam actui exteriori superaddat, quomodo aliquammodo esse debeat praecognitus.	225

F

	<i>pag.</i>
Falsum testimonium dicere semper est peccatum mortale	897
Fides est spe generatione prior, et spes charitate; charitas vero perfectione reliquis duabus praestat	358
Fides spes et charitas convenientissime virtutes theologicae adstruuntur	356
Fides et spes non sunt mansurae in patria	392
Fides acquisita una et infusa concurrente nequit tendere in falsum	781
Fides acquisita et infusa in quonam conveniunt; et ita evenire sentiendum est in particularibus revelationibus	780
Fides acquisita est occasio sive conditio acquirendi fidem infusam, unde haec se habet ut forma, illa ut dispositio	778
Fidem infusam praerequire fidem acquisitam non quasi causam dantem sibi firmitatem, sed tamquam occasionem sine qua non contingit fidem in actum exire, non est inconveniens	777
Fides unius rationis respicit credibilia diversarum rationum	776
Fidei articuli dupliciter possunt enumerari, aut pro ratione contentorum in eis, aut ad numerum Auctorum	788
Fides est in intellectu sicut in subiecto	801
Fidei articuli ab omnibus non necessario omnes creduntur explicite	791
Fidei articulis a nobis credendis, seu sint necessari simpliciter, seu ex suppositione, nihil omnino superaddi potest	787
Fidei infusae cur nequeat subesse falsuram	781
Fides non accipit certitudinem revelatorum ex obiecto, sed unice ab veritate testis revelantis, et ideo quaecumque creduntur sunt in enigmate et obscuritate	776
Fides corrumpitur demeritorie, et per infidelitatem tantum	808
Fides acquisita omnino est necessaria, ut quis exeat in actum credendi supernaturalia revelata	778
Fidem infusam dari iuxta Scripturam et Sanctos, eam autem inesse ostendi non posse, sed creditum est per eandem fidem	807
Fide acquisita possumus firmiter credere articulis revelatis	806
Fides num sit una virtus, et unde suam desumat unitatem	804
Fides informis fieri potest formata et e converso, estque una de virtutibus theologis	803
Fidei meritum non minuunt rationes ad credendum inductivae	800
Fidem atque spem esse informes sine charitate, uti et morales, et in quosita sit earum forma	803
Fides de Mediatore esse potest explicita, et implicita seu confusa	794
Fides infusa non ponitur tantum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum	807
Fides acquisita est supra opinionem, et infra scientiam	ib.
Fides quomodo sit certior et perfectior scientia, et aliis virtutibus intellectualibus	805
Fides infusa respicit Deum pro obiecto primo	775
Fidei formale obiectum vel formalis ratio est prima veritas revelans credita	ib.
Finis multipliciter accipitur	80
Finis praecedit in sua causalitate causas agentes, et recipientes	4
Finis intrinsecus cum obiecto coincidit	7 seqq.
Finis intrinsecus, sive obiectum dat speciem actui humano	ib.
Finis quomodo sit principium	3
Fine sublato actus hominis non potest esse nisi a phantasia vel fortuitus	7 seqq.
Finis qui dat speciem humanis actibus quinam sit, explicatur	ib.
Finis ultimo repugnat appeti propter aliud	22

Finis in quo consummata humanae naturae perfectio, unicus omnium omnino hominum est	17
Finis hominis alius extra ipsum, alius intra	28
Finis rationem habet non omne ultimum, sed optimum.	27
Fit ex finis praecognitione quod non fit casu, vel fortuito.	2
Finitum est quod est ad finem inquantum tale	31
Finis in ordine essentiali finium est tantum unus.	18
Finis ultimi rationem tribuentes Philosophi perperam et falso esse opinatos convincuntur	14
Finitum aliquod habet pro correlativo infinitum	31
Fines plures possunt occurrere errantem rationem sequentibus	17
Finium non est processus in infinitum	9
Finis ultimus alius <i>simpliciter</i> , alius <i>secundum quid</i>	164
Finis in operabilibus quod principium in speculabilibus.	158
Firmus assensus ita est a fide infusa, ut esse nequeat ab acquisita.	807
Formalis ratio obiecti praecedat naturaliter actum potentiae tendentis in illud.	824
Forma nulla finita arcet a materia omnem privationem.	88
Formae accidentales quomodo augeantur discuntur	267
Formarum quaelibet differentia non est formalis	265
Forma quae proprie dicitur augeri, et intendi non proprie mutatur sed per accidens.	273
Formae prius sunt impossibiles secundum se, quam in subiecto.	263
Forma si per se non suscipit magis, nec subiectum per eam suscipit magis.	264
Formarum in augmento qualiter fiat unum ex praesistente realitate gradibusque superadditis	267
Fructus Spiritus Sancti ad quot capita reducantur et num a beatitudinibus, et virtutibus distinguantur.	406
Fruitionis obiectum esse oportet bonitatem quidditativam, non vero perfectionem suppositalem	799
Frui potest Beatus summo Bono, idest divina essentia non fruendo personis, vel una sine alia, de potentia Dei absoluta	797
Fruitio non est actus desiderii, seu concupiscentiae, sed potius charitatis, et amicitiae	29
Fruitio non est dumtaxat de fine possesso, sed etiam absente	143
Fruitio in actu amicitiae consistit	141 seqq.
Fruitio viae a fruitione patriae quomodo differat	144
Fruitionis vocabulo an per se importetur actus vel delectatio.	137
Fruitur se ipso graviter peccans	140
Fruitio repugnat penitus appetitui naturali	ib.
Fruitio peccatoris quatenus	ib.
Frui proprie est omnino impossibile appetitui sensitivo.	139
Fruitionis ratio quid importet	137
Fruitio nulli creaturarum homine inferiori potest competere	139
Fruitio an essentialiter actum et delectationem importet	137
Fruitio cuiusnam potentiae sit actus	136
Furis enormis circumstantia est si effringat fores domus, vel muros effodiat ad furandum, ideo eiusmodi iure poenae ordinariae subiicitur	880

G

Gradus habitus non sunt inter se ordinati in contraria positione	287
Gratia prius creatur, quam animae infundatur	273
Gratia dat bene esse, virtus bene operari	297

Gratia non perficit animam in ordine ad intellectionem, et volitionem, sed solummodo in ordine ad volitionem	42
Gratia immediatus perficit potentiam, quam essentiam	ib.
Gratia licet non habeat in illo cui confertur causam meritoriam de condigno, habet de congruo	91
Gratiam primam non potest omnino homo sibi promereri, qua iustificetur	759
Gratia non opponitur formaliter culpae originali	732
Gratia an magis inferat carentiam culpae, an carentia culpae gratiam	742
Gratiae infusio et remissio culpae non sunt simpliciter una eademque mutatio	738
Gratia inhaerens est potior ratio, quam voluntas, acceptionis actus ad praemium, utrumque tamen necessario requiritur	755
Gratia est principium meriti principalis per charitatem, quam per alias quascumque virtutes	757
Gratia sufficiens datur ad omne praeceptum adimplendum	550
Gratia demeritorie tantum a peccato corrumpitur	534
Gratiae influxu opus non est ut pleraque vera attingamus, sed sufficit generalis Dei influentia	680
Gratia non est sic necessaria, quin sine ipsa nulla exerceri possint bona opera; sine ipsa tamen non potest omnis naturae lex servari	689
Gratia Dei se esse praeditum citra Dei revelationem nemo scire potest	727
Gratia gratis data triplicis generis	718
Gratia operans et cooperans est eadem, dividitur tamen secundum diversa munia vel effectus	715
Gratiae nomen multiplicem habet significationem	714
Gratificare non est agere	712
Gratia non perficit animam adaequate, sed tantum secundum unam potentiam	710
Gratiae et charitatis distinctio	707
Gratia et animae qualitas	705
Gratiae auxilium est omnino necessarium ut homo in bonis operibus perseveret usque ad terminum viae	701
Gratia quatenam sit, sine qua non potest homo recte vivere, et cavere omne peccatum mortale	697
Gratia auxilium est homini ita necessarium, ut sine ipso non possit a peccatis resurgere	695
Gratia sive charitate se praeditum esse scire nemo potest	691
Gratia divina non adiuvante posse hominem se in bonis operibus exercere est haeresis pelagiana	683
Gratia Dei alia est praeveniens, alia subsequens	717
Gratia est operis causa minus principalis, principalior vero voluntas	ib.
Gratiae gratis datae declaratio	714
Gratia per se et primo perficit voluntatem, cuius solius est mereri et peccare	711
Gratia est id, propter quod habens acceptatur ad gloriam	707
Gratia omnis est charitas, non e converso	708
Gratiam esse formaliter virtutem, declaratur	707
Gratia habitualis est ponenda in anima iusti, qua dicatur meritorie operari	703
Gratiam iam consequutus operari bonum non valet, nec a peccatis abstinere sine gratiae divinae auxilio	699
Gratia et peccatum ex natura rei non opponuntur	696
Gratiae sanctificanti comparandae indiget homo gratiae excitantis auxiliis	693
Gratia Dei hominem indigere ad vitam aeternam promerendam est dogma fidei	690-692
Grave quietari in centro non est per aliquam operationem eius	80
Grave centro quotupliciter adhaereat	37

H

	<i>pag.</i>
Habiti sunt primario in animae potentiis, secundo in essentia.	247
Habitus unus qualiter ex multis constituetur	285 seqq.
Habitus distinguuntur per obiecta	281
Habitus supernaturales inesse nobis, deduci non potest ex actibus, sed tantum fide credi	766
Habitus exponendi vel explicandi aut defendendi sacram scripturam stat cum fide.	785
Habitus in anima qualiter esse desinant.	544
Habitus infusus non dat operari delectabiliter sicut acquisitus.	704
Habitus necessarij pro statu viae quinam sint.	398
Habitus principij quare sit alius ab habitu conclusionis.	402
Habitus speculativi quotnam praecise sint, et qui.	313
Habitus speculativus, quare talis, et similiter practicus.	314
Habitibus speculativis quare virtutis nomen convenire non possit	312
Habitus acquisitus ob quem finem ponendus fit, assignatur	308
Habituum omnes actus de potentiis proficiscuntur.	300
Habitus in viribus sensitivi appetitus ex rectis voluntatis imperiis derelictus, etsi proprie virtus non sit, quodammodo virtus appellatur	304
Habitus quomodo passiones moderatur circa eorum efficaciam.	294
Habitus separat delectationem non existentem praeveniendo ne insit	295
Habitus acquisiti possunt diminui fierique minus intensi et destrui per contrarios actus	294
Habitus etiam diminuitur et corrumpitur per solam cessationem ab opere, vel actibus, ad quos inclinant.	ib.
Habitus quomodo, et quando corrumpantur.	276
Habitus quatuor conditiones	252
Habitus non per quemcumque actum augetur	274
Habitus eo quod eorum realitati praeexistenti novus gradus addatur eiusdem rationis augentur.	263
Habitus triplex acceptio.	231
Habitus non est in corpore	246
Habitus qua ratione inclinet potentiam passive	238
Habitus in intellectu ponendi sunt.	251
Habitus secundum diversas acceptiones sunt vel non sunt a natura.	256
Habitus aliqui in voluntate sunt reponendi.	253
Habitus alios a speciebus intelligibilibus in Angelis ponere nulla necessitas compellit	255
Habitus minime reducit animam de potentia essentiali ad accidentalem, sed species intelligibilis	238
Habitus quantumcumque augetur, eius vis activa numquam continebit potentiae causalitatem	243
Habitus quare sint de necessitate habendi	244
Habitus exacta definitio	232
Habitui respectu actuum perfectorum de habituata potentia procedentium probabilius tribuitur vis activa	241
Habitui propriae conditiones ad quid insint	237
Habitui non conceditur ratio principij activi.	237
Habitus sunt admittendi in appetitu sensitivo, et apprehensiva illi correspondente.	250
Habitus in potentiis appetitivis per actus frequenter elicitos acquiritur.	260
Habitus infusus quid praestet ad differentiam acquisiti	261

	<i>pag.</i>
Habituum causa omnimoda sunt actus	257
Habitus aliqui a Deo hominibus infunduntur	261
Habitus est aliquo modo necessarius ad perfectionem naturae nostrae	256
Habitus in intellectu qui, et quando haberi possit per unicum actum	260
Habitus ad actus inclinans est qualitas	233
Habitus nomine complura significantur	ib.
Habitus non habet actum distinctum a potentia	
Habitus non sunt admittendi in potentiis vegetativis, nec in locomotivis	249
Habitus augentur per additionem gradus	267
Habitus acquisitus diminui potest	277
Habitus corrumpuntur per cessationem actuum	278
Haereses unde oriantur	808
Homicidium esse potest voluntarium vel involuntarium	883
Hominem esse beatitudinis repromissae capacem naturali lumine et ex parte actus demonstratur	78
Hominem in divitiis esse posse beatum impossibile declaratur	21
Hominem in actibus suis agere propter finem quid sit	2
Hominis beatitudo essentialiter consistit in operatione, ut est beati ultimata perfectio	34
Hominis finis extrinsecus, nempe obiectum beatificum, est increatum; finis vero intrinsecus, idest operatio, est creatus	32
Hominis optima potentia non intellectus est, sed voluntas	50
Homo est simpliciter beatificabilis, et nihil aliud homine inferius	80
Homo, etsi sit causa partialis activa suae beatitudinis, quare non dicatur beatificare seipsum	33
Homo mortalis, si foret beatus, duplex interveniret miraculum	83
Homo secundum appetitum naturalem quidquid vult, appetit per ultimum finem; sed secundum deliberativum potest aliqua velle non per ultimum finem	15
Homo qualiter obiectum diversarum scientiarum	282
Homo non potest sibi gratiam primam, qua iustificetur, promereri	762
Homo Deo per gratiam acceptus de condigno promereri potest gratiae augmentum	765
Humanam naturam esse beatitudinis capacem est dogma fidei	748

I

Ignobiliora quomodo in nobilioribus perficiantur	28
Ignorantia voluntaria involuntarium non causat	104
Ignorantia quot modis intelligenda	471
Ignorantia quaenam dispositio et occasio peccati	470 seqq.
Ignorantia, maxime illius conditionis, quae requiritur ad actum voluntatis, causat involuntarium	104 seqq.
Illapsus Dei in beatos qualis sit	41
Illapsus Dei in essentiam animae est prior generatione non perfectione illapsu beatifico	42
Imperio voluntatis actus animae vegetativae quomodo subduntur	177
Imperium voluntatis, quomodo sit ad actus sensitivi appetitus	176
Imperare non potest sensitivus appetitus, cum nulla polleat dominativa potestate	168
Imperium non est diversus actus ab electione	169
Imperare ad solam voluntatem, non vero ad rationem pertinet	167
Imperativum velle necessario praecedat omnem usum potentiarum animae	169
Imperare cur non competat appetitui sensitivo	168

	<i>pag.</i>
Imperare non potest brutis animalibus convenire	168
In quo statui debeat ratio ultimi finis intellectualis creaturae	10
Impeccabilitas Beati non est per quid voluntati intrinsicum, sed per causam extrinsecam impediētem	66
Imputabile quot fundet respectus, et ad quae	228
Imputabile quid sit	227
Imputabile quot respectus importet, quotque modis sumatur	ib.
Imputabile dupliciter intelligitur	443
Incarnationis mysterium homines omni tempore credidisse oportet veluti medium ad salutem consequendam	790
Indifferentia, qua potest non fieri, id quod fit, complete in voluntatem tantummodo reducit	98
Indifferentia ad agendum complete reducit in voluntatem	3
Infamatio non semper sequitur qualitatem culpae, sed crimen publicum	909
Infusae fidei habitus pro omni statu fuit homini necessarius ad salutem	793
Inimicus potest considerari dupliciter, per se scilicet qua talis est, et per accidens quatenus est ille homo	851
Inimico in evidenti necessitate spirituali constituto succurrere tenemur	855
Inimicos diligere actu interno an sit necessarium, ubi et regula dilectionis ordinatae	ib.
Inimico per accidens nolle bona spiritualia stare non potest cum dilectione Dei	852
Inimico per accidens possumus nolle bona illa indifferentia, quae possumus ordinate nolle nobis ipsis	ib.
Inimicus, qua talis est, non est diligendus	851
Infusio gratiae et remissio culpae non sunt essentialiter eadem res	738
Infusio gratiae et remissio culpae non sunt duae mutationes reales	ib.
Infusio gratiae est prior ordine intentionis, culpae remissio ordine executionis	742
In instanti praemiationis de condigno non potest poni obex, an idem in praemio de congruo	735
Iniustus homicidas poena mortis puniri est consonum legi naturali, et Evangelicae	873
Iniustus homicida tenetur ad restitutionem spiritualem vitae, quam abstulit, aequivalentem	ib.
Iniustitia permutationis oritur ex deceptione, involuntario, vel prohibitione superioris	888
In Patria nullum bonum desiderabile absens	823
In iudicio negans reus, num peccet, et qualiter	894
Intellectio prima est quodammodo a casu, non a ratione	124
Intellectivo appetitui obiecta evadunt proxime convenientia aut disconvenientia mediis eius operationibus	25
Intellectualis naturae unica, maxima, supremaque perfectio sit oportet	14
Intellectualis natura nulla est alterius medium attingendi ultimum finem	79
Intellectualis natura, esto pluribus praedita sit potentiis, unicum tamen earum est obiectum quietativum	14
Intellectu prudenter dictante adhuc potest voluntas male eligere	474
Intellectus Beatorum perfunduntur habitu luminis gloriae	830
Intellectus circa actus suos a voluntate potest imperari	115
Intellectus creatus nullus cognoscit naturaliter Deum ut hanc essentiam in se	89
Intellectus et ratio qualiter ex frequenti peccatorum usu obtundatur	535
Intellectus excaecatio per voluntatem pravam quomodo possit contingere	476
Intellectus habet aliquos habitus recipere	251
Intellectus scientiis speculativis praeditus non inde est simpliciter felix	52
Intendere, quid ?	146

Intensio habitus acquisiti non habetur per actum, quemcumque, sed per perfectissimum; infusi vero ex acceptance divina.	765
Intentio versari potest circa plura.	148
Intentio esse potest unus et plures actus.	149
Intentio formaliter, et principaliter est solius voluntatis, etsi praerequirat actum intellectus.	147
Intentio quomodo ab electione differat.	147
Intentio-esse potest etiam ad finem non ultimum.	148
Intentio cuiusnam potentiae sit proprius actus.	147
In voluntatis potestate non est quid sit volendum, et maxime quid sit summe volendum.	14
Iudicio, et ultioni divinae relinquenda sunt mala, quae probari non possunt.	864
Iudicium stricte est conclusio practica, quam speculativa.	ib.
Iudicii specialissime sumpti descriptio.	863
Iudicium quid proprie sit, quarum potentiarum actus, et de eius multiplici acceptance.	824
Irascibilis potentiae actus adaequatus est irasci, sicut intellectivae potentiae actus adaequatus est intelligere.	872
Iudicialia Legis Mosaycae, qua ratione licite statui, et servari possunt in lege Evangelica.	894
Iudice coram accusatus non tenetur statim confiteri, nec habendus pro reo nisi fuerit convictus.	864
Iudicium secundum legem, non vero lex, est de casibus in particulari; lex vero est de universalibus.	895
Iudex sive humana potestas punire non potest, nisi quae possunt probari.	909
Iuramenta fieri cum solemnitate, quare, statutum sit.	904
Iuramentum duplex: assertorium et promissorium.	908
Iuramentum incautum quid, et quotuplex.	ib.
Iuramentum abiuranti opera perfectionis non est servandum.	909
Iurans aliquem esse criminis reum ex sola opinione, mortaliter peccat.	910
Iuristarum cauta responsio: nego proposita ut proponuntur.	894
Iurans aliquem esse reum ex sola opinione peccat mortaliter.	895
Iuramentum in condemnabilibus quomodo differat a iuramento in favorabilibus.	897
Iure naturae omnia communia negative, idest non divino, nec divisio facta est iure naturali, aut divino.	883
Iustificatio impii quare miraculosa dici non debeat.	746
Iustificatio impii quomodo sit maximum opus Dei.	745
Iustificatio impii fieri quidem potest in instanti, sed regulariter fit successive.	747
Iustitia virtus in tribus beatitudinibus significata.	404
Iuste quis potest operari sine iustitiae habitu.	295
Iusti, et iniusti in venditione, et commutatione quacumque, pro nunc, vel futuro, regulae exponuntur.	889
Iustitia distributiva respicit proportionem geometricam.	39
Iustitiae affectio, quae est innata voluntatis libertas, nobilior est affectione commodi.	389
Iustificari peccatorem sine gratia non contingit.	729
Iustificatio impii est peccatorum remissio.	728
Iustitia, seu rectitudo quomodo diversimode possit intelligi.	224
Iustitia habitualis-actualis.	447

L

	<i>pag.</i>
Laudabile, vituperabile	227
Legem Evangelicam profitentibus licere iustificationem invenire copiosius quam in lege naturae et Mosayca	667
Legem naturae deleri non posse de cordibus hominum, nec aliquis in via incorrigibilis	617
Leges particulares non servare, quando id exigit bonum commune, iustum est.	584
Leges humanas fuisse, et esse oportet	592
Leges humanae iuste latae, iuste mutari possunt in alias vel contrarias leges.	621
Legi a Deo recipiendae solus populus Iudaeorum erat dispositus; ideo illi soli data fuit	631
Legi aeternae bonitas creatae voluntatis tamquam regulae extrinsecae debet correspondere	ib.
Legi aeternae rerum universitas, et quaelibet eius pars subditur.	607
Legi quinam actus sint attribuendi.	598
Legis aeternae nomine quid intelligatur	209
Legis veteris servantes merebantur gratiam ex opere operantis, sic et mortaliter peccabant eandem transgredientes	651
Legis utriusque seu Testamenti conditiones.	673
Legis Christi difficillimum praeceptorum videtur esse de Confessione facienda, sed mitigatur propter sigillum	674
Legis veteris omnia moralia praecepta reduci ad decem praecepta decalogi, et quomodo.	636
Legis veteris praecepta, circumcisione excepta, iustificabant facientes per modum meriti, non per modum sacramenti	651
Legis Mosaycae caeremonialia ordinabant hominem ad Deum; iudicialia vero ordinabant respectu proximi	652
Legis Evangelicae lenitas et suavitas respectu onerum pene importabilium legis Mosaycae.	673
Legis novae auxilia sunt potiora illis, quae dabantur in lege veteri.	674
Legislitoris finis bonum publicum sit oportet, in legibus vero divinis contra evenit	584
Legis promulgatio ad rationem legis eiusdem pertinet	586
Legis naturalis nomine quid intelligendum veniat.	591
Legis effectus est facere bonos quotquot legi subiiciuntur	596
Lex naturae strictissima vult esse colendum Deum aliquando	647
Lex Evangelica a veteri lege differt ut perfectum ab imperfecto, et dispositio ad formam, ad quam ordinatur	669 seqq.
Lex vetus non dabat lapsis ullum sacramentum pro gratia recuperanda. 675	675
Lex qua ratione sit peccandi occasio	627
Lex vetus cui fundamento innitebatur.	634
Lex naturae omnia decalogi praecepta complectit, et qualiter.	639
Lex vetus in morte Christi causaliter expiravit	600
Lex Evangelica quare dari non potuit ab initio mundi	669
Lex vetus longe difficilior nova quoad praecepta caeremonialia	674
Lex naturalis in nobis inexistens nullam vlm arbitrii libertati infert, sed eam regulat.	591
Lex indita rationali naturae quare libertati eius non detrahat.	ib.
Lex aeterna et Dei voluntas differunt ratione tantum.	605
Lex naturalis una apud omnes	612
Lex potius voluntatis actus, quam rationis	582

	<i>pag.</i>
Lex aeterna in Deo existit, cuius participationes sunt caeterae leges omnes	588
Lex naturalis de lege aeterna mentis divinae est nobis impressa.	589
Lex naturae qua ratione immutabilis sit.	613
Lex positiva requirit prudentiam et auctoritatem in Legislatore.	885
Lex vetus inutilis comparative ad Evangelicam.	627
Lex vetus data est a Deo per Angelorum ministerium.	629
Lex non datur personae particulari, sed populo congregato.	632
Lex scripta declarat quae in lege naturae implicite continentur, circa quae diversae inter gentes sunt introductae consuetudines.	639
Liberalitas est, non usus, in desiderando nobis bonum infinitum per spei virtutem.	820
Libertas naturalis recte affectio iustitiae appellatur.	410
Libertas voluntatis ad aversionem boni, et prosecutionem mali minime extenditur.	109 seqq.
Libertas omnimoda voluntatis in hoc est sita, quod possit bonum velle vel non velle, et malum nolle, vel non nolle.	ib.
Liberum semper est voluntarium, non vero voluntarium semper est liberum.	94
Licet interdum ex pecunia mutuata recipere aliquid ultra sortem et qualiter.	900
Longe plura sunt principia prima in speculabilibus, quam in practicis.	589
Lumen gloriae quomodo diversum in Deo, et in creatura.	90

M

Maculam in anima relinquit in suo ordine veniale peccatum.	573
Macula in anima non est gratiae aut iustitiae originalis privatio.	541
Macula, qua homo est peccator, in quo consistat.	544
Macula in anima non est privatio iustitiae actualis.	543
Macula, a qua dicitur homo peccator, non est aliquid reale absolutum, vel relativum.	544
Magister num negaverit omnem habitum supernaturalem; et eiusdem opinio; in quo dissona sit aliorum sententia Theologorum, explicatur.	898 seqq.
Malitia moralis.	181
Mali vel boni prima specificatio inest actibus humanis ex obiecto.	183
Malum qua tale esse non potest appetitus voluntatis obiectum.	109
Malum, qua tale a voluntate appeti est contradictio.	ib.
Materiae omnes appetitus non satiat una forma, nisi virtute contineat caeteras omnes formas.	31
Materiae appetitus ad formas tot sunt, quot formae.	31
Media habent bonitatem propriam aliam a bonitati finis.	112
Mendacium opponitur veritati.	911
Mendacium triplex.	912
Mendacium est peccatum.	914
Mendacium triplex: perniciosum, officiosum, et iocosum. Perniciosum est mortale.	862
Mercator carius vendere potest, quam emit, ratione laboris, industriae, et periculorum.	891
Mercator ultra suam, et familiae sustentationem potest lucrari, et quodnam mercatorum genus, e Republica exterminandum.	ib.
Mereri sibi non potest homo gratiam, qua reparetur post lapsum.	764
Mereri sibi vitam aeternam quis omnino non potest sine gratia sibi inhaerente, spectatis legibus de facto.	752
Mereri aliquid a Deo homo revera potest.	748
Mereri potest homo charitate praeditus aliis gratiam, qua reparentur post lapsum.	764

Mereri potest homo Deo per gratiam acceptus augmentum gratiae de con- digno.	765
Merita fundant ius in acceptatione divina, non item gratia.	764
Meritum vel ius nullum est respectu gratiae habitae et deinde per peccatum amissae.	ib.
Meritum	748
Meriti potior ratio cuius sit attribuenda, potentiae an habitui inhaerentis charitatis	755
Meritum condignum aeternae felicitati promerendae est contra naturam et bonitatem intrinsecam actus, et consequenter ex sola gratuita accepta- tione divina.	ib.
Meritorum ius ad gloriam non deficit per superveniens peccatum, sed propter impedimentum peccati non competit actio.	764
Merita, quibus respondet magnus gradus gloriae, dum sunt mortificata, non possunt mereri minimam gratiam	ib.
Meritorium apud Deum illud tantum est, per quod homo meretur acceptari speciali illa acceptatione, qua ordinatur ad mercedem sempiternam conse- quendam	770
Meriti completiva ratio, licet sit Dei acceptatio, tamen supposita generali influentia, mereri est in mente et potestate merentis	754
Meritum necessario exigit formam supernaturalem animae inhaerentem.	751
Meritorius actus is est, qui speciali Dei ordinatione acceptatur in ordine ad praemium	ib.
Meritorii actus passiva acceptatio ad formalem meriti rationem pertinet.	754
Meritorii rationem praecedentium quamvis potior causa sit voluntas cum auxilio gratiae actualis, ipsius tamen passivae acceptationis actus prior causa esse non potest voluntas, sed gratia eidem inhaerens.	755
Merita mortificata de congruo prodesse ad gratiam recuperandam	764
Miracula, operationesque miraculosae quomodo, et unde accipiendae.	829
Miseria completa quomodo concipi possit.	23
Miseria non est essentialiter poena, nec tristitia, sed culpa tantum est mi- seria	27
Miseria essentialiter includit perceptionem disconvenientis, et beatitudo con- venientis obiecti	43
Misericordia liberalitate praestantior	405
Moralis virtus sine quibusdam intellectualibus virtutibus, non vero sine omni esse potest	324
Moralis virtus quaelibet quare circa passiones non versetur, causa quoniam.	353
Moralibus in actionibus bonum, et malum specie differunt.	189
Moralis malitia in hominis actu unde oriatur	188 seqq.
Morale quid sit, explicatur.	181
Moralitas in actibus humanis quando primo incipit	183
Moralis actus conformitas et difformitas quomodo specie differant	189
Moralem actum interdum plures bonitates afficiunt	190
Moraliter bonae vel malae specificae sunt humanae actiones ex circumstantiis.	185
Morales actus boni et mali specie differunt per conformitatem et difformi- tatem ad rectum dictamen rationis	189
Morales actus a quonam fine speciem boni vel mali recipiant.	191
Moralis bonitas est actui in esse naturae, et habitui inclinanti ad tales actus conditio omnino accidentalis	189
Moraliter bonae sunt actiones humanae non ex solo fine, sed ex omnibus circumstantiis, malae vero ex quocumque earum defectu.	186
Moralem bonitatem vel malitiam an habeat actus hominis ex obiecto.	183
Moralis bonitas quoniam sit.	180
Moralis bonitas tantum in agentibus per intellectivam cognitionem esse potest.	181

	<i>pag.</i>
Moralitatem aliam fundat actus internus a moralitate actus externi.	220
Morales virtutes ab intellectualibus distinguendae.	321
Mortale et veniale quomodo opponantur.	566
Mortale fieri non posse veniale peccatum.	570
Mortem proximi quibus sub conditionibus possumus licite velle.	881
Mors Tyranno quo in casu possit optari.	882
Motus mali imminentis efficit involuntarium <i>secundum quid</i>	103
Motus voluntarius non est ab aliquo extrinseco, sed ab ipsamet voluntate.	127
Movens et motum non oportet esse distincta subiecto.	120 seqq.
Mulier violenter corrupta an peccet.	135
Munditia cordis, in quo consistat.	404
Mutuant an liceat ex pacto servare se indemnum.	890
Mysterium Incarnationis, tamquam medium et via perveniendi ad salutem, fuit omni tempore credendum.	793

N

Natura, unde et naturale, quot modis accipiatur.	128
Naturaliter velle non potest voluntas sumpta <i>natura</i> in propria significatione.	129
Naturale quomodo sit equivocum, diversisque opponatur.	101
Naturae operativae sunt secundum quid beatificabiles.	80
Naturae non operativae ne hac ratione quidem sunt beatificabiles.	ib.
Natura quaeque, esto in suis finibus a natura praescriptis conquiescat, cur non sit simpliciter beata.	ib.
Naturam humanam esse capacem beatitudinis repromissae praecisa imperfectione status istius, naturali lumine potest demonstrari.	78
Natura agit propter finem non a se, sed ab alio praecognitum.	6
Naturalis voluntatis appetitus non est eius actus elicitus, sed mera inclinatio.	15
Natura nulla sensitiva inferior est quiescens in suo fine per propriam operationem.	20
Natura suprema, intellectualis nimirum, nonnisi in supremo perfectivo extrinseco perficitur.	13
Natura sicut quaedam ars divina, reducit ad superiorem naturam, cuius est ars.	6
Naturam agere propter finem quid sit.	ib.
Naturalia agentia a mente sapientissima necessario ad finem ordinantur.	ib.
Natura magis ad actum perfectum, quam ad imperfectum inclinatur.	610
Necessitas in causa superiori esse non potest a necessitate causae inferioris.	132
Negantem crimen occultum in publico sibi impositum non teneri se retractare, est consilium charitatis, non iustitiae regula.	876
Negans in publico quod commisit in occulto, ad nihil tenetur accusatori.	ib.
Notitia universalis multiplicabilis, confusa, et imperfecta est.	798

O

Obiectum, sive in se, sive in specie concurrit ut causa partialis cum intellectu ad causandam intellectionem.	830
Obligatio ad credendum ad plura se extendit, quam obligatio ad sciendum.	191
Obiectum ut per cognitionem applicatur appetitui rationali, seu aliter causatur in appetitu voluptatem si sit conveniens, seu tristitiam si sit disconveniens.	25
Obiecto proportionato Animae nihil est maius in ratione obiecti.	31
Obstinatio quid sit, et a qua causa.	499

Omissio pura circa bonum ex genere, seu ut opponitur virtuti, vix potest de facto contingere	97
Omissio pura, seu voluntarium absque omni actu, nec physice nec metaphysice repugnat	ib.
Operatio, quae est beatitudo non consistit in actione de genere actionis, quae non est simpliciter perfectio agentis	36
Operatio est ultima perfectio viventis	35
Operatio partis sensitivae non pertinet ad rationem formalem beatitudinis.	44
Operationes, uti est fruitio a passionibus in qua est delectatio est Beatis secernuntur	61
Operatio in potissimum in Beatitudines est qua delectatione praestantior	60
Operationi supervenit delectatio, ut pulchritudo Iuveni	61
Operatio non est propter delectationem, sed magis e converso delectatio propter operationem.	ib.
Operatio immanens operanti potest dupliciter competere	71
Opinio tenens beatitudinem non consistere in operatione, sed magis in il-lapsu deitatis in essentiam animae explicatur, et reicitur	38
Ordo divinae voluntatis in volendo finem, et ea, quae sunt ad finem.	770
Originalis culpa magis assimilatur culpae quiescenti in anima, quam pec-cato actuali	504
Originalem culpam, si quis in humana carne miraculose formaretur, non contraheret.	508
Originale peccatum, si sola mulier, non Adam ipse peccasset, minime con-traheretur	509
Originale peccatum non est concupiscentia, sed iustitiae originalis privatio.	516
Originalis iustitiae carentiam sequitur libido	521
Originalis peccati ratio non requirit, quod sit in potestate habentis.	504
Originali iustitiae gratia sanctificans quantum ad Dei acceptionem aequi-valet, vel excedit illam.	507
Originale peccatum est unum tantum in quolibet homine	514
Originalis culpa consistit formaliter in carentia omnium donorum, quibus originalis iustitia conflabatur.	516
Originale peccatum per se et primo ipsam afficit voluntatem, eique ut subiecto inest.	522

P

Passiones quando augeant peccatorum gravitatem.	482
Passio ad Beatitudinis essentiam spectare non potest	26
Passiones, cuiusmodi est delectatio, non coniungunt extrinseco perfectivo, sed potius supponunt coniunctionem	59
Passio non respicit obiectum beatificum in ratione obiecti, sed in ratione causae	ib.
Peccata non sunt connexa	432
Peccata non sunt paria	435
Peccata contra naturalem voluntatis inclinationem	549
Peccata unde specificè distinguantur	418
Peccandi positivus actus non est formaliter peccatum	416
Peccatum mortale quodlibet includit aversionem virtutem a Deo	418
Peccatorum specifica distinctio non inferitur ex circumstantiarum diver-sitate.	430
Peccati subiectum quodnam sit, et in quo prima ratio iniustitiae consistat.	446
Peccare qualiter ad superiorem rationis portionem pertineat	460
Peccandi causa quomodo sit voluntas	466
Peccati nomine quid intelligendum veniat	416

	<i>pag.</i>
Peccatum mortale a veniali in quo specificè differat	426
Peccatorum maior aut minor gravitas unde desumenda	435
Peccatum morosae delectationis undenam dicatur, et qualiter committatur .	458
Peccatis perpetrandis consentire cui animae portioni pertineat	460
Peccatum quomodo simul culpa, et poena	548
Peccatorum omnium prima radix inordinatus amor sui a Scoto intelligitur, et pulcherrime declaratur	479
Peccantes ex gravi passione levius deficere dicendi sunt	482
Peccare ex certa malitia quomodo contingat	484
Peccati causam esse solam causam secundam a recto ordine deficientem, non vero primam, pulcherrime declarat Scotus	492
Peccatum non est destructivum aut privativum boni naturae intellectualis, nec gratiae divinae nec inclinationis ad virtutes	533
Peccatum unum esse posse poenam alterius peccati	549
Peccatum nullum est simpliciter infinitum, sed tantum extrinseca denomi- natione	554
Peccare ex certa malitia gravius est quam peccare ex passione	489
Peccatum primum Adae traduci in eius posteros communi via propagatos, est dogma fidei	503
Peccatorum divisio in septem capita, seu accipiantur per oppositionem ad virtutes, seu ad praecepta decalogi, est insufficient	531
Peccantes crebro ex quo reddantur segniore ad virtutes sectandas	534
Peccatum mortale, spectata Dei absoluta potentia, potest ab anima deleri sine gratiae infusione	732
Peccator dum iustificatur oppido mutatur	730
Peccatum in Spiritum Sanctum quare dicatur et sit irremissibile, non vero reliqua alia peccata	813
Peccatum praecise in Spiritum Sanctum quando, et qua ratione dicatur . . .	811
Peccatum in Spiritum Sanctum est desperatio cum proposito non poeni- tendi, non vero odium Dei	ib.
Peccatorum ordo secundum maiorem et minorem gravitatem	436
Peccata carnalia minoris culpae sunt ac spiritualia	439
Peccatum aggravatur ratione personae	444
Peccans ex malitia dicitur peccare in Spiritum Sanctum; non tamen omne peccatum ex certa malitia est peccatum in Spiritum Sanctum	811
Peccare velle mortaliter est peccatum mortale	ib.
Perfectio virtutibus adveniens in quonam consistat	381
Perfectio prima, et secunda, explicatur quomodo sit in entibus	13
Perfici aliquid in extrinseco quomodo possit	ib.
Periurium quandoque duplex peccatum, quandoque unum importat	906
Periurium quadruplex, et semper est peccatum mortale	908
Periuria indeliberata quantumcumque iterata non sunt peccatum mortale .	909
Periurium quodlibet semper est peccaminosum	907
Perpetuitas praemii ex iustitia, et liberalitate superfluenta datur beatis .	87
Perpetuitas pertinet ad rationem beatitudinis accepta beatitudine intensive, et extensive	86
Perpetuitas non spectat ad rationem formalem beatitudinis, si beatitudo su- matur pro perfectione permanente	ib.
Perpetuitas beatitudinis an cadat sub merito	87
Perpetuitas Beatitudinis non est ex habitibus	85
Perpetuam, et sempiternam esse beatitudinem est de fide	84
Perpetua est Beatitudo ex Dei decreto	86
Perpetuitatis Beatitudinis quanam sit causa?	ib.
Perseverantiae donum etsi nemo de condigno promereri queat, ad illud tamen recipiendum congrue se disponere potest	767

Perseverantiae donum a Deo obtinendi dignitas ad solum mediatorem Dei, et hominum pertinet	767
Phantasma lumine intellectus agentis irradiatum non posse esse causam volitionis ostenditur	120
Pluribus concurrentibus obiectis ad actum moralem, suam specificationem recipit a primario	6
Poenae duplicis generis, aliae positivae, aliae negativae	550
Poena aeterna qualiter iuste temporalibus delictis rependatur	552
Poenae aeternae debitum non stat cum charitate	557
Poena animae peccanti inflicta per peccatum est sibi involuntaria, quia contra eius naturalem inclinationem	551
Poena culpaе mortalis improporcionabiliter excedit poenam venialis	558
Poena nihil est, nisi sit involuntarium; praemium vero non est nisi voluntarium	26 et 27
Politicum gubernium triplex, Monarchicum, Aristocraticum, et Democraticum: duplex quoque est auctoritas, paterna et politica, prior est de lege naturae, non item secunda	885
Portio superior, et portio inferior quibus distributive intendunt	162
Posset perfici potentia ab operatione, si per se esset, non tamen essentia sine potentia	41
Potentiae sensitivae sunt suis obiectis perfectiores	20
Potentia fruens non quietatur nisi ubi est ens perfectissimum	30
Potentia sola immaterialis valet attingere perfectum bonum, in quo solo ut in obiecto est per se beatitudo	44
Potentia, quae in operando requirit aliam operantem non est omnino in potentia propinqua ad operandum nisi illa operante	48
Potentiae Animae quomodo intelligantur attingere immediate obiectum beatificum	52
Potentia quaelibet operativa homine inferior est suo obiecto perfectior	80
Potentia tantum in optimo contento sub suo obiecto quietatur	78
Potentia activa quaecumque praeter voluntatem est naturaliter activa	98
Potestatum dominium ad proprios actus sicut non invenitur in brutis, ita nec voluntarium	99
Potentia loco motiva sive in homine, sive in bruto non est habitualis	249
Potentia licet habitu perficiatur aliquo, non tamen adaequate perficitur	280
Potentia nulla habere potest actum circa id, in quo non salvatur ratio sui primi obiecti	310
Potentia est principalior in causando operationem sibi et habitui communem	242
Praeceptum diligendi Deum super omnia impleri potest a Viatore, sed non cum omnibus circumstantiis	861
Pretium iustum, aut lege, aut consuetudine determinatur	889
Privationis gratiae non vero rectitudinis debitae potest esse causa Deus, et quare	494
Principium actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem virtute	816
Pretii latitudo est in medium, infimum, et supremum	889
Praescriptionem in immobilibus, et esucapionem in mobilibus esse iustam domini translationem, est sentiendum	886
Prima perfectio in iis quae rei primum, secunda vero in iis quae esse secundum respiciunt, complectitur	13
Primaria, et secundaria perfectio? Quaenam sit	5
Primitatis ad aliud ratio quid sit	40
Prioritas in Causis est aequivoca, sicut et causalitas	3
Præius essentialiter nequit dependere ab aliqua causa, a qua non dependet posterius essentialiter	36

	<i>pag.</i>
Promissio cibi et potus in futura vita quomodo sit intelligenda	75
Propheticae cognitionis natura; et a ratione cognitionis propheticae tripliciter cadit instinctus.	922
Prophetiae donum distinguitur a fide infusa	920
Prophetia etiam cum infidelitate stare potest, cum qua fides non est compossibilis	ib.
Propheta aliter quam fide infusa pollens veritati dicentis seu revelantis innititur	ib.
Prophetia pertinet ad cognitivam	918
Prophetice cognita falsitati subesse non est possibile	923
Prophetiam non esse habitum, sed actum elicitedum a Propheta secundum quod Deus tangit mentem Prophetarum	920
Proximj nomine Beati recte comprehenduntur, non item Deus	856
Proximus meus est quilibet, cui possum bene facere.	ib.
Proximi nomine quid intelligendum veniat	847
Prudentia respectu actus moraliter boni est causa prior habitus vero moralis causa secunda	294
Prudentiae virtus quare sit homini maxime necessaria	316
Prudentiae habitus a rectis dictaminibus genitus simpliciter in intellectu citra omnem ordinem ad voluntatem reperitur.	302
Prudentiae habitus ab <i>Arte</i> virtute differt	315
Prudentiae specifica unitas attributionis ad unum unam pariter statuit mortalem virtutem	339
Prudentiae plures specie diversis specie agibilibus exiguntur	337
Prudentia necessario praecedat moralem virtutem	327
Prudentia regula est moralium virtutum	311
Prudentia, an una tantum respectu omnium agibilium	338

Q

Qualitas sufficienter in quatuor species distribuitur	233
Qualitatis speciebus praefigitur ordo, daturque talis ordinis ratio.	234
Qua ratione quis magis se, quam proximum diligere debeat	869
Qua ratione inanimata, ac irrationabilia dici queant ex charitate diligere.	848
Qua ratione fidei infusae non possit subesse falsum	781
Quamobrem peccatum in Spiritum Sanctum dicatur, et sit irremissibile, non vero caetera peccata	813
Quare sit dispar ratio de habitibus infusis, et acquisitis in ordine ad meritum.	764
Qua ratione accipiatur et dicatur peccatum in Spiritum Sanctum praecise.	810
Quaenam scientia possit simul esse cum fide	784
Quae traduntur in canone Biblicae non sunt tradita per modum scientiae demonstrativae.	ib.
Quaenam explicitè credere teneantur simplices	791
Quae sunt explicitè credenda a Praelatis, quaeve a subditis	ib.
Quemadmodum fuit omnibus necessarium ad salutem etiam ante Christi adventum habere charitatem, ita et habere fidem supernaturalem.	792
Qui ficta paupertate aliquid accipit tenetur ad restitutionem	892
Quidquid ostenditur voluntati tamquam impossibile, aut voluntas omnino non vult, aut certe tenuiter vult.	816
Quid adulteris agendum circa filios spurios, ne fraudentur legitimi	870
Quisque reputandus bonus nisi constet de opposito	855
Quilibet post Deum tenetur diligere seipsum ex charitate	673
Quicumque tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi explicata ab alijs scientibus	794

Quietatio perfecta inest naturae beatificabili per actum amoris obiecti praesentis.	59 et 60
Quietatio quomodo possit intelligi, explicatur	47
Quietatio dupliciter potest accipi; scilicet pro delectatione consequente operationem, et pro actu quiescente in fine	ib.
Quies violenta numquam est, nisi quiescens determinate inclinetur ad oppositum	32
Quomodo de futuris contingentibus detur determinata veritas	919
Quod natum est positive impedire actum potentiae, per positivum illum expugnat, non sic quod tantum privative natum est impedire	824
Quomodo pro temporum et personarum diversitate ad actum fidei diversimode homines tenebantur	792
Quomodo ante statum peccati habuit homo fidem explicitam de Incarnationis mysterio	ib.
Quot, et quae requirebantur ad peccatum in Spiritum Sanctum	811
Quod est praecise propter se volendum, is est finis ultimus intellectualis creaturae.	10

R

Ratio obiectiva alliciens ad actum theologicum amoris est quid respectivum.	835
Ratio perfectissima diligibilitatis in Deo unde desumenda	833
Rationes diligibilis post Deum sunt bonitas, et unitas	849
Rationale dupliciter accipitur.	337
Regulae duae quando non datur statim, quod alteri commutantium debetur.	890
Regula dignoscendi quandonam nocumentum augeat malitiam peccatorum.	443
Raptus	295
Rei translatio privata voluntate domini in alium recipere volentem fieri potest.	887
Rei possessio per liberam donationem facta est iusta	887
Res melior in esse naturae saepe est vilioris praetii.	889
Res quae praescribitur habetur pro derelicta; et quilibet consentit in legem ipsius communitatis	887
Requisita ad iustam accommodationem	ib.
Res potest carius vendi ad evitandum damnum; nequit tamen carius vendi ob lucrum, quod ex eo accipit emptor.	889
Remissio culpae esse potest sine gratiae infusione.	738
Remissio culpae et infusio gratiae non sunt duae reales mutationes.	ib.
Remissio culpae et collatio gratiae non sunt una mutatio	ib.
Remissio peccati non est mutatio rationis	740
Restitutio est facienda ei, qui damnum pertulit, modo id possibile sit; et duobus in casibus non fit restitutio damnificato	877
Restitutio requiritur ante partes poenitentiae	867
Restituente uno cooperantium, caeteri ei restituere tenentur	869
Restitutionem esse faciendam de necessitate salutis illi, cui iniuria illata est, cuique propria res ablata fuit.	868
Restitutio, cum nescitur damnificatus, vel maiores sint sumptus in mittendo ablatum, quam utile idem ablatum, cuinam sit tunc	878
Retinere alienum domino irrationabiliter invito, licitum est.	869
Referens verum crimen occultum non tenetur retractare, ad quid ergo	877
Retractans crimen falso alteri impositum non habet ius in famam, quam tali in facto amisit, ideo tenetur reddere ei, quem laesit	ib.
Restitutio ab adultera pro filio spurio qualiter fieri possit ne fraudetur legitimus.	870
Restitutio exterior saepe differri potest, stante restituendi voluntate.	869

Restitutionis faciendae radices duae sunt, auferre, et detinere.	869
Restitutio oritur ex ablatione, et detentione iniusta	ib.
Restitutio non est satisfactio generalis, nec specialis	868
Restitutioni tenetur qui ficta paupertate aliquid accipit, quia vis et ignorantia faciunt involuntarium	892
Remissio culpa a solutione poenae distinguenda	520
Relatio bonitatis moralis non habet causam aliam a causa extremorum	292
Repugnat idem bis produci	264
Rectitudo seu iustitia quatenam in sola voluntate, eiusque diversa intellectio.	224
Relationes dependentiae quatenam sint, vel non sint impossibiles in eodem supposito	123
Repraesentativum proprium, et per se divinitatis ab ulla creatura causari nequit.	89
Rectitudo voluntatis requiritur ad Beatitudinem antecedenter	65
Rectitudo voluntatis requiritur in beatitudine, quia ipsa beatitudo est dilectio amicitiae non vero concupiscentiae	ib.
Restituere non tenetur usurarius lucrum ex pecunia usuraria	ib.

S

Scandalum activum et passivum quodnam sit	
Scandalum quodnam, et a quibus vitandum.	862
Scientialis habitus qua ratione unus sit et dicatur.	288
Scientia si est habitus simplex, idem est de habitu morali.	286
Scientiae tot, quot scibilia, et qua ratione	288
Scientia improprie accepta stare potest cum fide	784
Scientiam proprie acceptam et fidem simul stare non posse	783
Securitas sequitur beatitudinem, non includitur in ea intensive accepta, sed extensive considerata involvit securitatem.	87
Securitas beatorum de perpetuitate beatitudinis unde sit.	ib.
Sensitivus appetitus propter se appetens aliquid non fertur simpliciter in supremum, sed tantum secundum quid.	10
Sensualiter an possit esse subiectum peccati?	451 seqq.
Sententia, affirmans non oportere habitum charitatis creatae in anima adstruere, cum ad actum diligendi Deum et proximum immediate movere queat Spiritus Sanctus, proponitur et confutatur.	827
Sententia ponens Deum sub ratione deitatis obiectum primum fidei a Doctore reiicitur.	778
Sententia excludens meritum omne seu condigni, seu congrui respectu perseverantiae doni	767
Sicut ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum; eodem quo amo enim concupisco bonum amato.	816
Simonia vel potest esse in ordine, vel in beneficio	910
Simulationem aliquam esse absque culpa, ut simulatio Davidis; at Jheu multipliciter peccasse	916
Speculativa non est omni practica nobilior	51
Species accepta ex obiecto quando se habeat ut genus respectu speciei acceptae ex fine in actibus moralibus	192
Specificatio boni vel mali in actibus voluntatis mutuatur ex obiecto; non tamen quoad physicam entitatem.	203
Specifica bonitas, vel malitia actus humani unde desumatur	190
Specificatio boni vel mali in voluntate, etsi ab obiecto non vero ab ipso praecise, sed etiam a circumstantiis desumitur	206
Species contrariorum simul sunt in anima	ib.
Spes est virtus theologica, quia circa Deum tamquam obiectum immediatum.	817
Spem infusam inesse, nequit ostendi ratione naturali	819

Spem virtutem theologicam esse distinctam a fide et charitate, quod est consonum auctoritati Apostoli	819
Spes est in voluntate sicut in subiecto	821
Spei et Charitatis distinctio, desumpta secundum aliquos ab irascibili et concupiscibili, confutatur	822
Spes et Tensio secundum eandem rationem formalem respiciunt idem obiectum.	818
Spei duplex acceptio	357
Spei actus est tantum de possibili, et quomodo desperans desiderat Beatitudinem	816
Spes est virtus inclinans ad desiderandum nobis inesse bonum infinitum.	814
Spiritum Sanctum esse in donis suis dupliciter intelligitur.	818
Subiectum habitus receptivum minime esse potest potentia locomotiva sive in homine, sive in bruto	249
Subiectum omnium habituum est anima quoad suas potentias primo et principalius	247
Subiectum habituum non est corpus, et quare.	246
Subiectari non valent habitus nec in viribus vegetativis, nec in sensibus exterioribus.	249
Subiectum aliquorum habituum reputatur appetitus sensitivus, illique correspondens apprehensiva	250
Subiectum quorundam habituum esse habet intellectus	251
Supremum Appetibile esse debet intensive infusum	10
Supremum simpliciter non est, cui non repugnat infinitas, nisi sit formaliter infinitum	9
Suprema portio rationis non perficitur perfectissime ab aliquo creato, sed immediate a Deo, eo quod ei tantum immediate subdatur	818
Synderesis, quid	211

T

Temporalium bonorum nomine non virtutes, sed ea dumtaxat, quibus recte et male uti possumus, intelligenda	769
Tendere in aliud accipi potest generice, et proprie	146-147
Tensio, seu comprehensio qua dupliciter accipi potest	ib.
Tensio, vel comprehensio non spectat ad beatitudinis rationem	63
Theologicarum virtutum ordo	358
Theologicam unam virtutem sine aliis dare potest Deus, sed de facto omnes simul infundit	380
Theologica virtus admittit medium ex parte actus non obiecti; virtus vero moralis utroque modo	369
Theologicarum virtutum habitus virtutibus acquisitis sunt simpliciter perfectiores	354
Theologicae virtutes nedum gratia actus primi, sed etiam ob actus secundi perfectionem a Deo infunduntur.	353
Theologicae virtutes non sunt necessario connexae	380
Theologicarum virtutum una satis intellectui, duae voluntati necessariae	356
Theologicarum virtutum ad invicem distinctio	357
Theologicarum virtutum actus pro aliquando fuerunt necessarii in habentibus usum rationis pro omni statu.	793
Theologicae virtutes ab moralibus necessario distinguuntur.	355
Theologicarum virtutum quot conditiones.	353
Theologicae virtutes homini sunt omnino necessariae.	352
Tres conditiones dicuntur communiter pertinere ad Theologicam virtutem.	818
Tribus virtutibus theologicis in via tria succedunt in patria	63

Trinitatis mysterium est explicite credendum; nequeunti tamen concipere unam essentiam in tribus satis est credere sicut Ecclesia credit . . . 576

U

Univocatio completa diminuta	282
Unicus in appetibilibus est hominis ultimus finis	ib.
Unius voluntas non potest simul ad diversa sicut ad ultimos fines se habere	12
Univocatio completa quatenam, quatenam diminuta	282
Usura num in usurarium dominium transferat	900
Usura in mutuo committitur, si quid ultra sortem recipiatur, et omnino reddendum, nec pecunia est ex se res fructifera	900
Usurarius non est ex ratione Doctoris, qui rem vendit pretio cariori ante terminum, pro quo illa erat omnino servaturus	891
Usura quibus in casibus committatur, vel non committatur	889
Usuram accipere pro pecunia mutuata est omnino iniustum, atque illicitum	899
Usus qualiter praecedat electionem	165
Usus est eorum, quae ordinantur ad finem	164
Uti est actus voluntatis supponentis actum rationis praeostendentis quae sunt volenda et amanda gratia alterius boni	163
Uti sicut nec frui brutis minime convenire potest, nisi abusive	164

V

Velle quodnam amoris amicitiae et quodnam concupiscentiae	141
Virtutes quare dicantur homini naturales	360
Virtutes qua ratione dicuntur informes, seu formatae	757
Virtutes morales non sunt passiones	329
Possunt vero cum passionibus stare	330
Aeterna tristitia	331
An sint circa passiones	332
Vitia sunt naturae consona secundum affectionem commodi; dissentanea vero quoad affectionem iustitiae	685
Virtus corrumpitur contrariis actibus	372
Virtutis acquisitae radix seu semen in natura reperitur sed perfectionem eiusdem inducit consuetudo	360
Virtus disponens ad alterum iustitia vocatur; quae ad se ordinat nomine caret	345
Virtus simul habet ad operationes inclinare, et passiones moderari	343
Virtus moralis quatenam cum, et quatenam sine passione	334
Virtutis habitus esse potest cum actu peccaminoso, et e converso cum habitu vitioso actus virtutis	414
Vis activa non continet potentiae causalitatem	243
Vitium, seu peccatum quomodo sit contra naturam	410
Vitium aut peccatum contra naturam rationalem committitur	ib.
Vitium seu peccatum haud necessario semper actu positivo voluntatis conficitur	415
Vitio est peior atque deterior vitiosus actus	412
Vitium non contrarie sed privative virtuti opponitur	408
Virtus theologica perficit in ordine ad bonum divinum moralis in ordine ad bonum creatum	311
Virtutes intellectuales in intellectu, sicut appetitivae ipso in appetitu subiectantur	301

	<i>pag.</i>
Virtutes qua ratione sint in viribus inferioribus animae.	297
Virtus quomodo bona	ib.
Virtutem, quae moralis non sit, quomodo habere possimus.	320
Virtus humana non est habitus suapte natura bonus.	295
Virtus ad animae potentiam pertinet non vero ad eiusdem essentiam, nisi mediantibus potentiis	290
Virtus quomodo convenienter definiatur	297
Virtutis definitio, quare soli virtuti morali conveniat.	ib.
Virtutes sufficienter dividuntur in intellectuales et morales.	323
Virtus consistit in medio rationis	369
Visio obiecti num stare possit cum fide	782
Violentia, eo modo quo potest inferri voluntatem habenti, causat involun- tarium	100
Violentia non de activo, sed de passivo principio dicitur	101
Virtus moralis esse non potest sine prudentia.	324
Virtutis in definitione qua ratione ponitur <i>qualitas</i> non vero <i>habitus</i>	297
Virtus qua ratione reddat opus bonum	294
Virtus sublato respectu ad prudentiam manet ut qualitas naturalis, nec bona, nec mala moraliter	293
Virtutis causalitas nulla est ultra causalitatem habitus, ut est qualitas.	294
Virtutis abstinentiae habitus generatus ex ratione erronea natus est esse conformis rationi rectae	ib.
Virtus una et eadem in pluribus potentiis reperiri minime potest ut in subiecto	300
Virtus modo, et modo vitium idem habitus moralis esse potest.	292
Videns Deum sine charitate non est beatus.	142
Virtus haud est principium activum bonitatis in actu	292
Virtutis nomine significatur habitus ad actus moraliter bonos inclinans.	290
Virtus moralis super substantiam habitus, ut est de genere qualitatis, non addit nisi habitualement conformitatem	ib.
Virtus habitus active non influit in bonitatem actu, cum ante veritatis ha- bitum esse possit actus moraliter bonus	292
Virtus moralis, an una tantum circa operationes?	344
Virtutum moralium distinctio.	345
Virtutum Cardinalium descriptio	348
Virtutes Cardinales remanebunt in Patria, sed diversimode ac in via	ib.
Virtutum Cardinalium divisio	349
Virtutum theologicarum necessitas ostenditur	352
Vitium quare dicatur contra naturam, virtus vero iuxta ipsius naturae in- clinationem.	284
Virtutis ratio superaddit habitui tantum respectum ad prudentiam	292
Virtus moralis, et intellectualis sicut ab habitibus praeexistentibus proce- dunt, ita ex eius actibus augentur	269
Visio est quidem aliqualis assequutio summi boni sed non simpliciter.	48
Votum solemne duplex, professionis, et susceptionis Sacri Ordinis	902
Voluntas habet imperium super actum credendi, et ideo nemo credit nolens.	779
Votum esse potest publicum vel privatum, simplex vel solemne, nec est una et eadem distinctio haec.	902
Votum solemne duplex, professionis, et susceptionis Sacri Ordinis	903
Votum privatum esse potest solemne, et publicum simplex	902
Voluntas divina quomodo est regula nostrae	496
Voluntatis elicitis in actibus est idem ordo ac in imperatis	476
Voluntas duplex in Deo signi et beneplaciti non infert duplicitatem in ipso.	496
Voluntas amans Deum clare visum quare non esset beata.	704
Voluntas ipsa est subiectum proprium appetitivarum virtutum, non vero sensitivus appetitus	309

	<i>pag.</i>
Voluntas quomodo est causa per accidens respectu peccati.	420
Voluntas est rectificabilis in actibus suis, non de se recta.	309
Voluntas ideo imperat quia vult, non e converso.	309
Voluntatis actus duplex	160
Voluntatis bonitas non dependet ex solo obiecto	205
Voluntatis inter adhaesionem, et intellectus assensum duplex differentia .	136
Voluntas quomodo sit ad bonum determinata	254
Voluntas potest remittere, et corrumpere intellectionem.	270
Voluntatis bonitas circa ea, quae sunt ad finem, ab ipsa finis intentione dependet	213
Voluntas a ratione errante discordans quomodo mala sit	211
Voluntas actum moraliter bonum habere non potest nisi dependenter a recta ratione	207
Voluntas rationi erranti concordans quando bona vel mala sit	212
Voluntas movetur quidem ab appetitu sensitivo non tamen directe, nam potius sic movetur ab obiectis, sed indirecte	118
Voluntas movet se ipsam ad operandum, quia non est principium activum ex se determinatum, sed determinativum sui.	121
Voluntas qualiter est nobilior omni alio principio naturaliter agente. . . .	ib.
Voluntas viatoris quoad exercitium libera est, sed quoad specificationem actuum necessitatur ad volendum bonum et nolendum malum.	131
Voluntas non magis esse potest naturale principium quam natura liberum. .	127
Voluntas quoad specificationem actus necessitatur a suo obiecto.	133
Volitio non est ab obiecto ut a causa omnimoda ipsius.	115
Voluntas quomodo moveatur a sensitivo appetitu	134
Volitio efficax, complacentiae.	155-160
Voluntatis creatae bonitas pendet a lege aeterna	209
Voluntarium, quid	224
Voluntas in fine sibi praestituto non quiescit simpliciter, quia non dat ei ultimam perfectionem	11
Volitio medii propter finem est unus actus collectivus complectens forte duos actus simpliciter circa extrema	17
Volens propter se negative non vult ut finem.	16
Voluntas quomodo possit quaedam non velle propter ultimum finem tam negative, quam contrarie	ib.
Voluntas duplicem habet appetitum, alterum naturalem, et deliberativum alterum	15
Voluntas elicit amorem circa obiectum praesens, et non tantum patitur de- lectationem.	47
Voluntas creata a fine clare viso necessitatur quoad specificationem actus, non quoad exercitium	65
Voluntas humana, qualiter se debeat conformare voluntati divinae	214 seqq.
Voluntas proprie est collativa, non autem sensitivus appetitus	309
Voluntas, an et qualiter subiectum peccatorum.	446
Voluntas sicut in potestate habet velle et nolle, ita pariter habet in sua potestate modum volendi	18
Voluntas in ultimo fine tantum est simpliciter felix, in aliis vero <i>secun-</i> <i>dum quid</i>	ib.
Voluntati cuilibet est aliquid volendum	11
Voluntas in spiritualibus corporis ponderi correspondet.	37
Volubilium aliquod est propter se volendum	11
Voluntas sicut corpus pondere ipsa amore fertur quocumque fertur. . . .	ib.
Voluntarium est omne liberum, non vero liberum est omne voluntarium. .	94
Voluntarium omnino adstruendum in actibus humanis	93
Voluntarium proprie acceptum quodnam sit.	94

pag.

Voluntas, esto cum ipsa principium naturale concurrat, numquam est principium activum naturale	94
Voluntatis ut est receptiva passionum bonum ultimum est dilectatio, sed ut comparatur ad suas operationes est fruitio	60
Voluntas Beati ultimate perficitur, ut est activa per operationem, et ut est receptiva per delectationem	59
Voluntarium quotuplex.	93
Voluntatem ad suos actus cogi contradictionem omnino involvit. . . .	99

DESCLEE & C.
EDITORI PONTIFICI
PIAZZA GRAZIELE N. 4
ROMA 1912



GTU Library



3 2400 00284 3690

BX

2805

1749

T6

Summa theologica /

D8

T. Aquinas

v.4

BX

2805

1749

T6

Summa theologica /

D8

T. Aquinas

v.4

Graduate Theological Union Library

2400 Ridge Road

Berkley, CA 94709

